

УДК 128:004

MEDIA MAN: ВИРТУАЛЬНАЯ ИНТЕРМЕДИЯ ВЕЧНОЙ ЖИЗНИ

Гринева М.В.

В статье исследуется трансформация отношений "Я" и "Другого" в условиях реализации "вечной жизни" в медиасфере. Выдвигается гипотеза о том, что утрата атрибута конечности существования, который фиксируется присутствием «Другого», лишает человека смысложизненных ориентиров, способности к саморефлексии и возможности интерсубъективного опыта. Дается обоснование необходимости смерти человека в конструировании собственной жизни.

Ключевые слова: "вечная жизнь", смерть, тело, медиа, "Я", "Другой".

Откуда смерть? Откуда бессмертие?
Кто его окутал одеждой?
Кто угодовал ему век?
Кто силу ему даровал?
«Атхарваведа» [1, с. 86]

Предметом исследования является медиасфера как новая среда обитания человека, в которой происходит формирование феномена «media man».

Цель исследования – определить релевантность реализации идеи вечной жизни смыслу существования человека.

Потребность в философском осмыслении инклюзивности человека в виртуальное пространство, обусловлена редукцией ценности жизни в реальном мире. Симулятивно-игровые характеристики медиасферы лишают человека способности идентифицировать границу между жизнью и смертью. Это провоцирует безответственное поведение, которое постоянно стимулируется экономически выгодными, модными стереотипами, не позволяющими преодолеть человеку инфантильную стадию развития.

Существование виртуальной реальности является предпосылкой генезиса феномена «media man». Процесс генезиса включает в себя две предельные координаты бытия человека: жизнь и смерть. Пространство виртуальной интермедии является качественно новой сферой обитания человека. В ней реализуются все человеческие фантазмы, в частности происходит конструирование

вечной жизни. Но какова ценность этого процесса, если человеческое существо, теряя атрибут конечности существования, превращается в изменчивый информационный поток без возможности самоидентификации?

Для понимания идеи вечной жизни необходимо выявить интерпретации телесности в историко-философском дискурсе, который существенно отличается от профанного. Идея вечной жизни обусловлена страхом перед несовершенством собственной плоти. Во времена Эллады человеческое тело являлось предметом поклонения, заботы и познания. Такое отношение обусловлено проекцией соразмерного, упорядоченного, красивого космоса на феномен человека. Термин античности «калокагатия» [10, с. 199], отражающий зависимость красоты от добродетели, акцентирует внимание на этическом модуле эстетики тела.

Понимание красоты в современном мире решительно не совпадает с античной взаимообусловленностью красоты и добродетели. Манифестация молодого тела в медийной сфере XX века осуществляется при условии маргинализации людей пожилого возраста. Культура «eternalkids» [17, с. 26], вечных детей, демонстрируя инфантильность и желание телесных удовольствий, пытается избежать смерти. Такое поведение становится причиной безответственного отношения к ценности собственной жизни.

Античный проект борьбы со смертью имел в своем основании духовные упражнения, позволявшие достигнуть независимого состояния от необходимости умирания и старения. Согласно Эпиктету, абсурдно привязываться к материальному миру: «когда обнимаешь своего ребенка, брата, друга, то говори себе, что ты обнимаешь нечто такое, что должно умереть, что дано тебе только на время. Виноград спеет только осенью, и смешно желать, чтобы он рос и созрел и зимою, и весною, и летом» [12, с. 216]. Правильным считалось заботиться о тех вещах, которые зависят от твоих собственных усилий, а то что предопределено природой или Богом, не должно быть предметом переживаний.

Достижение лучшей жизни, с точки зрения Марка Аврелия, обеспечивается при таких состояниях души: «если человек безразличен к вещам безразличным» [см.: 8, с. 63], когда легко «представлять себе насчет подливки или другой пищи такого рода, что это рыбий труп, а то — труп птицы или свиньи; а что фалернское, опять же, виноградная жижа, а тога, окаймленная пурпуром, — овечьи волосы, вымазанные в крови ракушки» [8, с. 30]. Это правило должно применять повсеместно, во всех случаях жизни, чтобы не оказаться под влиянием ложных мнений и стереотипов.

