

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С.П. КОРОЛЕВА»
(САМАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)**

А.С. КОСТОМАРОВ

**ФИЛОСОФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ
МАСКИ**

САМАРА 2022

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С.П. КОРОЛЕВА»
(САМАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)

А.С. КОСТОМАРОВ

ФИЛОСОФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ МАСКИ

Рекомендовано редакционно-издательским советом федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева» в качестве учебного пособия для обучающихся по основной образовательной программе высшего образования по направлению подготовки 47.04.01 Философия

САМАРА
Издательство Самарского университета
2022

УДК 130.2(075)

ББК 71.0я7

К724

Рецензенты: д-р филос. наук, доц. С. В. Соловьева,
канд. социол. наук, доц. О. А. Малаканова

Костомаров, Артур Сергеевич

К724 **Философия и антропология маски: учебное пособие /**
А.С. Костомаров. – Самара: Издательство Самарского
университета, 2022. – 152 с.

ISBN 978-5-7883-1807-3

Учебное пособие посвящено рассмотрению маски как культурной формы, объективирующей в себе экзистенциальный опыт приобщения человека к своей объективной сущности. В исследовании предпринята попытка показать маску не только как феномен сокрытия, но также и как конститутивный принцип человеческого бытия, как особый знак предъявления человеческой индивидуальности.

Учебное пособие может быть использовано при изучении курса философской антропологии, социальной и исторической антропологии, а также при разработке учебных программ и проектов, связанных с фундаментальными проблемами человеческого бытия.

УДК 130.2(075)

ББК 71.0я7

ISBN 978-5-7883-1807-3

© Самарский университет, 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава I. История и философия маски	12
§ 1. Маска как атрибут ритуала: возникновение маски как феномена культуры	12
§ 2. Карнавальная маска. Роль и значение маски в игровом опыте человека	34
§ 3. Маска в социальном опыте человека. Человек как функционер.....	54
Глава II. Феномен маски в современной философии	69
§ 1. Маска в контексте кризиса значений Я. Механизмы порождения социальной маски в философии М. Хайдеггера, Ж. Делеза и Ф. Гваттари	69
§ 2. Социальная маска как симулякр лица в критической философии Ж. Бодрийера	80
§ 3. «Я-идеальное» как символическая маска субъекта в психоанализе Ж. Лакана	93
Глава III. Маска и лицо в перспективе индивидуального	108
§1. Индивидуальная маска как способ предъявления личностного бытия	108
§2. Экзистенциальный шпионаж как опыт деконструкции социальной маски и как форма индивидуальной стратегии субъекта в социальном пространстве	124
Заключение	133
Вопросы к зачету	137
Библиографический список	142

ВВЕДЕНИЕ

Тема маски стоит в ряду, пожалуй, наиболее загадочных и интригующих тем в философии и культуре. В истории мысли существует немного тем, обращение к которым, хотя и не дает окончательных, исчерпывающих ответов, но всегда позволяет по-особому увидеть бытие человека и ту социокультурную ситуацию, в которой он живет и действует.

Современная жизнь с ее стремительным темпом ставит человека в такие ситуации, когда ему приходится постоянно, иногда даже несколько раз в день, менять свой облик и свое поведение. В течение одного и того же дня человек может оказаться в роли начальника и подчиненного, идет в супермаркет – он покупатель, в театр – он зритель, на день рождения друга – гость, он успевает побыть как родителем, так и сыном или дочерью. Такая перемена образов является неотъемлемой составляющей человеческого бытия. Человек в социальном мире всегда предстает в различных образах и ролях, он есть совокупность социальных образов. И даже когда одна роль сыграна, тотчас же начинается новая, роли сменяют друг друга в бесконечном круговороте. Поэтому быть в социальном означает быть в образе, «быть в представлении».

Слово «маска» употребляется разными людьми в разных смыслах и контекстах. В политике, на страницах масс-медиа часто можно встретить призывы сорвать маску, обратить тайное в явное, обнаружить скрытую подоплеку вещей и событий, переоткрыть реальное. Погоня за разоблачением и сенсацией, стремление снять маску со всего сделалось всеобщим. В то же время важно отметить, что современные масс-медийные структуры навязывают человеку различные маски, в частности, такие явления, как телевидение, реклама, «желтая» пресса и интернет, программируют сознание, навязывая человеку модели жизни,

некие готовые формы поведения и даже представление о самом себе. Человек постоянно надевает маски, принимает «свои образы», без которых он уже не мыслит себя. Он следует в своих действиях и суждениях готовым, сложившимся стереотипам и мнениям, подчиняясь усредненному, заданному образу себя. Человек лишен возможности смотреть на себя своими глазами – ему уже задан тот ракурс, в котором он должен видеть и постигать себя. В этой ситуации человек становится обезличенным фрагментом социального, лишенным каких-либо индивидуальных признаков, носителем и исполнителем массового образа. Отличить маску от лица, себя самого от своих масок человеку становится все труднее. Он путает лицо и маску, постоянно принимая одно за другое, в конце концов, он не знает, кто есть он сам и кто есть другие. В итоге можно констатировать ситуацию, описанную в свое время Роланом Бартом: субъективность есть не более, чем след всех тех ролей и масок, с помощью которых она и образована, т.е. всеобщность стереотипов. В итоге обращение к теме маски становится актуальным в современной социальной ситуации, поскольку позволяет уловить, где проходит граница, разделяющая лицо и маску, собственное и социальное.

Для современной философии характерна ситуация, когда идея маски, хотя и остается неназванной, присутствует в различных концепциях и текстах, оказываясь призмой, сквозь которую рассматривается тот или иной феномен, принципом авторской рефлексии. Идея маски возникает в современной мысли то как симулякр, фальшивка, обманка (Бодрийяр), то как образ/облик автора (Р. Барт, Ю. Кристева), то как «автоматизированное лицо», «не-Лицо» (Делез, Гваттари), то, наконец, как идеальное Я (Лакан). Однако в науке до сих пор не встречается до конца устоявшегося, единого определения маски. Исследователи сосредотачивают свое внимание в основном на отдельных частных

аспектах маски как культурного феномена, тогда как попытки обобщить и систематизировать как факты, так и имеющийся опыт изучения феномена встречаются редко. Другими словами, наука не дает ответа на вопрос, как и почему возникает маска, какова ее природа и, наконец, что движет человеком, который надевает маску.

Сама тема маски имеет глубокую историческую и культурную традицию. В целом можно выделить три основных направления в изучении темы маски: культурно-философская традиция, историко-этнографическая и искусствоведческая традиции.

