

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

**«ЗАБОТА О СЕБЕ»
КАК ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПРАКТИКА
СОВРЕМЕННОГО КЛАССИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

Сборник статей и материалов
международной научной конференции
24–25 ноября 2017 г.
г. Томск

Издательство Томского университета
2018

УДК 130.2

ББК 87.5

ЕСТЕСТВЕННОЕ, ИСКУССТВЕННОЕ И НАТУРАЛЬНОЕ КАК ТРИ ОСОБЫХ ОБЛАСТИ «ЗАБОТЫ О СЕБЕ»

Н.М. Гурский

*Национальный исследовательский Томский государственный университет,
г. Томск*

Статья посвящена новейшим исследованиям в области антропологии. Французский антрополог Филипп Дескола формулирует особый подход к системе взаимоотношений человека с окружающей средой. Традиционное различие «души» и «тела» он предлагает увидеть в развернутой логике, когда «душа» и «тело» либо различаются, либо сходятся. На этом основании Дескола в своей работе «По ту сторону природы и культуры» предлагает радикально пересмотреть основы гуманитарного знания, выделяя четыре основания своего проекта: душа и тело рассматриваются в двух измерениях – схождения и различия.

Ключевые слова: душа, тело, искусственное, натуральное, естественное.

В качестве теоретической основы статья имеет учения двух современных ученых – Филиппа Дескола и Жана-Мари Шеффера. В программе «нового натурализма», выдвинутой Жан-Мари Шеффером в 2007 г., человек рассматривается как особо сложный биологический вид, который перестал претендовать на свою принципиальную исключительность и онтологическое отличие от животных. Отказ от исключительности человеческого рода одновременно порождает ситуацию исключительности (уникальности) каждого из людей, однако понимаемую в биологическом смысле. Выражению уникальности в людях более всего препятствовали те отвлеченно-общие понятия, на основе которых культивировался специфический типичный «человек». Культура «человека» противопоставлялась «природе». Программа нового натурализма преодолевает однобокость такого разделения и рассматривает человеческое существо как имманентное природе, она не отбрасывает ничего ценного, что выработано философской антропологией, но восстанавливает целостное воззрение на человеческое существо как равного животным, но со своей особой спецификацией. Когда социальность обеспечена своенра-

вием самобытных и потому естественных биологических существ, то такую социальность можно назвать НАТУРАЛЬНОЙ. Шеффер внимательнейшим образом проанализировал Декартовского *cogito* и его развитие в трансценденталистских учениях современных философов и показал, к чему ведет такой онтологический дуализм. Ф. Дескола формулирует по-новому сходства и отличия человека и окружающей среды, радикально пересматривая структуралистские догматы и сами основы гуманитарного знания.

Концепция «человека» внутренне противоречива, что и создает огромные сложности для жизни людей. Согласно ей в человеческой сущности заложено небывалое онтологическое измерение, превосходящее онтологию физической реальности. Шеффер проблематизирует три вещи, которые можно назвать тезисом исключительности: 1) человек есть «субъект» или «я» как некая автономная сущность; 2) общественный человек «сверхприроден», т.е. его социальность трансцендентна природе, его социальная идентичность находится вне природы; 3) человеческая идентичность положена в основание «культуры», противостоящей и природному, и социальному. Этому тезису можно противопоставить другой, также трехсторонний: 1) природная естественность животного с названием «человек» со своей особой рефлексией в каждом индивиде; 2) культура, в которой не работают коллективистские обобщения, в которой каждое человеческое существо выбирает своё конкретное «техне» – искусные навыки самостоятельности на основе исключительно своего нрава; 3) натуральность общественных связей и отношений не на основе социальных унифицирующих маркеров, но на совпадении природного и социального (естественного и искусственного) в каждом индивиде. Отсюда выход на множество разных культур через эмоционально-эстетический резонанс между разными культурными единствами. Глупо считать культуру в целом средоточием человеческой исключительности. То, что человек существо общественное, нисколько не противоречит его биологической специфике, но является ее натуральным выражением. Здесь уместно рассмотреть «плоские онтологии» Б. Латура, Д. Блура, Г. Хармана, Мейясу и др.

