

Д.В. Майборода
(Минск, Беларусь)

АВАТАР МЕЧТЫ (ЦЕННОСТЬ НАДЕЖДЫ В ОБЩЕСТВЕ ФУТУРШОКА)

Современное общество можно назвать обществом мечты, но при этом сама по себе мечта характеризуется острой теоретической недостаточностью. Недостаточная теоретизированность характеризует и стоящую за ней надежду, фундаментальную ценность западно-европейского развития. В определенном смысле причины этого таятся в представлении о сокровенности надежды как основы личности и в образе неуловимости и несерьезности мечты. Но помимо этого в отказе от проблематизации надежды выражается и то, что выражаемое надеждой отношение к будущему и сама природа желания в современной культуре хаотичны и амбивалентны. Сочетая футуризм и футуршок, идеи прогресса и «конца истории», оптимизм и цинизм, современный человек избегает рефлексии парадоксальности своей мечты. Поскольку такое состояние надежды образовалось в результате длительной динамики ее позиционирования как культурной ценности, для его понимания важно начать с экспликации ее истории.

Надежда предстает существенной ценностью далеко не во всех культурах. Значительному числу мифологических культур свойственна идея «золотого века», культ прошлого, в свете которого человек уповал не на будущее, а на повторение прошлого, подчиняя продуктивную фантазию репродуктивной. К тому же в большинстве случаев имела место не активная, но пассивная надежда, чаяние, что все само собой каким-то образом вернется к совершенному истоку. Поиск нового представал даже в негативном свете как соблазн, нарушающий сложившуюся гармонию как в отношении к отдельному человеку, так и к обществу в целом. Неоднозначность мифологического образа надежды проявляется в античном мифе о ящике Пандоры. Обманчивая надежда содержалась на самом дне открытого из любопытства Пандорой пифоса, полного бед и пороков, что представлялось божественной карой людям за

похищение огня. В античной культуре, лишенной позитивного образа будущего, надежда представляла иллюзией, толкающей на сизифовы усилия. Ницше впоследствии, интерпретируя этот миф, выразил это словами, что надежда – «худшее из зол, ибо удлиняет мучения людей» [9, 281]. Впрочем, по ту сторону ницшеанского радикализма, надежда все же и в античной культуре представляла как помогающая человеку переносить тяготы жизни.

Позитивный образ надежды все ярче проявлялся в связи с развитием религиозных представлений, и прежде всего – под влиянием идеи воздаяния за праведность. Практически во всех мифологических культурах предполагалось, что правильное поведение дает человеку обоснованную надежду на божественное благословение посюсторонней жизни. Соблюдение культа, избегание пороков и добрые дела способствуют плодородию жен, земли и скота, здоровью, расположению других людей и удаче в делах. Особый случай представляют культуры, в которых были приняты представления о метемпсихозе, тут надежда выходила уже за пределы посюсторонней жизни, касаясь облагораживания перерождений и счастливой судьбы. Среди всех этих культур выделяется египетская, содержащая уникальную идею телесного воскрешения после смерти с божественным судом над свершенными делами. Именно на этой основе сформировалось христианское представление о надежда как фундаментальной культурной ценности.

В тесной связи с ценностями веры и любви надежда наделяется в христианстве безусловно позитивным характером как в смысле эмоциональной привлекательности, так и в плане ценностной легитимности. Ценность надежды связана с приданием будущему черт идеальности, поскольку грядущее божественное владычество на земле не только преодолевает зло и несправедливость прошлого и настоящего, но и придает смысл страданиям, претерпеваемым ради будущего в посюсторонней жизни. Будущее – благо, а не зло, потому что в нем – не смерть, а воскресение. При этом представление о «Царстве Божьем» на земле и телесном воскресении сложно пересекается с идеей райского блаженства в мире потустороннем, в чем проявляется

таинственность объекта надежды как ее важнейшая черта, связанная с представлениями о чуде и божественном даре. Надеждой человек устремлен к чуду, к изменению порядка природы, ибо именно в нем он может достигнуть реализации своего самого амбициозного желания – преодоления ограниченности во времени, бессмертия. Но поскольку чудо выходит за пределы человеческих опыта и логики, объект надежды всегда скрыт от человеческого познания: «надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться?» (Рим. 8: 24). Будущее предстает еще более таинственным в свете христианской идеи божественного дара, превышении награды за праведность. Лишь своими делами человек неможен достичь спасения, но, приобщаясь своей верой божественной любви, он обретает награду сверх его заслуг и ожиданий. Идея чудесного дара божественной любви оставляет человеку надежду, даже если он в своей жизни не следует всем божественным предписаниям, но искренне верит и надеется.