Культурно-философская традиция

Ранее прочих обращается к теме маски культурно-философская традиция. Еще Платон и Аристотель говорят о маске как о силе, способной открыть человеку иное бытие. Маска осмысливается как особое явление самой античной культуры, в которой она активно функционирует. Маска в античной культуре предстает как знак, символ истинного, вечного бытия. Она онтологически более весома, чем изменчивая природа человеческого лица. Лицо подвижно, оно всегда меняется, в то время как маска несет в себе чистое содержание, абсолютное начало. Здесь можно вспомнить, что в древнегреческой и древнеегипетской культуре на лицо умершего накладывалась маска, чтобы в загробном мире он предстал перед Богом в своем истинном лице. Маска понимается самой культурой в данном случае как подлинное лицо, лицо, указывающее на связь человека с трансцендентным, оно есть в этом контексте некое «пра-лицо». Таким образом, перед лицом единого, абсолютного бытия нет лица человеческого, но есть лишь маска как знак, свидетельствующий о причастности человека к истинному бытию.

Осмысление маски в культуре резко меняется с приходом христианства. В христианской традиции в трудах Августина,

Григория Нисского, Фомы Аквинского, как и в культуре этого времени в целом, маска приобретает негативное значение. Маска трактуется как лже-лицо, как то, что скрывает лицо, разрывая связь Бога и человека. Бог сотворил человека и наделил его Лицом. Облик, данный человеку Богом, понимается в христианской культуре как единственно возможное для человека лицо. Оно символизирует бытийственную связь Бога и человека как подобия Бога. Если лицо есть божественный образ, которым наделен человек, то маска, скрывая лицо, лишала человека его божественного образа, человек становился без-образным, т.е. тварью, лишенной Божьего образа, отсюда ведет свое происхождение негативный смысл слова «безобразие». Характерно то, что именно в средневековой культуре возникает классическое представление о маске как о феномене, скрывающем собой некое сущее. Восприятие маски как того, что скрывает подлинное лицо человека, извращает человеческую природу, делает человека дву-личным, фальшивым, лицемерным, сохраняется в культуре вплоть до начала эпохи модерна.

В культуре Нового времени в трудах М. Монтеня и Ф. Ларошфуко маска осмысливается строго негативно: она скрывает в человеке его подлинное Я. Человек, надевающий маску, воспринимался как тот, кто преступил общепринятую норму, нарушил закон, ибо маска дает возможность действовать, не будучи замеченным, поэтому человек в маске заведомо воспринимается как лжец, обманщик, почти преступник. По этой причине маска в Новое время находит свое место в маргинальных формах культуры, таких, как карнавал и маскарад, которые по своей сути и по способу своей организации были пространством, где человек получал возможность скрыть себя, выпасть из привычных форм социального. Важно отметить, что сам феномен

маски как таковой не рассматривается в это время наукой, не осмысливается роль маски в жизни человека.

Только в XX веке маска возвращается в философскую мысль как неотъемлемый знак человеческого бытия. Социальные и культурные потрясения, которыми был так богат ушедший век, кризис классической метафизики и связанных с ней представлений о человеке как о некоей единой и целостной субстанции обусловили новое понимание человеческого бытия. Некогда единый и неизменный в себе субъект становится изменчивым, подвижным, множественным. В этой ситуации маска становится тем инструментом, который позволяет понять и осмыслить человеческое бытие. Маска становится самостоятельным предметом философских исследований. В начале века в работе Р. Отто «Святое», в статьях Вячеслава Иванова «Религия Диониса» и «Лицо или маска», а также в его фундаментальном исследовании «Дионис и прадионисийство» предприняты попытки описать маску как антропологический и этнографический феномен. Параллельно с этим к теме маски обращаются художники и режиссеры. Русский семиолог и театральный критик Н.Н. Евреинов и режиссер В. Мейерхольд видят в маске способ передачи драматического действия. В первой половине XX века маска по преимуществу находится в фокусе внимания живописи и театра, мотив маски – один из главных в творчестве К. Сомова и Л. Бакста, в театральных экспериментах В. Мейерхольда и С. Эйзенштейна, Б. Брехта и в новом театре А. Арто.

Лишь во второй половине XX века усиливается внимание философии к маске и ее роли в культуре. 50-70-е годы ознаменовались выходом работ таких авторов, как Р. Барт, Ю. Кристева, Ж. Лакан, Ж. Делез, Р. Кайуа, Ф. Гваттари, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, рассмотревших маску как обязательный атрибут человеческого существования. Маска предстает как то,

что постоянно сопровождает бытие человека, означает и объективирует человека в социальном, превращая его в функционера. В этом ключе написана монография М. Ямпольского «Демон и лабиринт» (1997), где маска предстает в контексте рассуждений о теле как маркированной фигуре, включенной в механизм социальных отношений. Тело и лицо субъекта предстают как «продукты социального», как нечто внешнее, заданное, масочное по отношению к субъекту. Работы таких отечественных исследователей, как И.С. Кон, А.К. Секацкий, В.А. Подорога, И.В. Кузин, С. Корнев, И.А. Исаев, В.В. Красных, посвящены анализу маски в контексте восприятия социального образа субъекта. Однако современная отечественная традиция рассмотрения маски описывает ее фрагментарно, еще не разработана онтология маски, которая дала бы возможность ответить на вопрос, почему человек надевает маску, может ли он ее снять и нужна ли маска человеку.

Историко-этнографическая традиция

Для данной традиции характерно рассмотрение маски как историко-культурного феномена. Историческая традиция разрабатывает типологию масок, описывает, какие виды масок существовали в различных племенах, культурах и как маска использовалась в повседневной действительности: во время ритуальных действий, похорон, охоты. В этом состоит историко-этнографический метод изучения маски. Достижением данного метода является классификация масок по ареалу обитания племени, по назначению (маски для охоты, ритуальных действий, празднеств), по виду (ритуальная, карнавальная, маскарадные маски), по видам социальной организации (жертвоприношения, охота, инициация).

Впервые маска начинает рассматриваться в исторической науке в XIX-начале XX века в трудах таких историков-этнографов,

как Л.Г. Морган, Э. Тайлор, Дж. Фрэзер, Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль. Авторы видят маску как социальный и культурный знак: то как объект религиозного почитания, то как знак социального отличия – маску носил вождь племени или его верховный жрец, то знак единства племени. Важно отметить, что именно развитию исторической этнографии наука обязана богатым эмпирическим материалом, в том числе и данными о видах, типах и функциях масок в различных культурах. Современные авторы К. Миклошевский, С.С. Мочульский, В.Б. Мириманов, А.А. Громыко, В. Вятч, Л.М. Иевлева, А. Ломмель продолжают более детально описывать виды, разрабатывать типологию масок, подробно останавливаясь на изучении масок какого-либо конкретного племени, анализируя и сравнивая маски разных племен, что позволяет им выявить определенную общность традиций, верований и обычаев, связанных с масками. Обращение историков-этнографов к различному эмпирическому материалу дает возможность более детально проследить развитие и значение маски в культуре.

