

*На правах рукописи*

ЯКОВЛЕВА МАРИНА ГЕННАДЬЕВНА

**САКРАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ:  
АНТРОПО-ФИЗИКА СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ**

Специальность 09.00.11 – Социальная философия

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Казань – 2004

Диссертация выполнена на кафедре философии Казанского государственного университета.

Научный руководитель:

кандидат философских наук, доцент

Мелихов Герман Владимирович

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор

Бессонова Людмила

Александровна

кандидат философских наук, преподаватель

Леонтьева Татьяна Ивановна

Ведущая организация:

Казанский государственный педагогический университет

Защита состоится «\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2004 г. в \_\_\_ часов на заседании диссертационного Совета Д212.081.16 при Казанском государственном университете по адресу: 420008, г. Казань, ул. Кремлевская, 18.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке имени Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета.

Автореферат разослан «\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2004 г.

Ученый секретарь

диссертационного совета,

кандидат философских наук, доцент

Гизатова Г.К.

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы исследования.** Гипотеза сакрального ландшафта, разработанная в настоящем исследовании, возникла вследствие анализа проблемы неподлинности реальности, широко актуализируемой в современной философии.

Обозначенная проблема обнаруживает себя через концепцию симулякра – в постструктурализме (Ж. Делез, Ж. Бодрийяр), теорию саморазвития овеществленной социальной субстанции («Культурной индустрии») – в постмарксизме (В. Беньямин, Г. Маркузе, Т. Адорно), концепцию фантазматического строя реальности – в постфрейдизме (Ж. Лакан, С. Жижек), а также прочитывается в феноменологическом требовании «возвращения к вещам» (М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти). Подобная повторяемость темы позволила нам идентифицировать ее в качестве симптома современного состояния общества, характеризующегося как общество нивелированной метафизики (М. Хайдеггер) или как десакрализованное общество (М. Элиаде).

В практическом отношении проблема неподлинности реальности обращается феноменом онтологически неуверенного субъекта – человека, утрачивающего связь с реальностью вследствие его замыкания на самом себе. Так, отечественный философ начала XX века о. П. Флоренский, анализируя возрожденческий тип мирочувствования, указывает на тенденцию субъективизации современного мировосприятия. Он разрабатывает эту мысль в концепции тождества отвлеченного мышления<sup>1</sup>, выражающей себя в перспективности взгляда и схематизме слова, которые, по мнению автора, навязывает человеку нововременная культура. Сходную позицию занимает немецкий философ М. Хайдеггер, обосновывая свою концепцию представления<sup>2</sup>. Он считает, что утверждение человека в качестве субъекта приводит к генерации действительности предметов – мира постава, заслоняющего бытие вещей. Теоретик психоанализа С. Жижек, используя традиционную для постфрейдизма связку реальное-воображаемое, показывает, что социальная реальность сегодня, благодаря развитию техники, технологий и социальных отношений, позволяет человеку находиться в воображаемом, девальвируя принцип реальности в пользу принципа удовольствия. В результате мы имеем «Киберпространство или Невыносимую замкнутость бытия»<sup>3</sup> – коллапсирование изолированных в виртуальности сознаний-монад.

---

<sup>1</sup> Флоренский П. А. У водоразделов мысли. Т. 2. – М., Издательство «Правда», 1990. – с. 342

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М., Республика, 1993. – с. 41-62

<sup>3</sup> Название статьи С. Жижека, посвященной проблеме неподлинности реальности. См.: Жижек С. Киберпространство или Невыносимая замкнутость бытия // Искусство кино, 1998, №1-2

Казалось бы, наиболее последовательным шагом в решении проблемы неподлинности реальности будет размыкание замкнутости человека на себе посредством его обращения к миру. Ход мысли о. П. Флоренского, как, впрочем, и феноменологов, развивается как раз в этом направлении – в направлении «открытия» мира. Этот заход основывается на феноменологической достоверности того, что «мир есть» и «я есть». Однако современная философия подрывает безусловность этих посылок, иронично переспрашивая: «мир есть?», «я есть?». На что, в общем-то, имеются все основания: последовательный анализ этих посылок ставит под сомнение их безусловность. А потому уже основоположник феноменологии Э. Гуссерль оговаривает факт того, что феноменологию не интересует онтологическая природа вещей: «лозунг «Назад к вещам» вовсе не касался их *реальности*; под вещами понимались способы их ноэватической самоявленности сознанию, при строжайшем запрете вопросов, касающихся существования»<sup>4</sup>.

Однако исчезновение мира оборачивается для человека самодеструкцией, ведь единственный способ его существования, как точно подметил М. Хайдеггер, есть бытие-в-мире. Отсюда актуальность темы Другого в философии XX века – Другого, чье существование мгновенно возвращает возможность мира, и в этом смысле – подлинность бытия. В предельной трактовке Другой – это Бог, восстанавливающий истинность посылок «мир есть» и «я есть». Таким образом, проблема неподлинности реальности, рассмотренная в фокусе самозамыкания субъекта, требует разработки модели мировосприятия, укореняющей человека в мире. Такая модель, по мнению автора, должна быть осмыслена не просто теоретически (теоретический срез исследования отражен в концепции антропологии социального бытия), но и практически (идея сакрального ландшафта как претворения Пути героя).

