

ты, со-общают с другими, а затем, информируя обо всем и всех, поглощают его целиком» (с. 206). Воздействие симулякров на человека, с точки зрения В. В. Савчука, пагубное: «С помощью новых технологий распятый на экране человек стал обладателем столь же плоского, как экран, сознания» (с. 210). Однако автор не остается только на позиции обличителя, он также отмечает, что «новые средства коммуникации порождают новую конфигурацию субъекта, отличительной чертой которого является децентрация, а, в конце концов, и всеприсутствие» (с. 215).

Весьма значимыми для понимания новой постинформационной культурной формации являются фрагменты книги, в которых В.В. Савчук анализирует социальную роль новых медиа. Например, он пишет: «Медиа сильны в ситуации неопознаваемости и прозрачности и слабы в ситуации рефлексии *средств* достижения успеха, т. е. использования массмедиа стратегий, демагогических приемов и популистских тезисов политиков, пиарщиков, рекламщиков, политехнологов и прочих специалистов, род деятельности которых возникает и исчезает столь стремительно, сколь устаревают приемы, еще вчера приносившие дивиденды» (с. 225). К сожалению, в книге весьма мало иллюстраций авторской концепции. Для прозвучавшего тезиса, на наш взгляд, подходящим иллюстративным материалом может стать эпизод 2.3. «Момент для Уолдо» британского фантастического телесериала «Черное зеркало» (Ч. Брускер, 2013). Герой эпизода – актер-комик Джейми Солтер – озвучивает синего анимационного медведя по имени Уолдо, который интервьюирует политиков и других влиятельных лиц. Продюсер Джек Напьер, владеющий правами на Уолдо, в шутку предполагает, что Уолдо мог бы конкурировать с реальными политиками на предстоящих выборах в Стентонфорде (город вымышлен) и, таким образом, выступить против опрошенного им ранее кандидата-консерватора Лайма Монро. Однако некоторое время спустя это перестает быть шуткой. «Итак, медиа, с одной стороны, – незаменимый и изощренный (по-скольку незаметный) способ информации, а следовательно, манипуляции и принуждения к очевидности, с другой – орудие политической борьбы, и средство обретения свободы» (с. 225). Для такого резюме также имеется красочная кинематографическая иллюстрация – известная сатирическая комедия Б. Левинсона «Плутовство» (Wag the Dog, 1997).

Глава 4 «Практики медиафилософского анализа» отчасти восполняет замеченное нами отсутствие иллюстраций в изложении концепции. В.В. Савчук тщательно и остроумно показывает применимость медиафилософии как дисциплины и интеллектуального инструмента. Эмпирической базой концепции стали исследования феноменов жертвы, визуальной экологии, дистанционного образования, компьютерных игр и даже забора. С нашей точки зрения, в эту коллекцию или в сферу дискуссий Центра медиафилософии может быть включен феномен компьютерной социальной сети, например, в аспекте, выбранном нашими коллегами [2].

«Медиа внутри нас» – один из главных тезисов, отстаиваемых В.В. Савчуком: «...новые медиа колонизировали внутренний мир человека, инкорпорировались, вошли, если можно так сказать, глубоко под кожу...» (с. 228). Это является неопровергаемым аргументом «за» развитие новой дисциплины – медиафилософии.

#### Литература

1. Саенко Н.Р., Щеглов И.В. Процедуры «вживания» экрана в бытие современного человека // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2012. № 4(33). С. 275–281.
2. Щеглова Л.В., Шипицин А.И. Антиномии современной культуры и новая социальность в компьютерных сетях [Электронный ресурс] // Грани познания: электрон. науч.-образоват. журн. 2012. № 2. (16) URL : <http://grani.vspu.ru/files/publics/1346136691.pdf>.
3. “Black Mirror” : официальный сайт сериала. URL.: <http://www.channel4.com/programmes/black-mirror/4od> (дата обращения : 01.05.2014).

**Д.Р. ЯВОРСКИЙ**  
(Волгоград)

#### РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ФИЛИППА ДЕСКОЛА «ПО ТУ СТОРОНУ ПРИРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»\* (М. : Нов. лит. обозрение, 2012. 584 с.)