Искусствоведческая традиция

В основе искусствоведческой традиции лежит принцип изучения маски как произведения искусства, возникающего в определенной культурной традиции, созданного по определенным эстетическим канонам. Исследователи классифицируют маски по материалу, из которых они сделаны, по стилю их выполнения, выясняют происхождение и авторов – создателей маски. Данная традиция складывается на рубеже XIX-XX веков, опираясь на накопленный к тому времени обширный исторический материал. Подобный искусствоведческий анализ представлен в работах таких современных авторов, как С.К. Кузнецов, Р. Штернер, О.А. Горелова, А.Д. Авдеев, А. Сазанов.

Несмотря на долгую историю осмысления феномена маски, ее культурный и философский статус остается до конца не проясненным. Различие подходов и точек зрения на маску в культуре требует более пристального взгляда на феномен маски с целью прояснения ее природы, смысла и значения для человеческой жизни.

После рассмотрения сложившихся в науке традиций понимания маски для нас будет важно не только воссоздать ее историю, но и представить маску как специфический феномен человеческого бытия. Для достижения этой цели мы обратимся к широкому историко-культурному материалу, который позволит проследить генеалогию маски и выделить ее основные типы. Особый акцент в исследовании ставится на рассмотрении маски в социальном пространстве: определяется роль и значение маски в формировании социального субъекта, раскрывается взаимосвязь маски и лица. И наконец, маска трактуется как особый способ предъявления индивидуальности, как ее неотъемлемый атрибут.

Как мы убедились, судьба маски в культуре парадоксальна. С одной стороны, мы видим ее как то, что открывает человеку трансцендентное, подлинное существование, здесь маска и есть истинное лицо человека, с другой стороны, маска скрывает лицо человека, утаивает его от других, искажает его духовный облик. Так чем же в действительности является маска: средством сокрытия или же, наоборот, средством определения и формирования лица человека? В исследовании будет предпринята попытка показать маску не только как средство сокрытия, но и как особую форму, в которой оформляется как лицо человека, так и собственно его бытие.

ГЛАВА I. ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ МАСКИ

Они все знают, они все видят... Их глаза сквозят бездонными далями и змеятся их уста. Их лица – надетые маски. Глаза отражают лишь то, на что они устремлены. Куда вперили они загадочные очи, если очи эти – разрывы, к которым пристала бездна. На усмехающихся устах... полуночный ветер наигрывает песни свои – вот почему от их слов начинается сквозняк. Из под личины видимого зияет невидимое.

А. Белый

§ 1. Маска как атрибут ритуала: возникновение маски как феномена культуры

Впервые маска рождается и заявляет о своем месте в мире человека в пространстве языческого ритуала, обретая в нем свои первоначальные значения и смыслы. К появлению маски приводит сама структура ритуала, присутствие субъекта в нем. Для того, чтобы увидеть, как возникает и оформляется маска в ритуале, необходимо представить сам топос ритуального действия. В центре нашего внимания стоит проблема происхождения феномена ритуальной маски, ее смысл и основные функции. Мы попытаемся понять, что изображает маска, чему она служит, каково ее происхождение, как связаны маска и лицо. В то же время мы рассмотрим маску как определенный опыт переживания, поскольку маска всегда дана в некоем опыте бытия. Это позволит нам реконструировать само бытие человека в маске. Предстоит

рассмотреть, каким образом маска организует бытие человека, как через маску человек получает возможность преобразиться, стать другим, перейти к новому виду бытия.

Ритуал связан в культуре с двойственным представлением о мире: с разделением мира на сакральный и профанный. Ритуал был призван преодолеть подобную онтологическую двойственность мира, приобщить обыденный, профанный мир к его объективному, божественному смыслу – к пространству сакрального. Немецкий теолог и философ Р. Отто в своем исследовании «Святое» отмечает, что для религиозного сознания сакральное есть «Совершенно Иное». Это не просто иная реальность, но реальность абсолютная, вечная по отношению к профанному миру (от лат. pro-fanus – то, что расположено перед храмом)¹.

Сакральное пространство открывается в ритуале явлением божества, творящего мир, являющегося основой мира, силой, хранящей и поддерживающей его. То, что было вызвано в акте творения, стало условием существования и воспринимается как благо. Однако, вследствие длительного пребывания человека в мире профанном, оно приходило в упадок, убывало, стиралось и требовало своего восстановления. Поэтому для продолжения и поддержания жизни требуется восстановление бытия в соответствии с идеальным образцом, возвращение к изначальному порядку, к сакральной норме. Для этого нужно вернуться к первобытию, в нулевую точку мира. В.Топоров видит в ритуале акт, соприродный акту творения, который «воспроизводил его своей структурой и смыслом и заново возрождал то, что возникло в акте творения. Ритуал напоминал о структуре акта творения и последовательности его частей, как бы переживал их заново,

¹ Отто Р. Святое. Л., 1923. С. 73.

вводил человека в божественный универсум»². Ритуал в этом смысле – это повторение и утверждение того, что должно быть, самого акта творения – первособытия. Ритуал есть священное действие, где разворачивается трансцендентное, первичное, определяющее – божественное. Вне мира сакрального – хаос, царство случайностей, отсутствие подлинной жизни. Ритуал же восстанавливает, возвращает необходимое человеку и миру присутствие сакрального начала. Он призван утвердить идеальную, абсолютную норму бытия в человеческом мире. В этом контексте можно заключить, что сакральное есть способ придания смысла, значения существованию мира и человека. Поэтому область сакрального есть область значимого бытия, к которому в ритуале приобщался человек. Это позволяет представить ритуал как культурную форму, с помощью которой человек открывает для себя символическую реальность.

В результате рассмотрения ритуал предстает способом приближения к чистой трансценденции, силой которой творится мир. Однако, сама область священного в культуре связана с запретом для человека входить с ним в прямой контакт. Оно скрыто, и приближение к нему грозит опасностью, поэтому необходимо соблюдать осторожность, всегда сохраняя перед ним дистанцию.

Сама этимология слова «сакральное» несет в себе идею дистанцированности и удаленности. «Священное» (лат. *sacrum*) – не только священный предмет, но и священный обряд, священнодействие, богослужение, начало тайное, т.е. скрытое, опасное, нечеловеческое. В языках романо-германской группы, к примеру, в английском языке «*sacred*» сохраняет также значение

² Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Изд-во «Наука», 1998. С. 48.

священного предмета, кроме того, означает нечто неприкосновенное, а также того, кто посвящен в него. Французский язык (*sacré*) сохраняет, кроме уже обозначенных смыслов, значения «проклятый», «неразрушимый». Французский философ и культуролог Роже Кайуа, рассматривая представление о сакральном в культуре, пишет: «Сакральное всегда грозит невозможностью вернуться назад, в число живых, в нем можно заблудиться, сделать неверный шаг и уже не вернуться»³. Сфера сакрального, подчеркивает Кайуа, – пространство, которое недоступно профанному взгляду. Это есть сфера активного небытия, оно опасно при непосредственной, прямой связи, оно всегда табуировано. Сакральное есть явление божественного, амбивалентная сила, которая элиминирует профанное, ограниченное, субъективное, находясь с ним в отношении сущностного антагонизма. М. Элиаде полагает в этом отношении, что главная функция ритуала – устранение течения конкретно-исторического, профанного времени и замена его временем сакральным, обращение к тому, что находится вне времени, к тому, что есть⁴.