**Степень разработанности проблемы.** Настоящее исследование носит междисциплинарный характер, поскольку охватывает широкий круг вопросов, относящихся к различным дисциплинам: социальной теории, культурным исследованиям, философской антропологии, сравнительной мифологии и истории религий. Междисциплинарный статус исследования предполагает использование широкого тематического спектра специальной литературы.

Раскрытие темы исследования разворачивается в той относительно новой области социально-философской науки, которую можно было бы назвать «*топологической теорией социального*». Различные аспекты этой теории получили развитие в исследованиях таких известных зарубежных и отечественных авторов, как социальные теоретики Г. Зиммель, П. Бурдьё, Э. Гидденс, социолог А. Филиппов и другие.

---

<sup>4</sup> Свасьян К. Феноменологическое познание: пропедевтика и критика. – <http://www.psylib.org.ua>

Следует отметить, что работы перечисленных авторов являются стимулом исследовательской активности для представителей самых разных социогуманитарных дисциплин. Очевидно, это связано с тем обстоятельством, что «топологическая теория социального» как и другие современные теории социального, отмечена поиском целостного, *синтетического* подхода к осмыслению социальной реальности. Подхода, который бы позволил снять противоречия между природным-культурным-социальным, социальным и индивидуальным, объективным и субъективным, внутренним и внешним.

Проблематика сакрального ландшафта практически не изучена в рамках социальной философии. Очевидно, это связано с отсутствием адекватных средств в осмыслении целостных и междисциплинарных по своей сути феноменов. Введение в социальную теорию «ландшафтного подхода» как раз и позволяет решить эту задачу – найти необходимый инструмент для осмысления сакрального ландшафта.

Пожалуй, на сегодня можно выделить два русла ландшафтного подхода: собственно философскую концепцию ландшафта и то, что может быть названо практической топологией. Первое направление складывается из ряда взаимосвязанных тем, прорабатываемых различными авторами на основе сходных принципов их рассмотрения. В этом смысле целостной концепции ландшафта, как таковой, на сегодня нет, хотя ее контуры и проступают в трудах западных (М. Хайдеггер, Ж. Делез, М. Мерло-Понти) и отечественных (В. Подорога, о. П. Флоренский) философов. Потенциал «ландшафтной онтологии» используется в данном исследовании при обосновании антропо-физики социального бытия, а также при выявлении сакрального измерения ландшафта.

Линия практической топологии идет «от самого» ландшафта – географического, геологического, физического, мифологического или культурного. А потому авторы, работающие в этом русле ландшафтного подхода, зачастую являются географами (В. Каганский), филологами (В. Пропп), физиками (И. Пригожин), социологами (А. Филиппов), психологами (Дж. Гибсон), этнологами (Л. Гумилев). Их работы помогают раскрыть более частные, но и, вместе с тем, более конкретные моменты антропо-физики и сакрального ландшафта.

Необходимо отметить, что актуализация темы сакрального ландшафта оказывается наиболее плодотворной, если автору самому удастся удержать в тексте измерение сакрального. В этом смысле не так эффективна позиция отстраненного исследователя техник священного, которую занимают М. Элиаде, М. Мосс или Р. Кайуа: они заинтересовывают, но не захватывают, поскольку следуют требованиям научной рациональности. Также неэффективна и противоположная авторская позиция: позиция «знания» сакрального. Ее можно обнаружить в работах М. Хайдеггера. Поэтому для нас кажется наиболее плодотворной формой исследования сакрального возможность, предоставляемая *мифологемой Пути*. В этом смысле заслуживают внимания работы В. Топорова, В. Проппа, С. Кьеркегора, М. Мамардашвили, Дж. Кэмпбелла, Д. Норман и В.

Подороги. При этом филологи В. Топоров и В. Пропп разворачивают путь героя во внешнем пространстве (чему способствуют мифы и сказки), а остальные – в пространстве внутреннего. Между тем, можно отметить, что внешний путь сказочного или мифического героя происходит в фантастическом пространстве, а потому остается анализом мифа или сказки; в то время, как внутренний путь «заглубляет» героя, нивелирует значение Другого (ландшафта, существ, Бога) в его пути. Поэтому задачей нашего исследования выступает осмысление Пути героя, как единства внешнего и внутреннего пространств.

**Объектом исследования** является социальное пространство как искусственно-естественная среда жизнедеятельности людей.

**Предметом исследования** является сакральный ландшафт – освященная иерофаниями местность (совокупность «мест», которые отмечены «встречей» человека со священным).

**Целью диссертационной работы** выступает анализ социального ландшафта как пространства претворения судьбы человека в свете мифологемы героя.

Для реализации поставленной цели исследования необходимо решить следующие теоретические задачи:

1. На анализе мировосприятия различных культурно-исторических эпох показать, что современная ситуация характеризуется утратой сакрального измерения социального бытия и показать, чем это оборачивается для современных людей. Для этого:

а) выработать модель для сравнительного анализа способов восприятия бытия различных культурно-исторических эпох;

б) рассмотреть, актуализировалась ли ранее проблема неподлинности реальности и если да, то как она осмысливалась;

в) через вопрос «где я?» раскрыть позицию современного человека как онтологически неуверенного субъекта.