Филипп Десколá (Philippe Descola) – французский антрополог, ученик К. Леви-Строса, профессор кафедры антропологии природы в Коллеж де Франс, директор лаборатории соци-

\*Пер. с фр. О. Смольницкой, С. Рындина.

альной антропологии. «По ту сторону природы и культуры» (Par-delà nature et culture, 2005) – третья монография ученого и первая, вышедшая на русском языке. Благодаря этому переводу отечественный читатель, интересующийся науками о культуре, может познакомиться с продолжателем традиции французского структурализма.

Поясняя собственную методологическую позицию, Ф. Дескола сожалеет о неосмотрительном и поспешном отказе своих коллег-антропологов от выявления устойчивых структур культуры: «Теперь изучение структур вызывает легкое недоверие, и в антропологии господствует ледяной объективизм, в недрах которого совершенно исчезли богатство и динамика социальных связей <...> Однако совершенно очевидно, что в практической деятельности и в человеческом поведении, свойственных тому или иному коллективу, есть регулярность, постоянство, своего рода автоматизмы, которые человек стремится связать с системой установленных правил» (с. 125). Будучи последователем структурной антропологии К. Леви-Строса, Ф. Дескола начинает, тем не менее, с критического пересмотра структуралистских догматов, а точнее, главного – оппозиции «природа / культура» как фундамента структурного анализа, на котором строил свое монументальное научное здание родоначальник структурной антропологии. На этнографическом и историческом материале автор показывает, что эта оппозиция вовсе не является универсальной, она свойственна только европейской цивилизации, к тому же сравнительно позднего времени. Следовательно, эту оппозицию нужно сменить иной фундаментальной разметкой человеческой культуры. Антрополог считает, что эмпирически более обоснованной являются иные универсальные оппозиции: внешняя (телесная) и внутренняя (духовная) сферы, я и другой.

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.

«Анимизм» характеризуется на материале культуры индейцев Южной Америки. Здесь

не работает привычное для мировосприятия европейца деление на человеческое и нечеловеческое. Опираясь на работы этнографов, Ф. Декомб показывает, что слова, обозначающие в языках южноамериканских племен человека, следует понимать скорее как местоимения. Говоря иначе, эти слова используются не для обозначения класса предметов «человек», а как местоимение, указывающее на группу, которая в данный момент высказывает собственные переживания, намерения и представления (наподобие «мы»; в том смысле, что «мы» – это не класс объектов, а всякая группа, которая в данный момент говорит о себе). В этой культуре условное «мы» указывает на то, что говорящие (люди или животные, как они представляются людям) не воспринимают себя в качестве потенциальных хищников (охотников) или добычи (жертв). Другими словами, животные воспринимаются так, как будто они воспринимают себя, как люди, а к людям относятся либо как к охотникам, либо как к добыче (если это крупные хищники), либо как к себе подобным (если люди для них не добыча и не угроза). Ф. Дескола рассматривает это воззрение лишь как частный случай «анимизма», но в нем воспроизводится общий принцип – все живые существа обладают сходным внутренним миром, т. е. могут занимать субъектную позицию. Различают они друг друга только по телесной организации.

Анализируя тотемизм как «онтологию», Ф. Дескола выводит на первый план то понимание тотемизма, которое было оставлено в тени его учителем – К. Леви-Стросом. Последний, опираясь на труды этнографов, изучавших тотемные верования североамериканских индейцев и австралийских аборигенов, выявил два аспекта тотемизма. Во-первых, тотемизм – это представление о тождестве человека или группы людей с животным, растением определенного вида или (реже) каким-либо объектом неживой природы. Во-вторых, это способ дифференцирования человеческих сообществ, основанный на отождествлении группы людей (клана) с животным или растением определенного вида, а также объектом неживой природы. Во втором смысле тотемизм – мистификация, онтологический смысл которой ничтожен: вера в тождество человека и нечеловеческого объекта лишь эмоциональное подкрепление классификации, необходимой для четкого разграничения брачных классов во избежание инцеста. Дескола, опираясь на этнографические исследования, показывает, что концепция тотемизма, предложен-