Итак, ритуал разворачивает, раскрывает священное, являет его. Это и есть для сознания древнего человека священное действие, исполнение объективного смысла. Ритуал – это призывание сакрального, приобщение к сакральному и, следовательно, уподобление сакральному. Важная особенность ритуала заключается в том, что сакральное не отделено от профанного, хотя и противопоставляется ему, ведь именно в ритуале происходит встреча сакрального и профанного, результатом которой становится тотальное преобразование мира и человека. Антагонизм двух миров – сакрального и профанного –

³ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 119.

⁴ Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2000. С. 78.

усиливается в ритуале в момент появления Бога, что создает особое экзистенциальное напряжение. «Чем ближе к центру, – замечает Л. Морина, – тем более двойственным становится поведение участников ритуала. Они находятся между двумя мирами, и в этой промежуточной зоне привычные формы поведения теряют для них свой смысл»⁵. Человек, соприкасаясь с божественным, уподобляется ему в своем поведении, включается в его ритм, повторяет его действия, подражает ему. С помощью такого уподобления и подражания богу в ритуале, человек становится одновременно и сотворенным, и причастным к творению. Как отмечает Г. Гадамер, «подражание представляет собой бытийность, преобразованную таким образом, что она продолжает указывать на то, из чего она возникла. Всякое подражание есть усиление, испытание на предел»⁶.

Диалектика профанного и сакрального в ритуале приводит к трансформации бытия человека, к выходу из эмпирического, за пределы индивидуального и человеческого, которое преодолевается в опыте причащения к сакральному. «Бесконечное, – пишет К. Кереньи, – полагает конечное, бесконечное расширяет его, лишая Я привычных форм и границ идентичности»⁷. Границы эмпирического, профанного бытия в ритуале становятся подвижными, зыбкими. Доритуальное бытие человека, ограниченное рамками профанного, претерпевает существенные изменения, связанные с новым опытом, переживаемым в сакральном пространстве ритуала, ибо сфера сакрального – «это

⁵ Морина Л.П. Ритуальный танец и миф // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции 28-30 ноября 2001 года. СПб.: Санкт-Петербургский Университет, 2001. С. 29.

⁶ Гадамер Г.Г. Праздничность и театр //Актуальность прекрасного. М.: Наука, 1993. С. 54.

⁷ Кереньи К. Элевсин. Архетипический образ матери и дочери. М.: Рефл-бук, 2000. С. 31.

пространство постоянно искушающего соблазна отречься от устойчивости и длительности ради прыжка в инобытие»⁸. Диалектика сакрального и профанного, явленность Бога в ритуале размывает привычные границы человеческого бытия, рождает в пространстве ритуала маску как способ вхождения, участия и преобразования человека в сакральном пространстве. В зазоре между мирья профанного и сакрального и возникает маска.

Как мы выяснили, приобщение человека к области сакрального приводит к трансформации эмпирического, профанного, результатом становится другое, иное бытие человека, преобразенное божественным присутствием. «В религиозном ритуале наше сердце, – пишет А.Ф. Лосев, – должно измениться, внутри нас должна совершиться какая-то глубокая перемена, преобразование всего душевного склада, перестрой всего созвучия наших чувствований, – перерождение, подобное состоянию, означаемому в Евангелии словом метанойя»⁹. Сам опыт встречи человека с сакральным связан с принятием на себя маски, с возникновением определенной экзистенциальной ситуации, когда человек отрицает свой прежний опыт бытия, отказывается от своего профанного Я во имя обретения новой формы бытия, приобщенного к миру божественного, к пространству значимого бытия. Маска выражает новое положение человека, его приобщение к сакральному. Она является знаком трансформации человеческого бытия, перехода к иному виду бытия, символом вхождения в инобытие. И вместе с этим она выступает формой защиты, потому как сакральное всегда опасно, оно есть «чистое содержание – неделимая, амбивалентная, текучая, действенная сила, и рядом с нею любые усилия человека непрочны и

⁸ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 167.

⁹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 69.

ненадежны – ведь она по определению бесчеловечна»¹⁰. А потому лицо, выражающее опыт профанного, человеческое лицо, не имеет доступа в сакральное. До сих пор во многих культурах верующий, обращаясь к Богу, должен прикрывать голову, опускать лицо, дабы его профанная, греховная сущность не предстала перед взглядом Бога. «Место нахождения божества, – поясняет Е.Э. Суворова, – всегда скрыто от глаз профана, он ни при каких обстоятельствах не сможет его узреть, и, даже если и узрит, то не поймет, что же увидел. Но – «кто Бога узрит, тот умрет», и, по-видимому, именно для этого требуется покров, маска как защита от него»¹¹. Здесь обнаруживает себя защитная функция маски, которая есть своего рода щит, оборонительный барьер от того, что может угрожать бытию человека: дабы вступить в область божественного и не погибнуть, человеку необходима была маска как знак священного. Таким образом, чтобы открыть себя, предстать перед Богом, человек в ритуале должен был вначале скрыть себя, отказаться от своей профанной сущности – скрыть свое лицо.

Вступая в пространство сакрального, человек должен обрести новый облик, новое лицо, причастное священному и ставшее его знаком. Этот новый опыт лица человека был связан с появлением маски как видимого человеку знака *terra dei*, божественного мира, знака, свидетельствующего о священном в мире человека, связывающего его с Богом: в этом смысле маска является *проводником* человека в сферу сакрального, оберегом, она инициирует приобщение человека к священному, и одновременно с этим, она – жест отречения от опыта профанного. Формируя новый облик человека в ритуальном пространстве, маска скрывает и отрицает профанное лицо. Здесь обнаруживаются два смысла

¹⁰ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 108.

¹¹ Суворова Е.Э. Образ европейца. СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2003. С. 144.

маски – сокрытие лица, отказ от профанного лица и возникновение нового лица в опыте маски.

Ритуальная маска, которая скрывает профанный облик человека, является онтологически более весомой, значимой и достоверной, чем простая внешность человеческого лица. Маска в ритуале более, чем собственное лицо, свидетельствовала о личности ее носящего. По мнению Леруа-Гурана, в древности не встречается изображение человеческих лиц, не только изображений собственных лиц, но и изображений соплеменников, есть только священные маски, заменившие им лица¹². Как замечает С.С. Аверинцев, маска в первобытной культуре всегда противостоит опыту лица, ибо лицо меняется, становится и поэтому чуждо истине, маска же – это такое сущее, которое завершено, всегда предельно явлено и поэтому причастно к истине. Маска свободна от конкретики, частных, случайного. Маска символизирует вечность. «Лицо, – пишет Аверинцев, – живет, но маска пребывает. Неподвижно-четкая, до конца выявленная и явленная маска – это смысловой предел непрерывно выявляющегося лица. У лица есть своя история; маска – это чистая структура, очистившаяся от истории и через это достигшая полной самоопределенности, массивной самождественности»¹³. Принятие маски преобразует человеческое лицо, сообщает ему новое онтологическое содержание, делает его близким божественному измерению. В этом смысле маска есть религиозный, сакральный опыт лица. Лицо, закрытое, скрытое священной маской, выступает как божественный образ, как лик Бога. Это есть лицо, которое человек в ритуале разделяет с Другим, с Богом.