2. Проанализировав новоевропейскую позицию расположения человека в мире, обосновать необходимость синтетической модели мировосприятия. Предложить в качестве таковой ландшафтное пространство в его антропо-физической проекции. Для этого:

а) рассмотреть понятия культура, общество, природа, реальность и мир на их способность ориентировать современного человека;

б) показать, что сегодня перечисленные выше понятия утрачивают способность мировоззренческой ориентации;

в) ввести понятие ландшафта как места становления (социокультурный ландшафт) и встречи (сакральный ландшафт) в качестве укореняющей модели мировосприятия.

3. Развернуть антропо-физику социального бытия в свете претворения Пути героя. Для этого:

а) раскрыть содержание понятия антропо-физика социального бытия по линии вещь – быт – местность и показать, что социальное пространство есть пространство онтологически обусловленное, укорененное в первоистоках бытийного замысла;

б) рассмотреть практическую реализацию антропо-физики социального бытия в свете претворения Пути героя; показать, что антропо-физика социального бытия, проявленная в свете мифологемы героя, есть сакральный ландшафт.

**Методологические основания исследования.** В диссертации нашли применение методы и принципы топологического анализа бытия человека в его феноменологической трактовке (В. Подорога, М. Мерло-Понти, М. Хайдеггер, М. Мамардашвили), структуралистской и семиотической (В. Топоров, Ж. Делез, В. Пропп, о. П. Флоренский), психологической (Дж. Гибсон).

В разработке конкретных вопросов диссертационного исследования мы обращались к следующим методам:

- при анализе мировосприятия различных культурно-исторических эпох – к методу выявления культурно-исторических различий М. Фуко;
- в вопросе актуализации проблемы неподлинности реальности современным философским дискурсом – к психоаналитическому методу симптоматической герменевтики;
- при рассмотрении эвристического потенциала новоевропейского мировоззренческого словаря – к принципу единства логического и исторического;
- при обосновании логики чудесного (сакрального) – к принципу диалектической связи сущности и явления;
- а также к структуралистскому анализу мифологемы Пути героя.

**Научная новизна исследования** определяется как характером постановки, так и способом разрешения поставленных задач, и заключается в том, что диссертационное исследование выделяет по существу новый аспект проблематики социального пространства, а именно: анализ сакрального ландшафта.

1. Разработана модель реконструкции историко-философских воззрений на реальность через понятия-образы «взгляда» и «места».
2. Проанализирована мировоззренческая позиция современного человека как онтологически неуверенного субъекта.

3. Актуализирован вопрос о способности новоевропейского мировоззренческого словаря ориентировать современных людей в жизни.
4. Предложена модель ландшафтного мировосприятия, укореняющая человека в бытии.
5. Благодаря использованию мифологемы Пути героя применительно к культурному ландшафту, показано измерение антропо-физики культурного ландшафта.
6. Дана «развертка» антропо-физики социального бытия по линии «вещь – быт – местность».
7. Рассмотрен сакральный ландшафт, выявляемый героем в ходе претворения Пути; составлена карта духовного движения героя.

**На защиту выносятся следующие основные положения:**

1. В виду того, что современная социальная ситуация генерирует позицию самозамыкания человека, вследствие чего он становится онтологически неуверенным субъектом, существует проблема выработки модели мировосприятия, укореняющей человека в бытии.

2. Мы считаем, что в качестве таковой может быть предложена ландшафтная модель мировосприятия. Ландшафт рассматривается нами как онтологически обусловленное пространство, укорененное в первоистоках бытийного замысла. Нахождение человека в условиях ландшафта рассматривается нами посредством концепции антропо-физики социального бытия.

3. В отличие от теории социального отчуждения, широко используемой современными авторами, концепция антропо-физики социального бытия понимает последнее как пространство претворения судьбы человека, а потому предполагает участную и ответственную позицию индивида в бытии. Для раскрытия этого положения мы используем идею сакрального ландшафта, проявляемого в свете мифологемы Пути героя.

**Научно-практическая значимость.** Результаты диссертации могут быть использованы при подготовке лекционных курсов и семинаров по социальной философии, философской антропологии, религиоведению. Настоящая диссертационная работа иллюстрирует потенциал топологического подхода в области постановки социально-философских проблем и их исследования. В этом отношении значимость диссертации может состоять в актуализации применения топологического подхода, упускаемого из виду большинством современных исследователей.

**Апробация результатов исследования.** Существенные аспекты содержания настоящей работы изложены в пяти публикациях автора.

**Структура диссертации.** Работа состоит из Введения, трех глав, каждая из которых разделена на два параграфа, и Заключения.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

**Во Введении** обосновывается актуальность темы исследования, дается общее представление о степени теоретической разработанности проблемы, формулируется цель и основные задачи работы, раскрывается научная новизна исследования и его научно-практическая значимость.