Философская аскеза, изложенная Сенекой, не сводима к христианскому тотальному отказу от плоти, имеющему цель обрести вечную жизнь. Она предполагала упражнение в размышление о смерти (*melete thanatou*), которое позволяло человеку понять ценность жизни перед лицом смерти, которая вот-вот случится: «смерть покажет, чего я достиг, ей я и поверю. Без робости готовлюсь я к тому дню, когда придется ... держать ответ перед самим собой: только ли слова мои были отважны или также и чувства ... Подоспел конец — тогда и станет ясно, что ты успел» [14, с. 72-73]. Размышление о смерти задает матрицу поведения и высокую степень ответственности перед самим собой [18, с. 525]. Философская

мысль, и Марка Аврелия и Сенеки, направлена на обретение свободы от ложных представлений. Дистанция между смертью и жизнью оказывается одновременно важной дистанцией пути самоосуществления человека.

В Средние века человеческая плоть интерпретировалась двояким образом: с одной стороны, посредством идеи первородного греха, а с другой, идея воплощения Христа в теле ради спасения от грехов. Такое противопоставление моделировало два образа жизни: аскетичного отказа от тела и безудержного карнавала. О чем явно свидетельствует, например, полотно П. Брейгеля «Битва масленицы и поста» (1559). Эта ситуация позволяет ввести понятие «Другого». Потому что «Другой» имплицитно мое тело, которое можно использовать для наслаждения или усмирения. Подтверждением чему является телесность слёз, которая была истолкована как подражание плачущему Иисусу, воплотившемуся в человека. Дар слёз, таким образом, становится и даром «Другого», и средством сообщения между божественным и человеческим. Именно «Другой» в образе Бога табуирует кровь и сперму, смех и слезы, наготу и одежду [6, с. 30]. Тем самым реальная жизнь является только пропедевтикой вечного существования. Переживание смерти всегда обусловлено присутствием «Другого», будь то космос, трансцендентная сущность, другой человек или отношение к себе, как к «Другому». Посредством ритуала «Другой» не только получает необходимую компенсацию через эмфатическую практику, но и репрезентует степень самоосуществления человека. Не кроется ли тогда решение проблемы смерти в устранении «Другого»?

В реальном измерении концепт «Другого» получает коннотативные значения, обусловленные социокультурной сферой и опытом конкретного индивида. Интерсубъективный опыт задает предел бытия человека в реальном мире. Следовательно, «Я» и «Другой» взаимообусловлены на духовном уровне, где осуществляется возможность со-причастности, и на телесном уровне непосредственного контакта с помощью органов чувств. Философский дискурс «Другого» фиксирует модус существования человеческого «Я»: ведь «ради него» и благодаря «ему», человек оказывается способен совершить поступок. Таким образом, «Я» и «Другой» устанавливают свое местоположение в Универсуме.

Отношение между «Я» и «Другим» является предметом рефлексии, которую мы можем проследить в истории философии. Классическая философия имеет своей целью преодолеть отчужденность субъекта в социальном и физическом измерении через процедуру отождествления. Предполагается, что именно тождественность (устанавливаемая в отношениях человека и космоса, человека и Бога, человека с самим собой, его мышления и бытия, человека и «Другого») должна решить проблему смысла существования.

Экзистенциально-феноменологическая традиция XX века осуществляла идентификацию «Другого» через телесные коннотации. Феноменологическая редукция исключила сам факт очевидной данности «Другого». Это позволило обратиться к интенциональности сознания, способного к со-восприятию опыта «Другого» в жизненном мире. «Другой» – это, согласно М. Хайдеггеру, безличная характеристика социума: «не этот и не тот, не сам человек и не некоторые, и не сумма всех» [19, с.126]. Из этого следует упрощение организации социальных

отношений через заботу и ожидаемость поведенческих реакций, переживание смерти и своего бытия заодно со всеми людьми. Э. Гуссерль, развивая идею интенциональности, стремится постигнуть опыт «Другого» по аналогии с опытом собственного тела [4, с. 189]. М. Мерло-Понти устанавливает взаимосвязь «Я» и «Другого» через «универсальную плоть» [9, с. 199-204], данную в языковом дискурсе, который обеспечивает понимание. Во всей наготе собственного существования «Я» предстает под взглядом «Другого» у Сартра [12, с. 274]. В условиях бесконечной игры взглядов, неудовлетворенных желаний, и чувства стыда, «Другой» пересекает границы личного универсума.