Тезис исключительности держится на дихотомии «природы» и «культуры» и все попытки «снять» их противостояние на основе концепции «целого» только заводит в тупик, поскольку такое «целое» создает свой дискурс на базе двузначной дихотомии, находится

как бы в плену у нее. Двухзначная логика не позволяет рассмотреть более сложную схему рефлексивных ходов человеческого своенравия, редуцирует его до «истины»-«лжи» и соответствующей правилам «непротиворечивости». Хотя уже у Аристотеля можно найти три формулировки принципа противоречия: онтологический, логический и психологический. Третья формулировка соответствует нашему измерению НАТУРАЛИЗАЦИИ – «сверхприродному». Изучая человека, не так-то просто исходить из верной перспективы, давняя привычка считать человека «неприродным» существом вела к тому, что наиболее хищные и ненасытные из людей быстро овладевали нехитрой логикой двухзначности и ловко манипулируя «материальным-идеальным», «добром-злом», «истиной-ложью», быстренько приватизировали под свои нужды все «человеческое». Они всегда утверждали позитивные смыслы человеческой культуры, ее порядок, ее ценности – были «величайшими гуманистами». Но нам с ними не по пути. По большому счету, раз-облачив старую парадигму с ее «вертикалями власти» (светской и «духовной») = тотемизм и анимизм), мы можем выйти на поверхность бескрайнего космоса как один из видов жизни, который характеризуют не насилие и агрессия, но дружелюбие к другим видам. Освобождаясь от тиранической власти антропомофного гуманизма, в таком рас-средоточении властного начала по горизонтали люди становятся лучшими представителями земной жизни, способными к взаимодействию с внеземными формами жизни. Двухзначная дихотомия с ее импликациями выражала только раздражительную природу человека, но не преодолевала ее.

Выйти из-под власти старой парадигмы нам поможет «лингвистический разворот». Если мы рассмотрим привычные антиномические понятия не с содержательной стороны, как выражение противостоящих сил, но формально, как двухзначную искусственную форму чего-то одного, вполне субстанционального, то можем заметить, что эта форма детерминируется каким-то третьим аспектом. И если мы искусны в различении, то легко различим другую двухзначность, в которой преодолевается роль первой. Первая только маскировала внутренне противоречивый концепт, разлагая его на антиномическую пару. Вторая же проясняет непротиворечивое единство субстанционального основания, на котором держится естественный мир, и перенаправляет внимание с привычной предикации на атрибуты,

выражающие субстанциальное начало. Развернув линию «истины-лжи» под прямым углом, мы получаем пересечение мотивации «по-правде» с истинностной. Такая поперечная «правда» за пределами двузначной дихотомии становится выражением того индивидуального своенравия, которое роднит нас с животными и детерминирует социальность как области, где «истина» не утверждается (как в привычном объясняющем «познании»), но изыскивается во взаимодействии с подобными себе. «Правда» же в силу тотальной утвердительности нрава не позволяет соблазняться общими для всех «истинами». Схематически это можно представить в виде креста, где горизонтальная линия ПРАВДЫ пересекает вертикальную линию ИСТИНЫ с ее логическим двойником «ложью». Истина, покалеченная «ложью», мешает разглядеть безупречное измерение Правды.

Когда нрав подменяется «субъективностью», тогда сущностное в человеке, которое выражено в его видовых отличиях, заменяется господством «существительных», «сингулярных имен», над которыми производятся манипулятивные операции. Можно сказать, что лингвистический разворот отменяет власть существительных как указателей сущностного и передает ее прилагательным (и причастиям). Когда мы прибегаем к понятию «вещи» вместо пары понятий «субъект-объект», то тем самым отмечаем психологическое свойство вещей взаимно определять друг друга, быть вещими и со-вещающимися, со-прилагательными и со-причастными. Здесь не возникает необходимости жестко закреплять вещь в единстве объекта или субъекта по логике тождества. Идентификационные маркеры гуманистической культуры здесь перестают определять натуральных своенравных существ. В «вещах» референт и денотат совпадают, но при этом не тождественны друг другу. Вещь пара-доксально выражает субстанцию через ее атрибутирование по существу дела и тем отличает от предикации модальностей, которые маскируются под видом существительных в именах собственных. Например, слово «яблоко». Нам кажется, что совсем чуть-чуть, и мы можем в имени точно обозначить референт как исключительный объект, стоит только поработать над дескрипциями, выделяя «определенные дескрипции», описывая контекст, отличая «референтное использование» и «атрибутивное». Но это «чуть-чуть» уходит в дурную бесконечность, делу не помогают и «метауровни», как у Тарского. Когда мы зрительно исключаем «яблоко» из окружающего контекста и пола-

гаем, что имеем дело с «одним» яблоком, так же мы и свое «я» полагаем тождественной себе единицей. Но такая единица, как сказал бы Спиноза, не выражает истинное знание, но только неадекватное, имажинативное. Полноценное «яблоко» по смыслу мы выражаем как «яблочное» – через атрибутирование субстанциального в нем.