Прежде чем приступить к изложению содержания работы, необходимо остановиться на понятийном языке и стиле данной диссертации. Тема нашего исследования раскрывается в рамках топологического подхода, авторы которого пытаются уйти от некоторых «ловушек» классической философии (к примеру, от противопоставления объективного и субъективного или от деления сущего на духовную и материальную субстанции), а потому зачастую обогащают философский язык новыми понятиями, используют энергию метафоры или потенциал парадоксов. За таким отступлением от традиции лежит не некий нигилизм или неспособность разобраться в классическом понятийном аппарате, а новые проблемы (зачастую порожденные тем же классическим мышлением), необходимость поиска новых подходов, да и просто пульсация *живой* мысли. Разделяя топологический подход, соискатель разделяет и стиль мышления его авторов.

**Первая глава** диссертации, озаглавленная *«Взгляд на/и место: из истории того, как мы видим то, что нас окружает»*, посвящена анализу мировосприятия различных культурно-исторических эпох. Замысел главы возник вследствие обнаружения автором настойчивой повторяемости проблемы неподлинности реальности в рамках различных современных философских школ. Данный факт, рассмотренный в рамках традиции психоанализа, был идентифицирован как *симптом* современного философского дискурса и сподвиг соискателя на его интерпретацию. В связи с этим было решено выяснить: существовала ли проблема неподлинности реальности ранее? Если да, то какое осмысление она получала? В чем специфика и причины современной актуализации этой проблемы?

Написание главы структурно оформилось в два параграфа, получивших название: *«Проблематика неподлинности реальности: как это было в прошлом»* и *«Современная ситуация: “где я?”»*.

При анализе мировосприятия различных культурно-исторических эпох (в качестве таковых были выделены общепринятые Древний Восток, античность, Средневековье, Возрождение, Новое время и современность), мы воспользовались методом выявления культурно-исторических различий М. Фуко. В качестве модели реконструкции мировосприятия нами была найдена смысловая связка «взгляд на/и место». Данная связка, как связка «я» и «мира» (миро-

восприятие), фиксирует факт того, что человек *всегда* находится в определенном месте. Интуиция важности места в жизни человека содержится, к примеру, в грамматике русского языка, где личные формы существительного названы *местоимениями* или, буквально, «имением места». И хотя место можно не только видеть, но и слышать или, к примеру, мерить шагом, мы остановились именно на *взгляде*. Это обосновано тем, что взгляд, как способ взаимодействия человека с местом, является возможностью наиболее полной их встречи: взгляд выворачивает смотрящего наружу, в то время как слух, к примеру, сосредотачивает его внутри. Посредством взгляда человек сразу оказывается в мире. К тому же взгляд, являясь первичным источником человеческой активности, отражает саму ее форму. Взгляд, как присутствие смотрящего, стягивает многое в целостность, является процедурой моментального связывания и разделения смотрящего с видимым, соотнося их между собой. Любой взгляд топологичен, так как осуществляется из определенного места (точка зрения), имеет направление (вперед, за ограду) и достигает места. Сущностная характеристика взгляда – его изменение: стремясь охватить все, он этого никогда не достигает – потому что не может удержать (феномен моргания) и имеет предел видимости (вдаль – горизонт и вокруг – кругозор). Слово *взгляд* содержит само как *смотрящего*. Начинаясь с *вз-* (момент встряски, самообнаружения), он продолжается – *гля-* (которое ширится и длится, ладя) и заканчивается твердой могучей *д*, выступающей пределом и основанием видения. Взгляд, таким образом, воспроизводит феноменальную данность того, что «мир есть» и «я есть».

Внимательное прочтение слова *место* раскрывает в нем следующие важные смыслы: глагол *есть*, указывающий на такую непреложную характеристику всего им пребывающего, как существование; также *меты* – стрелки-указатели, цепляющие и направляющие взгляд, очерчивающие горизонт метафизики. Быть *в месте* значит быть *вместе*: место в этом смысле выступает основой со-бытия существующего. Эта целостность, уже всегда имеющаяся, требует от человека *вместить* место, стать *уместным* – таким, когда ты находишься в месте, а место – в тебе. Наряду с этим в слове угадывается *мес-то* как *другое место* – то, что греки бы назвали *у-топосом*.

Тогда связка «взгляд на/и место» будет фиксировать внимание на особенностях мировосприятия определенной культурно-исторической эпохи, а также на способе их взаимодействия.

Рассмотрев мирочувствование различных культурно-исторических эпох сквозь призму намеченных нами понятий-образов, мы выявили ряд интересных тенденций в историческом изменении мировосприятия. Во-первых, начиная с древних времен вплоть до эпохи Возрождения, людьми признавалась божественность места, что предполагало совершенствование взгляда с целью созерцания божественного. В эпоху Возрождения наметилась тенденция преобразования места наряду с тенденцией осмысления взгляда как самотождественного и не требующего изменения (концепция чистого мышления).