Христианское представление о надежде стало основой для всех ее последующих трансформаций в европейской истории. Первоначальные смещения в трактовке надежды были связаны с конкретизацией объекта надежды, секуляризацией и индивидуализацией надежды. Конкретизация представлений о будущем – процесс, характеризующий последующую историю религиозной мысли христианства и иудаизма. Образы грядущего благого мира становятся все более определенными, иногда даже приобретая чрезвычайно чувственный вид. Ярким примером этой тенденции предстает технология подготовки фидаинов, введенная Ибн Саббахом, в рамках которой искусственно воссоздавались представления о райском воздаянии мученикам веры. В целом чувственность мусульманского образа райского блаженства выступала одной из важных причин быстрого распространения ислама. В христианстве позднего Средневековья и Возрождения такая чувственность характеризует упование на возмездие грешникам за зло, что проявилось в разнообразных образах ада и чистилища.

Приобретение объектом надежды все более определенного характера постепенно начало накладываться на

секуляризацию, в рамках чего сформировалась утопическая традиция, представлявшая достижение совершенного состояния общества продуктом человеческой деятельности. При этом представление, что путь к идеалу будущего лежит через совершенствование разума, способствовало исключению из надежды всего таинственного и неуловимого. Такая редукция к рассудочному порядку, по выражению Э. Левинаса, вызывает «короткое замыкание» в сознании, приводящее к «ночи мечты» [7, 324]. Тем самым мечта не воплощает многих важных сторон надежды, вытесняемых из сферы «естественного света» разума, причем даже из религии, искусства и повседневности, поскольку они легитимируются в новоевропейской культуре как раз через рационализацию. Утопическая традиция, формируясь в рационализированном искусстве, в отличие от подобных платоновских проектов, направлена не на идеальное воспроизведение прошлого, а на реальное формирование принципиально нового общества. Позитивный образ конкретного будущего, создаваемого человеком, с ускорением научно-технического прогресса стал определять все сферы культуры от политики (социализм, коммунизм, национализм и пр.) до искусства (футуризм, конструктивизм, социалистический реализм и т.д.), превратившись в важнейшую движущую силу социального развития. Во многом благодаря этому начала формироваться новая тенденция – индивидуализация надежды.

Индивидуализм, сформировавшийся на основе идеи Реформации о прямом, не опосредованном другими (в т.ч. церковью) контакте человека с Богом, способствовал укоренению представления, что надежда у каждого – своя, поскольку она связана с неповторимостью его личности и жизни. Индивидуальная надежда обретает смысл через связь со свободой личности, поскольку каждый вправе добиваться своей мечты, если она не препятствует свободе другого делать то же. На этой идее возникла либеральная утопия – образ идеального государства, общий интерес в котором создается спонтанным соответствием частных, а рациональный эгоизм выливается в альтруизм. Поскольку такая идея была принята в качестве основы идеологии Соединенных Штатов Америки, она приобрела черты «американской мечты», мечты о том, что

именно в этой стране можно реализовать свои мечты тем, кто по разным причинам не смог сделать это в других странах. «Новый свет», и до того слывший предметом надежд многих выходцев из «Старого света», формально закрепил свой статус универсального средоточия мечтаний, что и предопределило его дальнейшую судьбу. Индивидуальная надежда, став общественным идеалом, постепенно стала поглощать все прочие социальные утопии как частные случаи или переигрывать их в политическом противостоянии. Надежда как сугубо личное дело, субъективное как на уровне акта, так и на уровне содержания, стала восприниматься как основная норма для всякого человека и фундаментальная ценность для всего сообщества. Важная для самосознания и социализации личности, индивидуальная мечта задает место всем прочим ценностям как для конкретного человека, так и для сообщества в целом, подчиняясь по значению лишь свободе.