Исключительность с ее бинарным мышлением может принимать очень тонкие формы. У Гуссерля тезис человеческой исключительности приобретает замысловатую форму взглядывания в трансцендентальные «эпохе» интенционала сознания. На протяжении двух тысячелетий философия совместно с теологией подобно зеркалу отражала лик самовлюбленного Нарцисса. Сейчас настала пора понять, что все это время человеческая обезьяна разглядывала себя в зеркале и не могла видеть других, поскольку переносила на них свои представления, свое «знание». В древнегреческой формуле «человек, познай себя» Фуко отметил характер самозамыкания и предложил истолковать ее как «человек, позаботься о себе». Это забота о биологическом целосообразном существе (био), в котором совпадают зеркальный аспект его культурного «знания» (ноо) и его природная генеалогическая естественность (зоо). Зоо+ноо+био. Формы самозамыкания чрезвычайно разнообразны, мы находим их как в явлении «избранного народа» или католической церкви (всемирной), так и в аутизме одиноких людей с их лозунгом: «одиноким приходит человек в мир, одиноким и уйдет». БИО-человек никогда не одинок, поскольку в нем совпадают искусственное и естественное, а значит, он открыт и выражен в реальном мире, который по своей сути является миром совпадений. Когда мы учимся улавливать синхроничность событий, то тем самым находим перспективу натурализации. Нарциссическая замкнутость «изгнанного из природы человека» ведет к тому, что он придумывает «будущее», которое всегда убегает от него. Такое будущее похоже на экран внутри комнаты, оно создает только иллюзию свободы. В таком состоянии человек формирует идеал «бесконечного совершенствования», совершенно чуждый для биологического существа, в котором если и есть «идеал», то он настоящий, существует в настоящем как идеал «конечного совершенства» (через язык Аналогии). Ибо настоящее есть момент совпадения двух концов – здесь граница памяти и надежды. Только одинокому необходим «бог» как предчувствуемое им «окончание

надежд». Натуральным вещам не нужны никакие стоящие над ними боги и разные потусторонние трансцендентные надстройки.

Рассмотрим понятие «уникальность». В бинарном мышлении оно противопоставляется как «единичное» «всеобщему, т.е. «универсальному». В случае когда совпадают искусственность «всеобщности» и естественное «индивидуального», мы находим вместо «универсального» то, что Спиноза называл «communalis», то, что атрибутирует межинди-видное отличие. Уникальное здесь понимается по-другому. Вместо общего и типичного имеем особенное и отличное. А отличные сущности формируют отличные сообщества. В случае «communalis» вместо онтологии универсального получаем гетеронтологию. Метафизику же такой гетеронтологии можно назвать теорией границ между биофизическими системами, однако отличая ее от трансценденталистской метафизики старых философских систем. Любая форма жизни НЕ СВОДИМА к другим, и потому сколько форм жизни, столько и исключений. Но такие исключения характеризуют характер отношения между ОТЛИЧНЫМИ существами, их ОТДЕЛЬНОСТЬ друг от друга и одновременно предельную слаженность, сличимость и сопряженность. Протяженность жизни как сопряжение живых – солидарность разнообразных живых существ. В такой протяженности уже нет раздвоения на «материальное» и «духовное», поскольку материальность здесь определяется как взаимосоотносимость отдельных видов жизни, а «духовное» – в ритме взаимодействия их друг с другом. Никакого онтологического дуализма. «Мы переживаем себя как таких существ, которые, подобно другим организмам, населяющим “нашу” планету, бывают зачаты, рождаются, живут и умирают как биологические существа. <...> любая “стратегия барьера”, пытающаяся противопоставить род человеческий другим формам жизни, обречена на неудачу, потому что вся наша жизнь свидетельствует о нашем действительном согласии на эту общность судьбы с другими живыми существами – общность нашей жизни и смерти» [1. С. 117].