Во-вторых, постепенно происходит переход от буквального к абстрактному мышлению, в связи с чем поднимаются проблемы у-топоса и меты. Что это значит? Если в Древней Индии, Древнем Китае и античности мир ощущался *буквально* божественным (так, в Поднебесной горы буквально вели на небеса), то позднее, с расширением *знания*, ощущение божественного пропадает. Парменид актуализирует проблему двойственности бытия – чувственного и умопостигаемого – намечая область у-топоса, линию мета-физики. Постепенная утрата божественности приводит к необходимости *освящения* мира. Освящение мира в мысли происходит при помощи у-топоса – заветного места. Буквальная божественность сменяется абстрактной божественностью, но при этом возникает опасность *воображаемой* божественности. Эта опасность актуализируется в Средневековье проблемой *меты*, которая напрямую связана со смещением значимости места для взгляда на значимость *взгляда Другого*. Если в древности взгляд совершенствовался самим местом (эйдосы как умные лики вещей), то в Средневековье трансформация взгляда происходит под взглядом Другого (Бога). С одной стороны, взгляд от этого становится личностным, но с другой – возникает возможность *заикливания взгляда* вследствие попытки повторить человеком взгляд Бога: твой взгляд к Богу – твой взгляд от Бога к себе, пытающийся повторить взгляд Бога. Тогда траектория движения такого «не выдержавшего религиозности» взгляда будет следующей: Я-Я<sup>2</sup>-Я<sup>3</sup>». А потому в Средневековье предпринимается попытка «заземлить» взгляд посредством *меты* – следов божественного на земле. Отсюда символичность средневековой культуры.

В-третьих, происходит исчезновение у-топоса, что порождает проблему неподлинности реальности. Мы сказали о том, что у-топос освящает всякое «есть» - всякое место. В эпоху Возрождения проблематизируется «есть» или божественность существующего порядка вещей, из-за чего у-топос постепенно утрачивает свою значимость. Необходимо отметить, что исчезновение у-топоса связано с непосредственной деятельностью людей: эпоха Возрождения открыла и легитимировала в человеке творца. В каком-то смысле человек сам стал создавать меты как *пред-меты*: удивительные искусственные вещи, как бы аккумулирующие энергию божественного – картины, строения, статуи, механизмы, снадобья и автоматы. Получив право на деятельность, взгляд стал преобразовывать место, но не просто так, а сообразуясь со священным/подлинным: во имя Бога искоренять оборотничество (феномен инквизиции), устраивать общество для человека и т.д. Постепенно взгляд человека подменил собой взгляд Бога: происходит десакрализация мира. У-топос в эпоху Возрождения становится *утопией* – мечтой о создании *людьми* совершенного общества. Таким образом, *есть*, в эпоху Возрождения, утрачивает освящение у-топосом и получает освящение человеческой деятельностью. Взгляд получает *право* на преобразование места, возникает проблема неподлинности реальности: реальности, которая не соответствует воображаемому.

И, наконец, в четвертых, исчезает само место. Возможность преобразования места на основании представлений взгляда ставит вопрос о существовании места как такового. Наиболее ясно эту мысль выразил Р. Декарт в своем знаменитом размышлении об основаниях достоверности: я могу сомневаться в существовании места, но я не могу сомневаться в существовании взгляда, - можно сказать, перефразируя Декарта. С исчезновением места взгляд перестает быть скован *уместностью*, вследствие чего утрачивает способность быть *вместе*: если до второй половины XX века люди еще умели быть вместе (если не с вещами, то с другими людьми), то актуализация проблемы Другого современной философией показывает затруднительность этого сейчас. Действительно, идея революции как коллективного действия (со-действия) будоражила общественность вплоть до второй половины XX века; вторая мировая война как агрессия против другого приоткрыла бездну реальности «мира без другого» в концлагерной деятельности по переработке людей. Тем не менее, вслед за современной философией, сегодня можно говорить об утрате чувства Другого. Исчезновение места, таким образом, приводит к деструкции взгляда.

На основании работ М. Хайдеггера, С. Жижека и П. Флоренского мы показываем, что современная ситуация генерирует самозамыкание взгляда, которое оборачивается для человека позицией онтологически неуверенного субъекта. Нами эта позиция разбирается через вопрос «где я?», смысловой акцент в котором может быть поставлен как на *где* (исчезновение места), так и на *я* (исчезновение взгляда). Исторические трансформации взгляда приводят к исчезновению границы между взглядом и местом, нарушению чувства «я» – «мир». В связи с этим, основным выводом первой главы будет следующий: необходимо разработать модель мировосприятия, укореняющую человека в мире.

**Вторая глава** диссертации, имеющая название «*Ландшафт: топологическое измерение бытия человека*», подразделяется на два параграфа. В первом из них, озаглавленном «*Словарь-путеводитель по «местам» расположения человека в мире*», рассматривается современный словарь месторасположения человека в мире и обосновывается тезис об утрачивании им своего *мировоззренческого* потенциала. Второй параграф «*Ландшафт как место становления и встречи*» раскрывает ландшафтную модель бытия и подводит к ее антропо-физической проекции.

Современная культура рассматривается нами в общепринятой трактовке *проекта Просвещения*. В качестве таковой, она предлагает следующую смысловую карту месторасположения человека в мире: «культура-общество-природа».