Конкретизация, секуляризация и индивидуализация, определившие статус надежды в классической и современной культурах, способствовали формированию новой линии смещений, определяющих современное представление о мечте – эстетизации, технизации и отчуждению мечты. Эстетизм, проявлявшийся в отношении надежды и ранее, с развитием искусства выливается в нарастающий разрыв мечты и реальности. В эстетическом смысле надежда оказывается зависимой от воображения как новой «универсальной метафизической ценности» [6, 623]. Эстетизация мечты маркирует ее как чисто художественный феномен вплоть до идеи, что всякая реализация мечты – ее утрата. На первый план вновь выходит компенсаторная функция надежды, но в парадоксальной форме, поскольку возмещение травм реальности происходит за счет порождения новых. Суперцелью бегства от реального мира в мир фантазии является абсолютизация последнего, что впоследствии сыграет важную роль в складывании идеи виртуальной реальности. В романтизме и авангардизме надежда ценна именно в том, что она порывает связь человека с реальным миром, уводя его в глубины собственных переживаний. Особенно под влиянием индивидуализма мечта становится выражением лишь

субъективного мира личности, а потому она постепенно вытесняется из философии и науки. Кантовская попытка реабилитации надежды на том основании, что она фундирует собой мораль и религию, поскольку «приводит в конце концов к заключению, что нечто (определяющее конечную возможную цель) существует, потому что чему-то надлежит произойти» [5, 793] теряется в осуждении беспочвенных надежд и призрачных мечтаний. На этом фоне особое звучание эстетизации мечты придает ее технизация.

В свете научно-технической революции мечта стала основным элементом технологий развлечения, продуктом различных «фабрик грез» и массового потребления. В условиях культуриндустрии мечты производятся как безличные штампы, которым свойственны примитивный гедонизм и эффективная манипулятивность. Такая технизация способствовала постепенному отмиранию традиционных способов конституирования будущего, заменяя их компетентностью в потреблении серийных образов. Предельно четко конкретизированная мечта с утерянной связью с реальным стала все более восприниматься как скучный и скудный образец в противовес захватывающей и многообразной картине человеческих несовершенств. В поиске инноваций в социальном устройстве и эстетике искусство все чаще стало предлагать мечты о незаконном и безобразном, придавая надежде все более негативный образ. На этом фоне интеллектуалы в попытке удержания своей элитарности по отношению к разрастающемуся универсуму масс-культуры все чаще стали придерживаться позиции радикального ниспровержения надежды. Этому способствовал и кризис утопии.

Развитие техники позволило реализовать различные проекты социального устройства, однако, вместо обещанного совершенного общества такая реализация привела к пугающим последствиям, в результате чего господство утопий сменилось демократией антиутопий. Чем более техника трансформировала представления о будущем, тем более бесчеловечным представляло оно перед человеком. В определенный момент мечты о росте духовности, гуманизации и моральности в грядущем обществе сменились осознанием, что этими мечтами

нужно расплатиться для входа в будущее. Такое недоверие к будущему постепенно стало приводить к «недостатку утопических идей, вокруг которых можно организовать сопоставляемые картины предполагаемого будущего» [11, 382], а также к формированию идеологии «конца истории». Антиутопические же идеи в их разнообразных вариациях оставляют единственную возможность надежды – мечту на сохранение настоящего или воспроизведение минувшего. Надежда, что будущие поколения будут жить лучше, постепенно ушла в прошлое, заменяясь мечтой о повторении этого самого прошлого на фоне эсхатологических ожиданий экологического кризиса, восстания машин и ядерной войны. В условиях, когда «людей неотступно преследует мысль о том, что конец света возможен, и эта угроза живет рядом с нами; мы, люди, сможем увидеть ее воплощенной» (Мунье, 442), чудом предстает не финал времен, а их продолжение.

Низложение идеала общественного будущего первоначально привело к еще большему распространению идеи индивидуальной мечты, но по мере все большей технизации повседневной жизни кризис постепенно стал сказываться и на ней. Первоначально будучи инструментом удовлетворения человеческих нужд, постепенно техника становится их генератором, и технизация в конечном счете оборачивается дегуманизацией также и личности, порождая у человека даже мечту о смене своей природы, перерождении в кибернетическое устройство. Но и помимо этого радикального случая человек теряет себя в особой психической ситуации тотального удовлетворения. Мечта истощается отнюдь не потому, что могущество техники превосходит ограниченность человеческой фантазии. Это происходит потому, что мечта базируется на принципе реальности, и его ниспровержение не оставляет либидозного основания мечтать. Непосредственное удовлетворение желания снимает всякую нужду в его осознании и надежде на его исполнение. Недостижимость также делает мечту несущественной и в конечном счете приводит к отказу от нее. Для мечты важна трудность ее реализации не менее, чем ее принципиальная доступность. Будучи легко удовлетворимым, желание осознается как конкретная цель, будучи