Трудность превращения шизоидного животного по имени «человек» в натуральное существо со своим именем и званием в том, что метафизическое разграничение, где человек выражает амбивалентное существо границы, невыносимо для души его, долго насильюемой «тотемами» и «табу» гуманистической культуры. Отсюда его упорная попытка ухватиться за тождественные себе «объекты»

или «субъекты», не замечая онтического разрыва в себе самом, следствием которого является то, что любому его утверждению противоречит соответствующее отрицание. Вместо того чтобы признать себя животным и действовать как сознательное животное, он упорно признает себя «не животным», вступая в явное бесплодное противостояние со своим естеством. Для натурального существа «знание» есть способ действия, для «человека» же это только теория, объясняющая мир, которой он противопоставляет «практику». В своих теориях «человек» утверждает, что для познания природы человека требуется такой тип познания, который радикально отличается от познавательных средств, позволяющих познавать другую живую или неодушевленную природу. Так биолог и гуманитарий радикально расходятся в своем «знании». Хотя, возможно, что они, будучи «натурализованными», были бы родственными видами жизни. Аналогично с «психологией», «антропологией», «социологией». Поскольку онтологический дуализм представляет собой частный случай онтологического плюрализма (не смешивать с гетеронтологией) с его «множеством душ», то он может заявлять себя в идее «мультикультурализма» или в «междисциплинарных» исследованиях. Однако, плоды этих исследований весьма несъедобны, вкушающий их, только плотнее приобщается к иллюзорной шизофренической реальности «расширенного знания» – постмодернистского. Если же мы поймем «единство» не в смысле «единичностей» плюральной онтологии, но как сущность границы, метафизически – на месте «мета» (между), – тогда нас не совертит никакая «единичность», и «междисциплинарность», поскольку «единство» проявляется всегда только в РАЗГРАНИЧИВАНИИ и разграничивающем.

По мысли Ж.-М. Шеффера, в человеке сожительствуют три существа – «природное, культурное и еще некий сверхкомплектный интерфейс, в котором соприкасаются первые два» [3. С. 190]. Вопрос ставится Шеффером так: действительно ли членение реальности на единства, в конце концов сводимые к классу высших единств на основе бинарного разделения, образует универсум культуры? Ведь в своей основе любая философская онтология стремится стать общей онтологией, схватывая «целое» с помощью фундирующих категорий. Природу же выразить с помощью онтологических категорий не удастся, отсюда – «принципы дополнительности», «неопределенности», «вероятности». То же и с гуманитарными науками.

Так и зависит европейская философская онтология в собственном онтологическом «универсуме». Китайская же мысль, к примеру, вообще обходится без всякой онтологии, конструируя реальность как процесс, а не набор единств. Раздел здесь проходит не между трансцендентным и имманентным, но между реальным и виртуальным, где виртуальное выражает единую реальность, но с другой стороны. Еще в эпоху Возрождения «человек» стал примерять на себя божественный образец, отождествляться с ним, объявляя себя источником трансценденции, провозглашая «свободу воли» как сверхприродное начало – самооснованное. Отсюда онтологический дуализм, гносеоцентризм, антропоцентризм, антинатурализм как столпы тезиса исключительности. «Сверхприродность» натурального же не конструируется как стоящая «над» природой, но, скорее, в спинозовском смысле, располагается как особая порода природного, наделенная интеллектом.

Декартовский дуализм субстанций. Освобождение автономии ума от теологического основания не только не преодолевает дуализм, но еще более радикализирует его, что ведет к радикальной антинатуралистической позиции. Каждым своим продвижением в трансценденции сознания рефлексия требует все большей человеческой исключительности. Кант, Гегель, Гуссерль продолжают углублять такую рефлексию «трансцендентального духа». Объективные науки призваны только подкармливать этого монстра своими исследованиями, своими опытами над «кроликами». Но рано или поздно две стороны: позитивной науки и антинатуралистической феноменологии – должны были столкнуться. Возможно, что и мировые войны XX в. являются выражением столкновения между трансценденталистами и естественниками. А ПРАВДА перпендикулярна и тем и другим. *Stimmung und Bestimmung* – «тональность» и «определенность» – эти два понятия показывают одно, а именно живую подвижную границу, сопрягающую две стороны реальности в *Gestimmtheit* согласованности, как зрение и слух сопрягаются в теле.