¹² Жанмер А. Философия сакрального. М: ОГИ, 2004. С. 132.

¹³ Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная словесность // Образ античности. М.: АСТ, 2004. С. 46.

Таким образом, в пространстве ритуала именно в ситуации маски человек обретает, получает свое лицо: ритуальная, священная маска сообщает лицу его объективный, сакральный смысл. Надевая маску, человек отстраняется от профанного, эмпирического, обращаясь к сакральному, поэтому, с другой стороны, маска выполняет дифференцирующую функцию: символически разделяет сферу человеческого и сакрального бытия. Она открывает человеку инобытие – божественное, сакральное пространство и дистанцирует человека от прежней данной ему эмпирической реальности.

Рассматривая топос ритуала, мы пришли к выводу, что маска рождается как символ вхождения в пространство священного. Она «скрывает» эмпирического, профанного человека, чтобы показать универсальное, божественное, сакральное в нем. Маска оформляет положение человека в ритуале, становясь его зримым лицом и одновременно выступая для него способом присутствия в мире сакрального. К примеру, у индейцев зуньи (северо-запад Америки) было два набора имен, одни имена соответствовали летнему сезону, связанному с привычной жизнью племени, другие – зимнему сезону, священному времени, на период которого приходилась большая часть обрядов. Летом человек носил профанное имя, «WiXsa», а зимой – священное «LaXsa», последнее означало маску – лицо божества зуньи, а также священное время, священное имя человека и самого племени в этот период¹⁴.

Анализ ритуальной маски показывает, что она является объективированной формой сакрального пространства (его ликом, символом, знаком – *theoeides prosoron*), который воспринимает человек. Она есть зримое воплощение сакрального, каким оно

¹⁴ Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие Я // Общество. Обмен. Личность. М.: Наука, 1996. С. 139.

является человеку в ритуале. Маска воплощает божественный первообраз, который призвана заместить, олицетворить, став его знаком. В ритуальном пространстве маска не есть еще собственно «маска» как «определенный феномен, призванный скрыть, заместить собой некое сущее»¹⁵, она является прежде всего демонстрацией божественной силы, явлением самого священного, представшего перед человеком в своем лице – маске. В различных племенах маска Бога (его тотем) почиталась как сам Бог, явивший себя. К примеру, в племени квакиютлей такой маской была маска ворона, который являлся божеством этого племени. Принятие маски бога размыкало границы человеческого бытия, человек, соприкасаясь с божеством через маску, терял свою человеческую природу, онтологически соединяясь с божеством, приобщаясь к нему, становясь в этом состоянии другим: человек, принявший священную маску, есть и человек, и в то же время, ворон, медведь, бык. А.Д. Авдеев считает подлинной сущностью маски то, что она надевается «с целью преобразования в данное существо»¹⁶. Среди ирокезов Северной Америки существовала «фратрия мнимых лиц» – профессиональных целителей, хранителей преданий и традиций племени. Члены этой фратрии носили зооморфные маски, представлявшие божество этого племени и само племя через маску как лицо божества¹⁷. Священная маска, выражавшая самого Бога, являлась объектом почитания, поклонения как символ клана, олицетворение его духовного и территориального единства. Маска (тотем) в древних культурах символически идентифицировалась с самим Богом, становилась его знаком, частью божественного организма, являя собой общее, трансцендентальное лицо племени,

¹⁵ Кравченко Е.И. Социология лицедейства. М.: МГУ, 1998. С. 7.

¹⁶ Авдеев А.Д. Маска и ее роль в процессе возникновения театра. М.: Наука, 1969. С. 131.

¹⁷ Жанмер А. Философия сакрального. М.: ОГИ, 2004. С. 183.

клана, к которому был причастен человек. Она была зримой формой коллективной идентификации клана с объективным смыслом божественного миропорядка, а также формой его самообнаружения в человеческом мире. Маска, как мы видим, открывает человеку нормы и правила, предписания отношений с божественным. В этом, на наш взгляд, и заключается нормообразующая функция маски – она задает и упорядочивает само поведение человека в ритуале, способ связи и отношения человека с сакральным пространством. Маска выступала, таким образом, одной из первых культурных форм демонстрации и передачи религиозного опыта.

В момент совершения ритуальных действий жрец племени надевал на себя священную маску, и клан таким образом через его фигуру соединялся с божеством. Жрец, принимающий маску, обращался к трансцендентному, уподоблялся ему, демонстрировал волю бога. Так маска становилась способом связи человека с божеством через внешнее, а затем и внутреннее уподобление. По мнению Анри Жанмера, «для божественного существует два способа овладеть человеком, подвергая его метаморфозе: как через маску, которая преобразует его извне, так и изнутри – преобразить его для самого себя, заставить его играть божественного или демонического персонажа, через одержимость, которая преобразует его изнутри и воздействует на его поведение»¹⁸. Принятие маски как знака божественного, как уже было отмечено, приводит в ритуале к онтологическому преобразению человека. М. Ямпольский полагает, что человек, принимая маску бога, «соприкасается с Другим, с Богом, который следит за человеком, но сам остается невидимым. Маска скрывает лицо божества, обнажая лишь его взгляд как чистый перформатив, как чистое воплощение энергии, силы, побуждения... Маска бога, принимаемая человеком

¹⁸ Жанмер А. Философия сакрального. М.: ОГИ, 2004. С. 127.

в ритуале, – продолжает М. Ямпольский, – фиксирует шок, момент преобразования, катастрофу возникновения диаграматического следа»¹⁹.

Таким образом, мы видим, что маска всегда несет в себе новый вид бытия, надевая маску, человек неминуемо переживает онтологическое преобразование – он уже не тот, кем он был прежде, но тот, в кого преобразует его маска.

После реконструкции ритуальной маски как культурного феномена обратимся к ее историческому опыту. Наиболее характерно и многогранно феномен ритуальной маски явил себя в земледельческих культурах. Он впервые обозначился в культах, связанных с ежегодным увяданием и возрождением природы, особенно растительной, которая отождествлялась с каким-либо богом – Осирисом, Таммузом, Адонисом, Аттисом или Дионисом. Общая черта этих божеств – их способность к умиранию и возрождению. Название и детали ритуалов в разных местах менялись. Но сущность оставалась той же – если бог умирает и воскресает, то приобщенные к нему также могут умереть и воскреснуть.