Отношения «Я» и «Другого», таким образом, приобретают имплицитный характер. Это отражает древний символ уробороса: змея, кусающая собственный хвост, означает бесконечную цикличность жизни и смерти. Но человеческий «голод на бессмертие», как коммуникация между поколениями, согласно М. Унамуно [15, с. 70], включает еще и эгоистичное желание сохранения собственной плоти. Подтверждением данного тезиса являются и современные медийные технологические инновации.

Виртуальное пространство «интермедии» исключает все ограничения, связанные со смертностью тела, тем самым конструируя качественно новое явление «media man». Сетевое измерение имеет, по Ф. Уэбстеру, атрибут вневременности, деконструируя ритм естественной жизни [16, с. 144]. Лишь ценой собственного тела человек обрекает себя на вечное настоящее мгновенной коммуникации.

Интермедийное пространство элиминирует «Другого», создавая для субъекта зону комфорта и «великого здоровья», о котором упоминает Ж. Делёз [5, с. 397]. Это связано в первую очередь с особенностью новой среды обитания, которая лишена тела и его продолжения в реальном мире: одежды и жилища, на что указывает Г. Маклюэн [7, с. 136]. Предметом его исследования становятся стадии цивилизации. Принципиальная разница заключена в организации пространственной архитектуры. В бесписьменной культуре человек племени постоянно воспроизводит космос и свою включенность в его ритмы. Современный цивилизованный человек стремится к ограничению пространства, линейности, к функциональной распределенности и специализации чувств. В архитектуре это выражается в переходе от круглой формы к квадратной, от тактильного пространства к визуальному. Человек квадратов, конечно, «утрачивает склонность принимать свое тело как модель мира и видеть в своем доме — как и в любом другом средстве коммуникации — ритуальное расширение своего тела» [7, с. 140].

Внутреннее пространство традиционного семейного дома является предметом семиозиса. Оно коннотирует соматическую и социальную организацию: «главная функция мебели и прочих вещей — воплощать в себе отношения между людьми, заселять пространство, где они живут, то есть быть одушевленными» [2, с. 19]. Антропоморфное со-присутствие людей и вещей в доме закрепляет в памяти образ родного дома, остающегося смысловым ориентиром на протяжении жизни.

Перемены в социальных отношениях и факторы технического прогресса влияют на организацию жилой среды человека. Новые моральные ценности (сексуальная свобода, гендерная мобильность), либерализм и техническая

серийность (стимуляция потребления продуктов технического прогресса), подрывают стабильность традиционного уклада жизни, уступая место спонтанности, мобильности, десекуализации (утрата интимности и ценностного отношения к сексу через его брендирование). Вещи более не наделяются «душой», и не наделяют нас более своим символическим «присутствием» (трансформация материала от природного к синтетическому). Наше отношение к ним делается объективным и сводится к эффективности размещения и комбинаторной игре функций. В современной архитектуре комнаты выходят за рамки стен и обладают подвижной структурой. Зеркало перестает быть символическим объектом интимной завершенности дома и средством идентификации. Окно, утратив признак быть источником света, позволяет теперь ввести весь мир в рамки «домашнего мирка как зрелище» [2, с. 50]. Новая среда обитания лишается и такого важного предмета, как часы. Сам факт измерения времени действует успокоительно. Причина этого в том, что помещение уподобляется внутренности тела и дает возможность пережить длительность собственной жизни [2, с. 28]. Совершенствование медийных технологий способствуют созданию коллективного проекта жилища без стен и сознания без стен. Интермедийное пространство становится пропедевтикой бытия *media man*.