Мировоззренческим ориентиром *культуры* выступает *гуманизм* – идеология высшей ценности человека как такового. Понятие культуры предполагает работу по раскрытию в человеке, как природном существе (вспомним подход антропологов, которые рассматривают человека равным самому себе), его сущности, что достигается посредством образования и воспитания или, другими

словами, накопленного опыта человеческого. И в этом смысле культура, как практика преобразования человека, в сравнении с другими культурно-историческими эпохами снизила масштаб человеческого: если раньше люди равнялись на ход Дао, Логос или Бога, то просвещенческий проект предложил им следовать образу некоего гипотетического «человека культурного».

Образ «человека культурного» складывается в ходе интериоризации индивидом существующих ценностей, идеалов и норм. В виду нивелирования метафизики, Ценности, Нормы и Идеалы выступают как некие объективные сущности, постепенно заключающие человека в действительность кафкианских произведений. Таким образом, ценности, нормы и идеалы перестают быть «живым словом» в человеке, а становятся пустыми формами, в которые заключается социальный индивид.

Позднее социо-гуманитарное знание выдвинуло вполне обоснованное утверждение о том, что человек, включенный в социальную действительность, некультурным быть не может: любая «безкультурность» есть проявление определенной культуры. И в этом отношении эпоха Просвещения достигла намеченного ею идеала всеобщей образованности: понятие «культура» из абстрактного стало конкретным. Однако произошло это не без побочных эффектов, к каковым можно отнести культурный фетишизм, выражающий себя в снобизме и идее накопительства (материального и духовного).

Таким образом, культура, как просвещенческий идеал создания механизма всеобщего образования и воспитания людей, сегодня существует, – а потому не может быть объектом чаяний. Культура же как стратегия гуманизма генерирует позицию замыкания людей на самих себе, отчего мировоззренческим ориентиром быть не может.

*Общество* как еще один смысловой ориентир саморасположения просвещенческого человека в мире так же утратил свой мировоззренческий потенциал: если триста лет назад идея организации совместного бытия людей на основаниях разума притягивала взоры ученых мужей своей фантастичностью, то день сегодняшний позволяет сказать, что эти мечты стали реальностью. В девятнадцатом веке идея общества получила мистическую окраску: наряду с прежним, появляется новый смысл обществом как тайной организации (масонские ложи, террористические группы и прочее), а также общества как группы избранных людей (высшее общество, пролетариат, партия). Последующие трансформации государств к гражданским обществам через революции, войны, изменения законодательства, преобразование политических систем и режимов, воплощая идею общества как таковую, делают граждан все более аполитичными. И хотя российские политологи говорят о том, что в стране нет гражданского общества, вместе с тем они отмечают отсутствие общественно-политической активности по этому поводу: само поведение людей говорит о том, что идея общества сегодня не работает. Смысловой ориентир общества подразумевал стратегию *рационализма*, которая утратила свою несомненность вследствие со-

бытий XX века (атомная бомба и рационально-производственное устройство немецких концлагерей).

Что касается ориентира *природы*, то в просвещенческом проекте он означает лишь ресурс человеческой жизнедеятельности: эстетической, производственной, топливно-энергетической или рекреационно-оздоровительной. Такой подход к «природе» становится возможным вследствие механицистской картины мира, созданной в Новое время. *Натурализм* как мировоззренческая стратегия, предполагаемая понятием «природа», запрещает Иное в пользу Того же самого: природа здесь всегда знакомый мертвый материал – податливый и лишенный Духа. Одним из ярких следствий употребления понятия природа является факт того, что сегодня каждый шестой из существующих видов животных, птиц и рыб оказался на грани исчезновения.

Как мы видим, просвещенческий проект в качестве смысловой карты месторасположения человека в мире предлагает подход, дифференцирующий сущее на отдельные умозрительные области, схематически связанные между собой. Предполагается, что интегралом сущего здесь должен выступить человек, который, однако, сам рассеивается в бесконечных частных сферах дифференциального проекта: образование, семейное положение, гражданская позиция и прочее. Следует отметить, что в современном словаре месторасположений есть понятия, на первый взгляд кажущиеся синтетическими, – например, реальность или мир. Тем не менее, как мы показываем, и они носят дифференциальный характер. Так, понятие реальность, возникшее вследствие актуализации средневековыми схоластами проблемы сущности и существования, содержит в себе стратегию рационального постижения сотворенного (не обладающего полнотой бытия) сущего. И в этом смысле предполагает метафизическую установку по отношению к действительности. Понятие мир, рассмотренное нами на основании работ М. Хайдеггера «Бытие и время» и В. Библихина «Мир», дает несколько продуктивных для нашего исследования смыслов. Вместе с тем, по нашему мнению, оно заслоняет измерение сакрального, а потому не может выступать искомой нами моделью месторасположения.

Исследование современного мировоззренческого словаря в сочетании с результатами реконструкции мировосприятия прежних эпох приводят нас к выдвиганию следующей гипотезы: для реализации цели, поставленной в первой главе, необходим синтетический подход в осмыслении бытия, который должен быть ориентирован на возвращение взгляду священного как буквального священного.