Из эволюционной БИО-логии вытекает натурализация человеческой идентичности. Идентичность как одна из форм биологической жизни. Четыре следствия: 1. Человек есть биологическое существо. 2. Из натурализации вытекает историзация человеческой идентичности, онтическую идентичность приводят в соответствие с его биологической историей. 3. Не эссенциалистская перспектива. Биологиче-

ский вид людей как результирующее из истории воспроизводства отдельных индивидов. 4. Не финалистская концепция. Эволюция не направляется никакой телеологией, но объясняется обычной каузальностью и телеономией (=самоорганизация систем).

Культуру определяют как совокупность материального и духовного богатства человека. Культурный человек выделяется из природного объема особым характером своих накоплений. Культура – это собрание значимого. При этом существуют понятия «культуры бактерий» например. Видимо, понятие культуры определяет пространство, не только человеческое, но и любое другое, осваиваемое каким-либо видом жизни. «Культ» выражает как доминацию, так и объем. Доминацию своего особого времени и объем своего пространства. В культуре сочетаются ЕСТЕСТВЕННОСТЬ природного («материальное») и ИСКУССТВЕННОСТЬ человеческого («духовное»). Подчеркнем «особость» как сущностное культуры, ее отличенность от других. Мы можем соотнести «особое» с родственными понятиями «сам», «свое», и далее «свое» сближаем по смыслу со «светом». Культура есть световой феномен. Свет культуры создается в опыте своей = собственной = свободной деятельности. Светлая культура есть культура свободных людей. Она начинает окостеневать и мертветь, когда на путях свободных исследований становится чиновник, человек-пустоцвет, постоянно занятый менеджментом и бизнесом, но препятствующий свободным исследованиям в науке. Именно чиновнику выгодно выделять абстрактного человека, якобы укрепленного на собственном основании. Действие чиновника умервщляет культуру.

Культурой назовем такое производство, в котором каждый человек обращен к своему истоку, который также является истоком рода человеческого. Культура центристремительна в отличие от лжекультуры, производящей бесконечное количество разнородных предметов. Подлинная культура всегда словно беременна родовыми смыслами, с которыми постоянно сверяет свои значения. Если человек культурен, то он своим светом высветляет и особенность другого существа, которое для потребителя культурных ценностей может казаться «бескультурным». Культура как чуткость к особенному. Здесь мы подходим к наиболее трудно понимаемому третьему плану – НАТУРЫ. Нам представляется слово «натура» наиболее приемлемым для выражения «сверхкультурного» понимания. В «натуре»

существо рода возникает («возрождается») своенравным видом. «Натура» как пространство «благородных богов» («нетер» = боги, др.-егип.). «Натуральное» мы по привычке отождествляем с природным, «естественным» видом, не искаженным искусственностью человеческого вмешательства. Отчасти это так. Натуральное – значит данное в исходном естестве своем. Первая половина слова «нат» родственна начальному, натальному, национальному, альтернативному. Вторая – раскрывает этот «натив» как нечто новое. Культ-ура. Нат-ура. Когда мы говорим «культура нации», то говорим о двух разных смыслах – культурном и национальном (натуральном). Французский антрополог Ф. Дескола, ученик Леви-Стросса, критически переосмысливает основные формулы структуралистских оппозиций своего учителя, такие как «природа / культура» как фундамент структурного анализа. На этнографическом и историческом материале Дескола показывает, что эта оппозиция свойственна только европейской цивилизации, к тому же сравнительно позднего времени. Он полагает, что эту оппозицию нужно сменить иной фундаментальной оппозицией. Эмпирически более обоснованными являются иные универсальные оппозиции: Внешнего (телесная) и Внутреннего (духовная), Я и Другого. Из этих двух оппозиций дедуцируются четыре способа идентификации по отношению к иному, четыре «онтологии». Тело и душа в корне отличаются от тела и души другого существа («аналогизм»). «Я» и «Другой» обладают одинаковыми телами и душами («тотемизм»). «Я» и «Другой» обладают одинаковыми телами, но разным внутренним миром («натурализм»), и, наконец, у них одинаковый внутренний мир, но по-разному организованные внешние миры («анимизм»). Эти четыре «онтологических типа» определяют соответствующие им модели социальных отношений. Четырехсторонняя социо-логия Дескола показывает, по существу, алгоритм натурализации человеческих существ в контексте четырех онтологий: Аналогизма, Тотемизма, Натурализма и Анимизма. Также, кроме четырех «онтологий», Дескола еще находит в каждой шесть «модусов отношений». Три отношения СХОДСТВА между эквивалентными элементами – хищничество, дар, обмен и три отношения СВЯЗИ между неэквивалентными элементами – покровительство, трансляция, дар. Получается фигура из 24 структурных элементов. В Тотемизме и Анимизме можно заметить культурные идентификации «человека», определяе-