В безреферентном пространстве виртуального мира действует, согласно Ж. Бодрийяру, дигитальный тип отношений, по принципу «минимум реальности и максимум симуляции» [3, с. 268]. Эти отношения лишены телесных коннотаций и половой идентификации. Тем самым деконструируются многовековые ритуализированные и табуированные поведенческие акты человека. Симуляционные игры противопоставлены жизненному миру. Их основой является мода как перверсивный модус обладания вещью. Перверсивность в данном контексте, согласно Ж. Бодрийяру, заключается в дискретном и фетишизированном восприятии: «эта женщина — уже не женщина, а лоно, грудь, живот, бедра, голос или лицо, что-то одно в особенности» [2, с. 47]. В этих условиях виртуального мира возникает визуальная культура потребления, обеспеченная сохраненной физической энергией человека. Объектом потребления становится «Другой», но уже не нарушающий человеческое бытие требованием понимания, или со-причастности. Преодолев стадии игры и закона, ритуала и организации вселенной, *media man* осваивает бесконечные возможности комбинации моделей. Следовательно, *media man* сконцентрирован на коллекционировании визуальных медиа-моделей, не несущих угрозы его физически несовершенному телу.

Отсутствие перцептивное-эстетического опыта ведет к исчезновению игры соблазна. Новые визуальные ценности манифестируют вечную молодость тела, играя на съедобности, сексуальности, анонимности. Примером можно считать образы *mascho*, «Лолиты», героев японского аниме. Ролевые сексуальные игры воплощают все фантазмы, но лишены радости и творческого потенциала тактильной наготы. Инкорпорация *media man* в сетевое пространство осуществляется с помощью игрового принципа преодоления реальности. Игра стала мягким наркотиком [3, с. 275] с сомнамбулической эйфорией от возможности манипулирования «Другим». Тотальная доступность обнаженности лишена магии,

тайны, очарования, аффекта — того много, что составляет практику соблазна. Интермедия способна производить фантазии по экономически выгодному сценарию, создавая потребителю зону комфорта, бесплодности и безопасности. Данный принцип действует и в социально-политическом сегменте виртуальной реальности, где порождены образы мигранта, школьника-террориста, вегетарианца, фитнес-иконы, геймера. Эти типовые модели задают матрицу дигитального поведения media map.

Концепт же «Другого» в сетевом пространстве обретает новое интенциональное значение симулякра, «пустышки». Media map лишается возможности быть идентифицированным симулятивным «Другим», что ведет не только к десексуализации существования, но и к духовной инволюции.

Утрачивая контакт с реальным «Другим», media map впадает в состояние инфантильной недифференцированности между инстинктами жизни и смерти. Согласно Э. Нойманну, на данной стадии действует архетип «уробороса». Данный символ, трактуется Нойманном в контексте развития человеческого сознания. В этом случае «уроборос» — это референция райской целостности: «все его потребности легко удовлетворяются великим кормильцем — таково это раннее, блаженное состояние» [11, с. 22-26]. Уроборческое состояние не способно выделить собственное «Я» в структуре реальности, оно поедает, убивает и оплодотворяет самого себя, — уроборос представляет собой универсальное, коллективное, пассивное и безответственное существование в материнском лоне. Выход из данной стадии закономерно предполагает осознание границ собственного тела и того, что такое «не-Я». Медийная сфера, однако, лишена не только временных и пространственных границ, но и «Другого», необходимого для признания человеком самого себя. Следовательно, стадия уробороса для media map непреодолима.

Вывод. Реализация идеи вечной жизни в виртуальном пространстве, таким образом, отягощена негативными признаками. Media map, включенный в интермедийные отношения, характеризуется, в первую очередь, отсутствием ценностного отношения к жизни, неспособностью к саморефлексии, безответственностью поведения, инфантильностью и асоциальностью. Как следствие, существование подчинено деструктивной игре симулякров. Во-вторых, происходит трансформация концепта «Другого», его редуцирование до коррелята фантазий и элемента экономического сценария. В результате, media map не может осуществить самоидентификацию и быть со-причастным в духовном измерении своего бытия «Другому». Исключение атрибута телесности ведет к эмоциональной деградации, ведь только в реальной жизни справедливо то, что: «мы никогда не плачем только о себе» [17, с. 46]. Интермедийная элиминация витальности и духовности, проектируя вечную жизнь, лишает человека возможности достойного самоосуществления и способности к рефлексии, что является возможным только в со-присутствии с «Другим» .