В качестве обозначенного подхода мы предлагаем топологический подход. Обосновывается это тем, что данное теоретическое направление придерживается следующих принципов:

а) принципа телеологической значимости существующего, что, в отношении человека, предполагает его активно-ответственную причастность бытию;

б) принципа асимптотичности всеобщего знания по отношению к бытию при общей установке на возможность конкретной истины, что предполагает модель удивительного бытия или чудо-физики;

в) принципа исследовательской конкретности, который, на фоне абстрактности классической философии, содержит возможность синтетического подхода.

Ознакомившись с работами различных авторов, работающих в рамках топологического подхода, мы выделили для себя два ключевых момента в осмыслении ландшафта:

1. Ландшафт по отношению к отдельно взятому сущему выступает как *структурирующее пространство* его существования. Вместе с тем, любое отдельно взятое сущее есть проявление ландшафта по отношению к другому сущему.

Осмысление этого тезиса в отношении человека дается в нашей работе как концепция антропо-физики социального бытия.

2. Существование в ландшафте для любого сущего возможно по векторам подлинности (со-бытия) и неподлинности (самозамыкания). Тогда подлинное существование открывается через опыт *встречи* с Другим, имеющего в нашей диссертации форму события ландшафта.

Этот тезис в отношении человека прорабатывается нами в концепции сакрального ландшафта.

Ландшафт, как структурирующее пространство, рассматривается в нашей работе в перспективе феномена *живого смысла*. Что это значит? В противовес идее мета-физики мы вводим концепцию антропо-физики. Мысль в этом случае как бы вытягивается из головы, но оказывается не в эмпириях чистого духа (классическая философия), а расстилается, подобно утреннему туману, по земле нашей грешной (постнищенская философия). А что является «почвой» мысли? Язык. Вот В.Подорога и пытается в *языке* философствования С.Кьеркегора, Ф.Ницше, М.Хайдеггера и др. выявить точки соприкосновения мысли и ее почвы, раскрыть иное – «ландшафтное» – понимание мысли. Тогда мысль, лишенная своего «внутреннего», несамодостаточная и, увы, «предпосылочная», оказывается мыслима в терминах и образах, описывающих *поверхность*. А что – почему бы не предположить и такое? – может быть всякая мысль должна иметь «лицо», зеркало «души» своей: молодое, свежее и гладкое или, напротив, старое, испещренное морщинами, бледное и временем «высушенное», но всегда изобилующее складками, изгибами, специфическими поворотами, впадинами и выпуклостями, в которых отныне и прячется исконная «сущность» мысли, вся, целиком и полностью, «вывернутая» наружу.

Не стоит думать, однако, что подобные эксцентричные «извороты» мысли свойственны исключительно «высоколобой», далекой от жизни теоретической философии. Так, географ-теоретик В.Каганский настаивает на необходимости введения в современный социогуманитарный дискурс понятия «культур-

ный ландшафт», под которым он, в частности, понимает «живую среду мест, пронизанных смыслом живущих в них людей»<sup>5</sup>. Культурный ландшафт для В.Каганского, это уже не просто «лицо» мысли, лишившейся своей «души», весь ноуменальный строй которой исчерпывается ее «лицевостью»; культурный ландшафт – это... «лицо» всего, всей человеческой жизни, «вдруг» (после мытарств в застенках «чистого духа») оказавшейся на улице большого города или на проселочной дороге, ведущей к «домику в деревне». Да мало ли «мест», где вершится жизнь человеческая, перечислить их все нет никакой возможности, да и не нужно вовсе.

В отечественной социально-философской литературе понятие «культурный ландшафт», как правило, используется для анализа автономной природно-культурно-социальной сферы (предмет социальной теории и культурных исследований). Мы же предлагаем специфицировать это понятие как пространство исполнения судьбы человека (предмет метафизики ландшафта). Что означает эта спецификация?

Культурный ландшафт как живая среда «мест», которые люди вынуждены занимать при любых жизненных обстоятельствах, рассматривается нами в качестве несамодостаточной сферы, пространства онтологически обусловленного, укорененного в первоистоках бытийного замысла. С этой точки зрения любая ситуативная топологическая «развертка» бытия человека будет представлять собой единство двух планов: плана эмпирически фиксируемого, чувственно-конкретного и плана ноуменального – духовного измерения реальности.

*Ландшафт как встреча* рассматривается нами в перспективе феномена *живого слова*. Что это значит? Имея язык и находясь в условиях ландшафта как ситуации живого смысла, человек, на первый взгляд, обладает свободой интерпретации (так, любовь может быть понята как обладание, взаимопонимание и т.д.). Между тем, событие *ландшафта как встречи* показывает, что существует живое слово как истина буквального слова Бога. Данный феномен мы разбираем через раскрытие логики чудесного (сакрального), используя анализ, принятый С. Жижekom, в отношении гегелевского понимания сверхчувственного как конкретного.