неудовлетворимым – как бесплодная греза. Прагматизация фантазии столь же негативна, как и эстетизация: мечта исчезает. Умножая непосредственные удовольствия и переживания несбыточных надежд в условиях футуршока, человек отказывается ожидания любого будущего, кроме повторения настоящего. При этом поскольку «мечте о том, чтобы быть независимыми хозяевами собственных жизней, пришел конец, когда мы начали сознавать, что стали винтиками бюрокартической машины и нашими мыслями, чувствами и вкусами манипулируют правительство, индустрия и находящиеся под их контролем средства массовой информации» [13, 211] человек приходит к окончательной дезиндивидуации. Парадоксальность ситуации состоит в том, что мы более не верим в утопию благого общества, потому что мы слишком индивидуалистичны, но при этом не доверяем собственным мечтам, потому что лишены индивидуальности. Не полагаясь ни на себя, ни на других, современный человек окончательно отказывается от надежды.

Отчуждение надежды как культурной ценности, ставшее итогом этих процессов, означает, что человек перестает воспринимать ее как сущностно важную для себя и связанную со своей реальной жизнью. Отказ от надежды дополняет потерю себя потерей возможности себя. Подчиняя продуктивную фантазию репродуктивной, пользуясь чужими мечтами с надеждой стать другим, сознавая себя как композицию цитат и ссылок на опыт других, я, в конечном счете, оказываюсь неспособен различить себя от другого. Речь тут – не об особой форме интерсубъективности, и даже не о полифонии, но о шизофренической игре расщепленных поверхностей, фрагментированных образов. Потому современному человеку «необходима не ‘личность’ другого, а именно пространство как возможность диалектики желания, *нечаянности* наслаждения» [1, 463], а потому ему не нужна и собственная личность. Удовольствие от столкновения и расщепления знаков, образов и программ в тотальной эхокамере, тюрьме грез, замещает собой всякую надежду достижения реальности. Надежда, ранее выступавшая «как передовая сила, противостоящая манипулируемому страху и низведению до идеологически

употребимого страхового общества» [3, 360 – 361] уступает место тотальному нигилизму, цинизму и апатии. «Современный цинизм подает себя как то состояние сознания, которое наступает после наивных идеологий и их Просвещения» [10, 29], а потому он ниспровергает не только предшествующие ценности, но и надежду на обретение новых.

Тем не менее, в новых медиа данная ситуация не столь однозначна. Виртуальная реальность стала идеальным пространством замещения действительного мира и личности, настоящей универсальной семиосферой. Аватар как персональная представленность в ней воплощает в себе индивидуальную мечту, но лишь эстетизированную, мечту без надежды. Но в большей мере он выражает все же не личность, а предоставленную ей позицию в цифровой среде. А потому он – проявление, истощающее сущность; личина, устраняющая личность. Если рассматривать мечты как «наши психологические яйца, личинки или индивиды» [4, 304], то в аватаре они прорастают наилучшим образом – но лишь за счет абсорбции материнского организма. Случайность и изменчивость аватара универсализирует шизофренический опыт как пространство совмещения распадающихся систем значений и спонтанных новых их комбинаций. Это значит, что аватар в равной мере воплощает в себе чужие мечты, принятые мною за свои. Поскольку я оказываюсь неспособен мечтать, я производжу мечту как ризоматическое совмещение фрагментов предшествующей истории культуры, тем самым вливаясь в бесконечную игру виртуальности, поглощающей всякую индивидуальность (в т.ч. за счет обмена аватарами), ситуацию и вообще всякую определенность. Коллекционирование в произвольных таксонах – процесс потенциально бесконечный, что создает иллюзию пребывания в вечности, что было бы верным, если бы было возможным полностью перерасти в аватар. Но поскольку здесь имеет место не перерастание, а замещение, то речь идет о симулякре, в рамках которого несбыточность будущего просто декларируется.