ная Леви-Стросом, не всегда «работает», в то время как тотемизм в первом значении этого слова – универсальное явление без исключений. Итак, тотемизм – это «онтология», согласно которой человек и нечеловеческое существо сходны как физически, так и психически. Человек не только воспроизводит повадки своего тотема, воспроизводит его характер, но и сходен с ним физически. Спенсер и Гиллен – авторы фундаментального труда по австралийскому тотемизму – приводят историю, иллюстрирующую такое воззрение. Абориген из племени тотема кенгуру сказал, глядя на свою фотографию: «Он похож на меня, как любой кенгуру».

Особое внимание Ф. Дескола уделяет «натурализму». Это обусловлено не столько сложностью этой «онтологии», сколько тем, что автор (как и большинство его читателей) пользуется именно этой моделью идентификации. Цель автора – показать читателю, что эта «онтология» для стороннего наблюдателя вовсе не обладает приоритетом перед двумя уже описанными, занять позицию отстранения. И это ему в определенной мере удается, поскольку он явно акцентирует внимание читателя на тех философских и научных концепциях, которые ставят под сомнение «натуралистическую» установку: человек и животное принадлежат к единому материальному миру, но человека от животного отделяет пропасть в области психики. В роли внутренних оппонентов выступает целый ряд авторов: от Монтеня до современных этологов. Ф. Дескола привлекает те концепции, которые прорывают границу между человеческим и нечеловеческим на участке когнитивистики, этики и права, ставят под сомнение незыблемые ранее постулаты «натурализма»: человек – исключительный обладатель разума и культуры, только человек – субъект морального поступка (и, соответственно, объект моральной оценки), только человек – субъект права. «Меня, – пишет автор, – интересует, каким образом эти теории подмывают фундамент современной натуралистической онтологии» (с. 250).

Четвертая «онтологическая» модель – «аналогизм» – так описывается самим автором: «Внутренние и физические свойства каждого существа состоят здесь из множества составляющих, которые подвижны, и часть которых находится вне тела; их нестабильное конъюнктивное единство порождает непрерывный поток сингулярностей» (с. 295). Все это цветущее многообразие может быть упорядочено только при помощи аналогий. На их основании носители выстраивают грандиоз-

ные системы, собирающие воедино растекающиеся сингулярности. Китайская «Книга перемен», неоплатонические иерархии, индуистские пантеоны – все это образцы аналогического видения реальности.

Каждая «онтология» задает пределы вариаций в конструировании и интерпретации социальной реальности, поэтому антропологическая теория Ф. Дескола претендует на то, чтобы прогнозировать поведение человека или сообщества. «Анимизм» характеризуется пансоциологизмом, анимист видит те же отношения, что и в его сообществе, в мире животных, растений и даже неживых предметов. Для него весь мир пронизан правилами общественной жизни. Таким воззрением объясняется бытование среди анимистических народов каннибализма. Идентичность субъекта или социальной группы включает в себя ракурс, в котором другой видит его или ее. Но речь идет, подчеркивает Ф. Дескола, не о привычной нам и универсальной комбинации самоидентичности и видении себя «глазами другого человека». В анимизме происходит «полная идентификация с точкой зрения другого». И механизмом этой идентификации выступает каннибализм. Как пишет сам Ф. Дескола, характеризуя анимистическую позицию: «... именно тот, кого я ем, определяет того, кем я являюсь» (с. 332).

«Натуралистическая онтология» четко отделяет социальный мир людей от нечеловеческого мира, в котором не усматривается признаков социальности. Хотя современные этологи пытаются преодолеть эту установку, публикуя труды о социальной организации животных (правда, никому не приходит в голову основать нечто вроде фитосоциологии или литосоциологии), тем не менее формула Ф. Бэкона «Со зверями не может быть соглашений» остается основополагающей для мировоззрения современного «натуралиста».