**Третья глава «Сакральный ландшафт: особенности местности, траектории и способа движения героя»** содержит два параграфа: «*Вещи в быту или Пространство судьбы человека*» и «*Тот, кто хочет и может видеть*»: *топография Пути героя*. Первый параграф третьей главы раскрывает форму антропо-физики социального бытия по линии вещь-быт-местность. Вторым параграфом воплощает движение человека по сакральному ландшафту в мифологеме Пути героя.

При анализе понятия вещь и роли вещей в жизни человека мы, вслед за М. Хайдеггером и Ф. Понжем, отметили такие характеристики вещей, как их

---

<sup>5</sup> Каганский В. Феномен культурного ландшафта // Наука о культуре. 1995. Вып.3, с. 31-67

само-стоятельность, уже данность, близость и способность хранить бытие. Онтологическая связь с вещами выражается для людей в нужде: человек вверен вещам, так же, как и вещи вверены человеку. Будучи привычными и уже знакомыми, вещи всегда связывают человека с бытием, но таким образом, что эта трансцендентальная связь не замечается людьми. Социальное бытие, таким образом, проходит в пространстве, наполненном само-стоящими вещами. Вещи, в силу своей сущности, хранят бытие; человек, взаимодействуя с вещами, *касается* бытия, приобщается к нему.

Далее мы замечаем, что вещи всегда существуют не как разрозненные вещи, а как системы вещей. В этом смысле вещи предполагают и исключают друг друга, настаивая, таким образом, на определенном строе реальности. Так, печь предполагает дрова, топор, заслонку, ухват; в то время как порох, к примеру, исключает автомобиль в пользу лошади. Однако вещи предполагают не только друг друга, но и человека, который мог бы с ними управиться. Для развития этой мысли, мы прибегаем к работе Ж.Бодрийера «Система вещей», где автор рассматривает свойство вещей складываться в системы и образовывать жизненные пространства, «воспитывающие» человека. Между тем, структуралистский подход, в котором работает Бодрийер, имеет один существенный недостаток: он рассматривает принуждение человека вещами в перспективе социального контроля и осуществления власти. Индивид в этом отношении выступает как социальный автомат, следующий прихотям самоорганизующейся социальной системы, развивающейся, по мнению самого автора, «по спирали зла». Мы же говорим о том, что быт задает повседневные оси бытия человека, является необходимым условием его существования и становления.

Местность представляет собой совокупную размещенность и соотнесенность объектов, вещей и существ. Она выступает тем, что вмещает и поддерживает существующее. Таким образом, она включает в себя и быт, который развивается на ней. Для человека местность предстает как множество различных мест и в этой перспективе содержит возможность выбора человеком направления движения. В отличие от быта, который воспроизводит порядок привычного, местность открывает горизонты удивительного.

Сакральный ландшафт, как движение по местности, раскрывается нами посредством карты духовного пути героя, которая отражает как структурную биографию того, кто встал на путь, так и особенности траектории и способа движения. Почему движение в сакральном ландшафте требует карты? Потому что сакральный ландшафт как «пространство» есть мерцание подлинного – мгновения встречи с истиной, имеющие форму событий ландшафта. «Ходите, пока свет с вами», - говорит Христос. То есть герой – это тот, кто видит свет и движется вместе с ним. И в этом отношении состояние героя сходно с состоянием сновидения, в котором есть моменты пробуждения «в общий для всех мир» (Гераклит). Тогда не менее важным для героя будет способность не поте-

ряться во тьме: «быть осознанным в сновидении» – проснуться в сон (К. Кастанеда) или уснуть совсем.

Путь в условиях сакрального ландшафта предполагает не любую, а определенную траекторию движения. Более того, он существует как уже пройденный путь, то есть имеет *стезю*. Между тем, эта стезя не есть равная сама себе: она удлиняется или укорачивается, готовит разные маршруты в зависимости от того, кто по ней идет. Главными испытаниями пути, с нашей точки зрения, становятся испытание верой, надеждой и любовью. Какой должна быть карта продвижения по сакральному ландшафту, учитывая его перечисленные особенности? Мы выдвигаем тезис о том, что карта собирается из живых слов события ландшафта, карты-книги – Библии и опыта веры, надежды и любви.

**В Заключении** подводятся краткие итоги диссертационного исследования, намечаются пути дальнейшего философского изучения проблемы

**Основные положения диссертационного исследования изложены в следующих работах:**

1. Яковлева М.Г. Опыт виртуальности: назад, к подлинному//Человек в виртуальном мире. Материалы межвузовской научной конференции. – Казань, 2003. – с. 78-81
2. Яковлева М.Г. Путь знания или как ученик становится героем//Образование в системе институтов рыночного общества. – Казань, Казанский государственный университет, 2004. – с. 65-68
3. Яковлева М.Г. Не мета-, но антропо-физика: о некоторых преимуществах ландшафтной онтологии// Образование в системе институтов рыночного общества. – Казань, Казанский государственный университет, 2004. – с.68-72.
4. Яковлева М.Г. Переселение европейских гномов//Региональная экологическая газета №12 от 29 июля 2004 г.
5. Яковлева М.Г. О том, как шлифовщик стекол узрел божественность природы//Региональная экологическая газета №