мые в первом случае тождественностью тел и душ, во втором – тождественностью внутреннего (=панпсихизм). Всю человеческую культуру «гуманизма» можно определить как тотемистическую. Анимизм культуры можно заметить в использовании местоимения «мы». «Мы» выступает как коллективистская идентификация на основании интуитивно понятного единства психического (религиозного, морального, социального) содержания. Анимизм пансоциологичен. Предельное выражение анимистического мировоззрения находим в каннибализме: «...именно тот, кого я ем, определяет того, кем я являюсь» [1. С. 332].

В Аналогизме людей можно определить как «богов», в Натурализме – как своенравных «зверей». Натура людей божественна (Натурализм и Аналогизм). Здесь у каждого индивида – СВОЕ МЫ. Своя МЫсль о Бытии и ее выражение в Сущем. Так описывает Аналогизм Дескола: «Внутренние и физические свойства каждого существа состоят здесь из множества составляющих, которые подвижны и часть которых находится вне тела; их нестабильное конъюнктурное единство порождает непрерывный поток сингулярностей. Внутри этой гигантской совокупности уникальных существ человек занимает привилегированное положение, потому что представляет собой уменьшенную, то есть легче постигаемую, модель тех отношений и процессов, которые регулируются мировой механикой» [1. С. 295]. Такую «цветущую сложность бытия» можно упорядочить только аналогиями. Только аналогии позволяют справиться с растекающейся (диссипативной) сингулярностью. Аналогический Натурализм совмещает в себе метафору и метонимию как два разных способа выговаривать себя. В таком совпадении мы находим единство «бога» и «зверя» – за пределами антропоцентристской культуры «человека». Натурализм утверждает, что «...виды природных существ – не типы, а линии, и эти линии эволюционируют» [3. С. 165]. Аналогизм создает соответствующий контекст для совершенствования «зверя».

Культура парадоксально призвана вернуть человека к его самобытному природному естеству, проходящему круг особенного развития, натура же формирует пространство событий, представленное взаимодействием уже «окультуренных» самобытных особей. В этом случае каждый может сказать, что он «человек», имея в виду только себя. Если личностью назовем существо культуры, то натуральность

ее будет выражена только в абсолютной и безупречной «биографичности» ее, сращенности ее со своим индивидуальным истоком, со своей «породой». Натура по-родиста и своенравна, а не при-родиста. К натуральному доступ открыт только вызревшим в окоеме своей культуры. Дикий натурализм характеризует только ЗОО-существо, но не БИО. «Натуральность» еще необходимо вспомнить, пройдя и освоив родовую культуру. Культура до срока как бы заслоняет временными предметами культуры субстанциальную изначальность натуры. В НАТУРЕ ТОЛЬКО БОГИ РЕАЛЬНЫ, а не природная данность или человеческие надстройки. Вспомним богов Др. Египта. Они все со звериными головами. Египтяне знали «звериную» породу богов (=нетер), сочетающуюся с человеческой (сфинкс). Современные люди ненатуральны, поскольку оказались заложниками особой антропоморфной онтологии, противостоящей онтологии природы. Натура также преодолевает раздражимость как «естественное качество белковой жизни». Когда такое возможно? Когда я нахожу себя в теле натуральном, за-данном мне от природы (а не просто естественно данным), собственно, – в теле «бога». Спиноза, когда говорит о совершенствовании человеческого интеллекта, показывает нам путь натурализации, где мы становимся «богами», но не в религиозно-потустороннем смысле, а поскольку находим в своем разуме атрибут абсолютного совершенства.