Список литературы

1. Атхарваведа (Шаунака). Перевод и комментарий Т.Я. Елизаренковой. – Т. 2. – М.: Вост. Лит., 2007. – 293 с.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: Рудомино, 2001. – 96 с.
3. Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000. – 321 с.
4. Гуссерль Э. Картезианские медитации. – М.: Академический Проект, 2010. – 229 с.
5. Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Академический Проект, 2011. – 472 с.
6. Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века. – М.: Текст, 2008. – 189 с.
7. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. – М.: Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.
8. Марк Аврелий Антонин. Размышления. – СПб.: Наука, 1993. – 248 с.
9. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. – Мн.: Логвинов, 2006. – 400 с.
10. Новая философская энциклопедия. – Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – 634 с.
11. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. – М.: Рефл-бук, 1998. – 462 с.
12. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – 463 с.
13. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
14. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию; Трагедии. – М.: Худож. лит., 1986. – 543 с.
15. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – К.: Символ, 1996. – 416 с.
16. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 400 с.
17. Уэльбек М. Возможность острова. – СПб.: Азбука, 2015. – 384 с.
18. Фуко М. Герменевтика субъекта. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
19. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: AdMarginem, 1997. – 451 с.

Grineva M. Media man: Virtual Intermedia of an Eternal Life // Scientific Notes of Crimea Federal V.I. Vernadsky University. Philosophy. Political science. Culturology. – 2015. – Vol. 1 (67). – № 1. – P. 38-45.

The article investigates the transformation of the relationship of "I" and "Other" in the conditions of implementation of the "eternal life" in the media. Mediasphere gives an ability to run out from risks connected with the death of a body. This leads to the modern man design the idea of permanent life. A hypothesis is proposed that the absence of an attribute finiteness deprives a person of the meaning of life and intersubjective experience. This is the reason of the formation of a new phenomenon of «media man». Research identifies the relevance of idea eternal life to a sense of human being. It also explains the rationale of the required value of a person's death in the construction of his own life.

Keywords: eternal life, the death, the body, the media, "I", "Other".

References

1. The Atharva Veda (Saunaka). Translation and Commentary by T. Ya. Elizarenkova. – Vol. 2. – M.: Eastern. Lit., 2007. – 293 p.
2. Baudrillard J. System of Things. – M.: Rudomino, 2001. – 96 p.
3. Baudrillard J. The Temptation. – M.: Ad Marginem, 2000. – 321 p.
4. Husserl E. Cartesian Meditation. – M.: Academic Project, 2010. – 229 p.
5. Deleuze G. Logic of Sense. – M.: Academic Project, 2011. – 472 p.
6. Le Goff J., N. Tryuonю History of the Body in the Middle Ages. – M.: Text, 2008. – 189 p.
7. McLuhan G.M. Understanding Media: The Outer Expansion of Man. – M.: Zhukovsky: "Canon-press-C", "Kuchkovo field", 2003. – 464 p.
8. Marcus Aurelius Antoninus. Reflections. – SPb.: Nauka, 1993. – 248 p.
9. Merleau-Ponty M. Visible and Invisible. – Mn.: Logvinov, 2006. – 400 p.
10. The New Encyclopedia of Philosophy. – Vol. 2. – M.: Thought, 2010. – 634 p.

11. Neumann E. Origin and Development of Consciousness. – M.: Refl-book, 1998. – 462 p.
12. Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius. – M.: Republic, 1995. – 463 p.
13. Sartre J.P. Being and Nothingness: the Experience of the Phenomenological Ontology. – M.: Republic, 2000. – 639 p.
14. Seneca L.A. Moral Letters to Lutsiliyu; Tragedies. – M.: artist. Lighted., 1986. – 543 p.
15. Unamuno M. The Tragic Sense of Life. – K.: Symbol, 1996. – 416 p.
16. Webster F. Theories of the Information Society. – M.: Aspect Press, 2004. – 400 p.
17. Welbeck M. Possibility of an Island. – SPb.: Azbuka, 2015. – 384 p.
18. Foucault M. Hermeneutics of the Subject. – SPb.: Science, 2007. – 677 p.
19. Heidegger M. Being and Time. – M.: Ad Marginem, 1997. – 451 c.