В определенном смысле это способствует ренессансу мифологического сознания, связанному с инверсией надежды, переориентацией с будущего на прошлое и параллельной

«отменой времени». В отличие от мифологии архаических и древних культур, правда, современный виртуальный синкретизм универсален как раз за счет отказа от референции, агрегация различных культурных значений в единый поток осуществляется прежде всего за счет отказа от предположения о их реальной значимости. Это задает возможность бесконечного варьирования вне какой-либо общей структуры, обеспечивающей единый смысл. Мечта в этой тотальной информационной среде становится частной чертой случайного аватара, а поскольку всякий аватар относителен, то придерживаться какой-то определенной надежды имеет смысл, только если такая предвзятость предписывается конкретным позиционированием аватара. Напротив, в динамике принятия несравнимых аватаров содержится возможность объемного проецирования себя в виртуальность, а потому она предстает приоритетной по отношению к приверженности конкретному образу. По ту сторону личности имеет смысл придерживаться большого числа аватаров так же, как и по ту сторону надежды – агрегировать как можно более разных мечтаний. В этом монтаже я все же сохраняю надежду на смысл, который утаивается от меня, но все же придается общей матрицей событий, которая всегда остается для меня отсутствующей структурой. Подобно тому, как во всяком цинике есть надежда на правоту цинизма, в каждом аватаре все же сохраняется след мечты, его породившей, а значит и возможность реактуализации собственной личности. Это – слабая надежда, но, возможно, именно она удерживает нас живыми, поскольку «когда умирает надежда, то жизнь человека, по сути дела, подходит к концу» [12, 27].

В этой ситуации существуют три возможности дальнейшего позиционирования надежды. С одной стороны, возможна реактуализация одной из прежних ее программ в новом контексте, с другой – существует вероятность, что современная конфигурация мечты окажется столь же жизнеспособной, как прежние, и, наконец, допустимо ожидать формирования на ее основе принципиально иного образа надежды. История культуры представляет собой сложное эволюционное хитросплетение, в котором постоянно

задействуются ветви, казалось бы, обреченные на отмирание. Такое обновление прежних программ, задавая смысл культурной традиции, зачастую создает мощный потенциал для инноваций. В этом смысле черты кризиса современной духовной ситуации могут указывать как раз на начало такого обновления. Вторая возможность, позитивный смысл современной минимизации надежды, задействуется, если верно, что надежда была переоценена в европейской истории и такая переоценка исчерпала себя. Существует вероятность того, что кризис социальной утопии и индивидуальной мечты, рост неопределенности и виртуализация надежды возвращают ее на подлинное место, утерянное в результате стимулирования амбиций. И, наконец, возможно, что прямо сейчас складывается новый образ надежды, связанный, например, с виртуальной эволюцией, по отношению к которой человек значителен, по крайней мере, как ее генератор. Допустимо предполагать, что рост технологий позволит аватару стать действительным проявлением субъективности, поскольку он уже сегодня позволяет раскрываться людям с ограниченными физическими возможностями. Конечно, виртуальное пространство «также раскрывает возможность для того, кто манипулирует с машинерией, которая запускает киберпространство, буквально украсть наше собственное (виртуальное) тело, лишая нас контроля над ним, так что мы более не относимся к своему телу, как к ‘своему’» [14, 261], но при дальнейшей трансформации технологий эта проблема теоретически разрешаема. А поскольку увеличение мобильности и интерактивность сокращает зазор между виртуальным и реальным, то перспективой оказывается снятие этих антитез в новом синтезе, для которого уже не будет существенной мечта о «победе самой реальности над символом» [2, 215]). Вероятно, что все эти возможности окажутся пустыми, но в самой этой неопределенности нового аватара мечты содержится мощный потенциал надежды.

Библиографический список

1. Барт К. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1989.

2. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М., 1991.
3. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. – Екатеринбург, 1997.
4. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998.
5. Кант И. Критика чистого разума. – Мн., 1998.
6. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М., 1998.
7. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.-СПб., 2000.
8. Мунье Э. Манифест персонализма. – М., 1999.
9. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.1. – М., 1997.
10. Слотердаик П. Критика цинического разума. – Екатеринбург, М., 2009.
11. Тоффлер Э. Футуршок. – СПб., 1997.
12. Фромм Э. Революция надежды. – СПб., 1999.
13. Фромм Э. Человек для себя. Иметь или быть? – Минск, 1997.
14. Žižek S. The Matrix: Or, The Two Sides of Perversion // The Matrix and Philosophy: welcome to the Desert of the Real. – Chicago and La Salle, Illinois, 2002. - P. 240 - 266.