«Тотемизм» в видении общественных отношений близок «анимизму» и даже занимает более радикальную позицию: социальностью пронизан весь мир, социальность проходит поверх границы между человеческим и нечеловеческим мирами. Это неудивительно, т. к. эта граница вообще не входит в картину мира «тотемистов». Эта позиция выражается в том, что тотемические сообщества состоят из представителей разных видов. Если для анимиста животные, растения, вещи тоже живут общественной жизнью, то для «тотемиста» животные, растения, вещи являются членами «нашего» общества.

«Аналогизм» погружает общество в систему изоморфных структур. Хотя общество здесь – исключительно достояние человека, его структура соответствует несоциальным структурам космоса, мифа и т.п. А это означает, что общество сегментируется в соответствии с устройством космоса, т. е. подчиняется не внутренней логике социальных дестрибуций, а внешней логике онтологических демаркаций. Иными словами, «аналогист» не распознает общества как особого онтологического региона (подобно «натуралисту»), он распознает космические структуры, которые определяют характер его отношений с другими людьми, в равной мере эти же структуры определяют иные области жизни. Общественная жизнь растворяется в космической, общественная иерархия теряется в космической.

Каждая из четырех «онтологий» порождает в сознании их носителей соответствующие им эпистемологические проблемы. Для «анимизма» и «натурализма» – это проблема физической и духовной инаковости, поэтому и анимистические, и натуралистические народы стремятся к теоретическому и практическому преодолению этих различий или, по крайней мере, к их объяснению. Канибализм и мифы о превращениях – способ анимистов справиться с внешними различиями. Коммуникация между существами, различающимися телесно (напомним, что анимисты отрицают внутренние различия между существами и вещами – все они обладают душой, чувствуют, думают, страдают, радуются), осуществляется путем обмена телами в трофических сетях. В этом мире каждый ест и будет съеден. Поглотить – значит избавиться от различий. Ту же функцию, по мысли Ф. Дескола, выполняют ритуальные отделения частей тела (например, скальпирование): отделяется то, что отличает. Эпистемологическая проблематика «натурализма» обратная: как быть с различием внутренних миров. Религиозные войны, философские споры, идеологические баталии – не что иное, как попытка исключить различия. Искусство, мистика, наука – попытка построить единый духовный мир поверх различий.

Для того чтобы сблизить типологию культур по идентификационным «онтологиям» с реальным культурным многообразием, Ф. Дескола вводит для характеристики поведения представителей разных сообществ понятие модуса отношения. Он разграничивает шесть модусов, распределяя их по двум группам. К

группе реверсивных (обоюдных) отношений автор относит обмен, захват (хищничество) и дар. К группе необратимых (однонаправленных) отношений – производство, кровительство, трансляцию. Модусам отношений уделено в книге значительно меньше места, чем идентифицирующим «онтологиям». Автор создает набросок закономерностей, связывающих четыре «онтологии» с шестью «модусами отношений». В этом наброске показано, что анимистическая «онтология» благоприятствует отношениям обмена, дара и захвата, но при этом маргинализирует производство, кровительство и трансляцию. «Натурализм», напротив, стимулирует производство, кровительство и трансляцию.

Ф. Дескола отказывается от задачи описания всех 24 фигур, образуемых «онтологиями» и «отношениями», намечает перспективы дальнейшего исследования в поисках универсальности, «которая была бы открыта для всех составляющих этого мира и уважительно относилась к особенностям его обитателей».

**Н. В. ДУЛИНА**  
(Волгоград)

### **СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ЮГА РОССИИ КАК «КУЛЬТУРНОЕ ПОГРАНИЧЬЕ»**

Слова, вынесенные в название данного материала, полностью совпадают с названием одного из докладов, представленных на пленарном заседании региональной научно-практической конференции «Социокультурное пространство Юга России: межнациональное и межконфессиональное взаимодействие», которая прошла на базе Волгоградского государственного технического университета (ВолгГТУ) 11 апреля 2014 г. С этой темой выступил д-р филос. наук, проф., зав. каф. философии и культурологии Калмыцкого государственного университета В.Н. Бадмаев. Действительно, «культурное пограничье» в силу исторически сложившихся условий (ведь не случайно эту территорию называют «перекрестком цивилизаций») пронизывает все социокультурное пространство нашего региона, вызывая явление социальной диффузии во всех направлениях этого пространства.