Маска как способ присутствия человека в сфере сакрального, трансцендентного, получила свое самое яркое воплощение в древнегреческом ритуале Диониса. По словам Вячеслава Иванова, античная культура осмысляла мир как космос через диаду двух божеств Аполлона и Диониса. Первоначально идея о двух принципах бытия, связанных с Аполлоном и Дионисом, восходит к «Рождению трагедии из духа музыки» Ф. Ницше²⁰. Согласно В.И. Иванову, Аполлон есть начало единства, сущность его –

¹⁹ Ямпольский М. Демон и лабиринт. М.: Новое литературное обозрение, 1997. С. 155.

²⁰ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Сочинения: в 2 т. М.: Дом Интеллектуальной книги, 1998. Т. I. С. 184.

монада, тогда как Дионис знаменует собой начало множественности. «Аполлон, – пишет Иванов, – есть бог строя, соподчинения и согласия, Аполлон есть сила связующая и воссоединяющая; бог восхождения, он возводит от разделенных форм к объемлющей их верховной форме, от текучего становления к недвижному пребывающему бытию. Дионис есть бог разрыва, он символизирует разъединенное мироздание»²¹. В Дионисе выражается расколотое, множественное мироздание, *meristé dêmiurgía*. Единство Диониса и Аполлона рождало в древнегреческой культуре идею мира как космоса, который сочетал в себе гармонию форм Аполлона и вечное становление Диониса.

Фигура Диониса знаменовала собой разорванность Единого, хаотичность, многоликость самого мира и бытия человека. Через дионисийский ритуал человек приобщался к существу бога, воссоединяясь с ним, принимая разорванность Единого в лице Диониса, он утрачивал четкие границы индивидуации, которую в ритуале заменяло собой божественное присутствие. Масочное начало было заложено в самом ритуале Диониса. Оно было связано с тем, как является бог в мире. Согласно мифу, Дионис смотрел в зеркало, когда на него с ножами в руках и с выбеленными мелом лицами (масками) напали титаны. Какое-то время Дионису удавалось спастись от атак титанов, по очереди превращаясь то в Зевса, то в Крона, то в юношу, то в льва, то в лошадь, то в змею, однако в конце концов Дионис был убит и растерзан. Но боги воскресили его, после чего Дионис всегда являлся в своих различных ипостасях, личинах – масках. В самом мифе явственно видна утрата богом своего лица, которое он теперь ищет, обретая лишь временные облики, личины, которые, скорее, скрывают, чем раскрывают его. Миф о Дионисе представляет его

²¹ Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 2000. С. 151.

как бога, ищущего свой облик, лицо, форму своей явленности, которую он, однако, так никогда и не обретает. Этот поиск оборачивается для него постоянной маскировкой самого себя, когда бог присутствует во множестве своих лиц – священных личин – *larvae dei*. Утрата богом своего единственного лица и постоянный поиск его во множестве лиц-образов, личин и рождает маску как возможность обретения богом своей формы, своего смыслового образа. Так маска становится формой явленности бога, которую и разделяет человек в ритуале. Именно в дионисийском ритуале маска становится маской как обликом божественного, как одной из многих ипостасей утраченного лица Диониса. По словам Л.П. Мориной: «Дионис – Бог, вечно возвращающийся и проходящий через все формы, – бог-бык, бог-козел, бог-лев, бог-рыба, бог-змея, бог-юноша, бог-дева, бог-младенец, бог-солнце, бог-ночь и смерть, бог в шлеме и всеоружии, бог с лирой Аполлона, бог-ловчий, бог сокровенный и исчезнувший, бог-беглец, бог обмана и веселого прятанья, бог-загадка, бог-голос, бог-маска – это бог всегда только маска и всегда одна оргиастическая сущность. Дионис – многоликий, вечно умирающий и вечно рождающий бог»²².

«Вакхом тебя, и Лизеем, и Бромием, бог, именуют;
Огнерожденным зовут, двуматерным, дважды рожденным.
Ты же – Нисей, Фионей, чьих кудрей не касалось железо;
Ты же и Леней, насадитель хмельной лозы самородной;
Ты же Иакх, и Эван, и отец Элелей, и Никтелий.
Либер, тебя величают», –

поет в своих «Метаморфозах» Овидий²³.

²² Морина, Л.П. Ритуальный танец и миф // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции 28-30 ноября 2001 года. СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2001. С. 32.

²³ Овидий. Метаморфозы. СПб.: Амфора, 2000. С. 94.

Таким образом, мотивы самоискания, самораздвоения и самоускользания, исходящие из самой сущности бога, становятся характерными для дионисийского ритуала. Очевидно, что Дионис принципиально не имеет ни лица, ни имени, он – сама маска. Бог всегда двоится, он всегда раздвоен. Дионис ищет лицо, имя, т.е. свое воплощение, которое обретает через маску участвующего в ритуале. Человек в дионисийском ритуале через маску бога повторял его судьбу. Таким образом, происходило взаимное обнаружение божественного и человеческого.

Многоликость Диониса олицетворяет амбивалентность, двойственность сакрального. Дионис есть божественное бытие в его многообразных проявлениях, бог исчезающий и вновь возникающий, как исчезновению и новому возникновению подлежит все являющееся. «С приходом Диониса, – пишет В. Иванов, – мир был понят как драма превращений, *sub specie metamorphoseos*»²⁴.

В самом ритуале Диониса переживается судьба бога, его рождение, смерть и воскресение. Человек во время ритуального действия становился участником свершавшейся судьбы бога через принятие тех форм, в которых бог являлся, через личины-маски, благодаря которым человек становился причастным к страстям бога страдающего, умирая и воскресая вместе с ним, сливаясь с ним, что рождало религиозный экстаз и катарсис. Вера в бога страдающего, как отмечает В. Иванов, является, прежде всего, патетическим и катартическим принципом религии Диониса²⁵. По мысли В. Иванова, в маске бога человек открывает божественное присутствие, становясь ему причастным: «Чувство своего я вне его индивидуальных граней толкает личность к отрицанию себя самой и к переходу в не-я, богоодержимого, принятию лица Диониса –

²⁴ Иванов Вяч. Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 97.

²⁵ Там же.

маски, что составляет существо дионисийского энтузиазма»²⁶. Таким образом, через маски бога человек приобщался к его судьбе, к его рождениям, к его смерти и воскресению – к метаморфозам божественного бытия – к бытию мира, которое он выражает. Умереть вместе с трагической жертвой, образом умирающего Диониса, и воскреснуть в Дионисе воскресающем – такова была цель человека, участвующего в ритуале Диониса, так происходило богопознание и богослужение участников ритуала.

Дионисийский ритуал сопровождался пением дифирамбов, содержанием которых была вся жизнь Диониса, начиная с его рождения. Согласно мифу, его рождение было его смертью, а его смерть влекла за собой новое рождение и новую жизнь. Дифирамбы исполнялись во славу божества людьми, одетыми в козлиные шкуры и представлявшими свиту Диониса – сатирами. У сатира нет лица, а есть лишь маска – личина бога Диониса, которому он поклоняется и за которым следует. Маска сатира всегда отсылает к отсутствию у него лица, как и у божества, которое он представляет²⁷.