В культурном пространстве «человечности», несмотря на различие материальных и «духовных» богатств, все же господствуют человеческие материальные значимости, на базе которых надстраиваются вторичные, «идеальные». Быть больше, чем человеком (превзойти «род человеческий»), можно только в натуре. Её условным эквивалентом в измерении человеческой культуры является компьютерная виртуальная реальность. В ней мы находим как бы отраженным в неорганическом зеркале компьютера собственное натуральное свободное воление. Выявить его действительность (виртуальное=действительное) – значит встретиться с собой виртуальным. Это позволяет натурально взаимодействовать с другими, поскольку каждый пребывает в двоемыслии культурного тела и натурального (близнечная тема в мифологии). Пребывая на стороне культурного тела, мы обращаемся к виртуальности натурального (символического) тела другого и наоборот. Отсюда – необычайное совершенное равновесие и такт в общении, поскольку каждый, замечая смысло-

вой акцент другого, тотчас занимает место противоположного. Можно сказать, что культурные тела сталкиваются и противоборствуют, а натуральные встречаются в совершенном согласии друг с другом. Каждый для другого перестает быть объектом сопротивления. Натуральное тело есть своеобразное «чудовище» по другую сторону обжитой «человечности».

«В Месопотамии и на шиферных пластинках для растирания косметики, появившихся на Ниле, это установление отношений с чудовищами, совладать с которыми раньше никогда не удавалось, выражается одним и тем же исполненным фантазии знаком: человек невозмутимо стоит между двух чудовищ и либо принуждает их смотреть друг на друга миролюбиво, железной хваткой держа их обоих за шеи, либо даже переплетает их длинные шеи друг с другом. Обстоятельства, при которых были найдены эти изображения, позволяют предположить, что данный символ был изобретен в Месопотамии и затем подхвачен Египтом. Высший расцвет многих великих изобретений часто происходит не в той стране, где жил изобретатель. Расцвет буддизма произошел не в Индии. Общее грандиозное впечатление было переработано в новом образе. Особенно важно осознать, что представление о двойственном числе чудовищ, которые должны вечно взаимодействовать друг с другом и которые, тем самым, перестают быть ужасными, питало всю древность вплоть до легенды о Ромуле и Реме. Но прежде всего это двойственное число создало и определило письменную речь Египта. Гор и Сет – это способ выражения такого дуализма». «Шу и Тefнут! Об этой паре, породившей богов, говорится: «Irti ntrw wtt ti ntrw». «Они создали богов, они произвели на свет богов» [2].

Триединство природы-культуры-натуры побуждает нас переоценить понятие «разума». Разум есть умение со-четать и сочетаться со встречным, чужим, особым, противостоящим сознанием способом морально-эстетического резонанса. Так мы обращаем наше Настоящее к нашему Будущему. Можно вспомнить теорию Петражицкого, в которой он усматривает исток ПРАВОВОЙ культуры в двустороннем характере наших эмоций. В своём недвойственном разграничивающем смысле Разум есть «разделенная любовь», и только такая любовь не боится различать события по существу дела и тем связывает их между собою. Моральное со-четание значит окончательное, предельное, по существу дела, в нём со-четаются конечные вещи

вещи материального мира, окультуренные разумные существа разных родов. «Высшим разумом», пожалуй, можно назвать открытость к чужому разуму, открытость (алетей), пре-воз-могающая раздражительную начинку биологической жизни и открывающая новые горизонты бытия.

Культуру настоящего необходимо устраивать вокруг задачи преобразования и обновления мира, овладения временем вместо безумной, хаотической растраты сил в погоне за случайными частными целями. Жизнь, лишенная руководящего стержня, влечется с неизбежностью по слепым путям распада. Внутри культуры мы понимаем друг друга, здесь мы родственны друг другу, все принадлежим к одному роду – человеческому. Здесь мы вызреваем из своего зверства, впитывая все человеческое, прежде всего – язык, становясь реальными индивидуальностями дружества, а не своевольными «индивидуалистами» розни. В языке НАТУРЫ мы полностью переходим на символический язык, ибо в нем совпадает наша Зоо- и Биозначимость. То, что культура только намечает как «духовные ценности», в области природы обретает свое подлинное мировое значение. «Духовные ценности» натурализуются в контурах соли-дарных общностей, избавленных от всего «идеального», трансцендентного и потустороннего.

Литература

1. *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры / Ф. Дескола; пер. с фр. О. Смолицкой, С. Рындина; под общ. ред. С. Рындина. М.: Новое лит. обозрение, 2012. 584 с.
2. *Розениток-Хюсси О.* Избранное: Язык рода человеческого / пер. с нем. и англ. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 608 с.
3. *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.