В ритуале Диониса маска являла себя, главным образом, в фигуре жертвователя. Он носит в ритуале имя бога, его облачения и считается его посланником, тем, кто его воплощает, свершает его волю, принимая при этом форму его явленности – маску. «Обретение Диониса в оргиях, – по словам Вячеслава Иванова, – связано с отождествлением участника с богом через маску – лицо бога. Раздвоение божества на лики жреческий и жертвенный и отождествление жертвы с божеством, кому она приносится, было исконным для дионисийского ритуала»²⁸. Приносимая богу жертва

²⁶ Иванов Вяч. Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 95.

²⁷ Ямпольский М. Демон и лабиринт. М.: Новое литературное обозрение, 1997. С. 231.

²⁸ Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 2000. С. 163.

становилась через свою смерть во имя бога ему соприродной. Будучи посвященной Дионису, жертва отождествлялась с ним самим, соединяясь с ним в священном действе религиозной, мистической связью. В своей смерти она уподоблялась умирающему, а затем воскресающему богу. Так бог свершает свою волю – принимает жертву через ритуальное ее умерщвление жертвователем. «Древнейший смысл символики маски, – пишет Л.А. Абрамян, – в том, что она выражала сверхъестественную силу, шаман или жрец, надевший маску, становится воплощением духа, которого она изображала. Жрецы, жертвователи выступали в личинах и облачениях представляемых ими божеств. Маска в религиозном действе в древних культурах выражала сам образ бога, взгляд бога»²⁹. Жертвователь, полагает В. Иванов, должен принимать в себя чужое – божественное, сакральное, чтобы в самом религиозном действе – через акт жертвоприношения – свершить божественную волю (бог принимает жертву), давая тем самым возможность богу явить себя.

Жертвователь – это и есть тот, кто переступает нормы профанного мира, обязательные для остальных, ибо он переходит границу между человеческим и божественным, оказывается за пределами, по ту сторону границ. Жертвователь, воспринимая маску-лицо как форму явленности бога, в ритуале отказывается от человеческого лица, обретая статус божественного, священного. Маска здесь – уже не просто лицо бога, которое переходит на носителя маски, сам носитель (жертвователь) становится материально-конкретным воплощением божественного, утрачивая собственную самость, становясь через маску зримым воплощением бога.

²⁹ Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология Ереван: Наука, 1983. С. 49.

Таким образом, в дионисийском ритуале происходило отождествление того, кто являет себя (Дионис), с тем, кто в нем участвует (жертвователь, жертва, сами участники ритуала). «Человек в ритуале, приняв в себя образ бога, ... – пишет А.Л. Абрамян, – становился идеальным обликом своей собственной человечности, идеей самого себя, своей собственной духовной сущности, человек становился подобием бога, и маска, в этом смысле, выражала явленность бога, его воплощенность, само его присутствие»³⁰.

Использование маски как знака причастности человека к сакральному, маски как лика являющегося божества приводит участника ритуала к состоянию единения с божеством, к тому, что Платон назвал *hieromania* – священное безумие, когда душа непосредственно общается с богом, когда бог входит в человека, соединяется с ним, держит его.

Подводя итоги, можно сказать, что маска в ритуале предстает как знак, лик Бога. Посредством маски человек стремился соединиться с божественным, демонстрировал отказ от своей профанной сущности, своих личных свойств – готовность принять божественное содержание и, таким образом, преобразиться, стать другим. «Маска, действительно, выступает как внешний пластический след внутренней метаморфозы, – подчеркивает Андреас Ломмел. Ее скульптурность есть лишь форма фиксации изменения, запечатлевающая мгновенность встречи как фундаментального события преобразования»³¹. Здесь проявляется феноменальность маски, которая всегда статична и в то же время пронизана потенциальной многоликостью и возможностью преобразования бытия человека в точке встречи сакрального и

³⁰ Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван: Наука, 1983. С. 121.

³¹ Lommel A. Masks: Their meaning and function. London, 1981. P. 15.

профанного. В этом одна из характерных черт природы маски: маска стремится к максимальному различию и удалению от облика морфологического гештальта лица, нарушая его сложившиеся границы, контуры личности, намечая и создавая очертания нового, другого, преображенного лица.

В ритуальном пространстве маска конечна и в то же время неисчерпаема. В своей конкретности ритуальная маска одерживает победу над профанным лицом, подчиняя его своей власти. Здесь маска и есть подлинное лицо индивида. Ритуал принципиально не различает лица и маски, ибо маска становится самим лицом и способом его явленности. Лицо здесь срастается с маской, лицо и маска находятся одновременно в отношениях антитезы (профанного и сакрального) и тождества – маска бога, маска как символ сакрального задает лицо человека в ритуале и сама становится им.

Маска как символ сакрального получает свое место и дальнейшее смысловое развитие в искусстве древнегреческой трагедии. По мнению таких исследователей, как Д.П. Каллистова, Н.В. Брагинская и В.Н. Топоров, исторически трагедия, *τράγῳδιά* (в буквальном переводе – «козлиная песнь») возникла из дионисийского ритуала, из дифирамба, распевавшегося сатирами, одетыми в козлиные шкуры и носившими маски Диониса, драматически изображавшими его судьбу³². В своих работах авторы отмечают тесную смысловую связь ритуального действия и

³² Каллистова Д.П. Античный театр, Л.: Искусство, 1975.

Брагинская Н.В. Возникновение трагедии // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988.

Топоров В.Н. Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы // Текст: семантика и структура. Тарту: Тартуский университет, 1983.

трагедии в период ее возникновения, когда трагедия выступает поздней версией ритуала, сохраняя его цели и направленность.

По мнению В.И. Иванова и В.Н. Топорова, трагедия есть вид священного действия, в основе которого лежат мотивы и образы дионисийского ритуала, идея страдающего бога. Миметическое переживание участниками трагедии его смерти и воскресения ведет к религиозному экстазу и катарсису, который становится необходимым составляющим трагического действия. «Глубочайшая идея Дионисовой религии, – пишет В.Иванов, – идея тождества смерти и жизни, идея страданий бога, ... ухода и возврата и религиозного преображения человека, – была с величайшей символической силой выявлена в трагедии... Трагедия отделилась от своего дионисийского первообраза, но это отделение делало ее искусством. Когда исключительно в ней царил Дионис, искусством она не была и не могла развиваться в художественных формах»³³.

В.Н. Топоров, рассматривая трагедию в связи с жертвоприношением, которым сопровождался дионисийский ритуал, указывает, что она последовательно отождествляет божество и жертву, божество и зрителя, жертву и зрителя, приводя к «катартическому состоянию». Автор пишет: «Она [трагедия] универсальна и выступает как панацея в том смысле, что каждый может поставить себя на место страдающего героя ... в надежде на уврачевание своих ран и будущее возрождение»³⁴.

В период возникновения раннегреческой трагедии главной особенностью ее как жанра было то, что она функционально была, прежде всего, служением Богу, подражанием действию,

³³ Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 2000. С. 250-251.

³⁴ Топоров В.Н. К происхождению древнегреческой драмы: вопрос об индивидуальных истоках // Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М.: Наука, 1979. С. 125.

законченному и важному, как полагал Аристотель, т.е. действию божественному. Ритуал, отмечает В.Н. Топоров, есть источник, который объясняет саму сущность трагедии, задавая и определяя ее содержание. Трагедия отвечает самой структуре ритуала, его сакральной направленности и миметической сущности. И в этом смысле Аристотель в «Поэтике» следующим образом определяет трагедию: «Трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему определенный объем, при помощи речи в каждой из своих частей различно украшенной; посредством действия, а не рассказа, совершающееся путем сострадания и страха происходит очищение человека...»³⁵. Однако трагедия, будучи в своей сущности действием сакральным, как и ритуал, в отличие от него, была священным, сюжетным представлением божественной воли в мире (судьбы), которая являлась в трагическом действе в игре актера, созерцаемой зрителем. В трагедии зритель становится только созерцателем представляемого исполнения, соглядатаем чужих страстей, а не участником сакральной действительности, как это было выражено в ритуальной практике. Но это было созерцание особого рода, через него происходило изменение во внутреннем складе человека; свершавшееся на его глазах исполнение божественной воли (*deus ex machina*) приводило его к очищению, преобразению – катарсису, что являлось по сути приобщением человека к священному, к миру значимого бытия.

Трагедийное действо изображало, представляло явленность Бога в мире, судьбу человека, ведомого Богом (самим сакральным). Здесь маска актера, унаследованная трагедией от ритуала, не отличается, по существу, ни от маски жреца, ни от маски бога, которую мы встречаем в ритуале. Однако, если в ритуальном пространстве маска воспринимается как сама

³⁵ Аристотель. Поэтика. М.: АСТ, 2002. С. 34.

божественная реальность, как явленность трансцендентного, как само его проявление, то в трагедии маска выступает как инструмент, позволяющий актеру передать, воспроизвести сакральный опыт. Трагическая маска несла в себе отпечаток, след сакрального, поэтому именно через маску актер и представлял Бога, священное начало в трагедии – «играл» свою священную роль. Маска должна была скрывать частичные, отвлекающие зрителя признаки актера как человека (его индивидуальные признаки), создавая образ персонажа. В итоге можно говорить о том, что маска в трагедии была той смысловой формой, в которой обнаруживала себя связь человеческой судьбы, человеческого существования с действительным, подлинным бытием. Маска открывала личную судьбу как всеобщую, показывала всеобщее, единое в конкретном, индивидуальном бытии.

Итак, в трагедии маска оказывается способом передачи сакрального опыта: в представлении маски актером сакральное получало возможность сбыться, прозвучать. В ритуале, как показывает анализ, маска является символом божественного, в трагедии же она необходима актеру как священная роль, посредством которой и было возможно передать божественное действие, свершавшееся в представлении. Как и маска в ритуале, она становится для человека единственно возможным лицом.

В результате анализа ритуального пространства и дионисийского культа, в частности, маска предстает как лицо бога, в котором он себя являет, и, одновременно, маска есть способ присутствия человека в сакральном пространстве, жест отказа от своего профанного лица. Маска преобразовывала человека, конституируя его в сфере сакрального как другого, отличного от профанного, открывая ему мир священного, мир значимого бытия. В то же время маска выступает для человека новым опытом, новым видом лица, возникающим в результате приобщения

человека к божественному. Это есть новое лицо, лицо, преображенное божественным смыслом. Лицо обнаруживает себя в маске. Маска как лицо-личина бога, одновременно и скрывающая, и открывающая его, как способ выражения причастности человека к сакральному находит свое выражение в ритуале Диониса. В трагедийном пространстве маска заявляет о себе как инструмент, позволяющий актеру передать опыт сакрального, как роль, которую он должен исполнить. Трагедийная маска дает возможность прозвучать, сбывться трагическому действию, в котором являет себя судьба как абсолютный закон бытия.

Вопросы для самоконтроля:

- 1. Какова смысловая направленность ритуала?*
- 2. В чем, согласно французскому философу Р. Кайуа, состоит специфика сакрального как активного небытия?*
- 3. Как взаимосвязаны между собой маска и лицо в ритуальном пространстве?*
- 4. В чем заключается особенность маски в древнегреческой трагедии?*

§ 2. Карнавальная маска. Роль и значение маски в игровом опыте человека

С появлением христианства и возникновением средневековой культуры маска обретает новые мотивы, значения и смыслы, а также иное социокультурное пространство – карнавальное измерение.

Сама идея маски как способа присутствия человека в сакральном пространстве, в мире значимого бытия не могла возникнуть в средневековой культуре. В христианской картине мира человек выступает как самость, сотворенная Богом, как он

есть по истине, с данным ему единственно возможным лицом. Лицо в средневековой культуре рассматривалось как видимый образ божественного начала в человеке. Оно есть явление, проявление сущностной связи Бога и человека, свидетельство богоподобия человека. Отсюда берет свое начало в европейской культуре традиция восприятия лица как феномена, который свидетельствует о явленности человека, концентрирует в себе его индивидуальность, отличает его, придавая ему единственный, уникальный целостный образ. Таким образом, лицо выражает феноменальную самоданность человека, сообщает ему онтологическую определенность. Маска же, скрывающая человека, бросает вызов лицу, авторитету лица, оспаривает его.

Маска в христианской культуре воспринималась как нечто демоническое, исходящее от дьявола, потому как о человеке, надевшем маску, ничего нельзя было сказать. Он воспринимался как скрывающийся, отвернувшийся, отпавший от Бога. По словам Григория Нисского, тот, чье лицо не освящено Святым Духом, вынужден носить маску демона. П. Флоренский связывал демоническую природу маски с дьяволом, который искушал, прельщал людей возможностью быть *как боги*, т.е. не богами по существу, а лишь их *обманчивой видимостью*³⁶. Маска понимается в этом случае как видимость, обман, подделка божественного творения, мистическое самозванство, как явление лже-лица – лица не от Бога. Маска символически отнимала у человека образ божий, закрывала человека от Бога, и таким образом разрывала бытийную связь Бога и человека. Она делала человеческое измерение обособленным, отделенным, тем самым маска была проявлением греховного начала человека, выражением его отпадения от истины, от Бога, в то время как человек, единый с Богом, как и сам Бог, не знает маски. «Всякое бытие, – пишет в этой связи П. Флоренский, –

³⁶ Флоренский П.А. Иконостас. М.: Аст-Пресс, 2003. С. 85.

есть свет, ибо оно является, то, что намеренно скрывает себя и не является, есть тьма и, значит, не есть реальность, в Боге расположенная. Реальность – это вид, идея, лик, а ирреальность – тьма и небытие, то, что лишено вида. Реальность активна, все сущее имеет энергию действия, а что не способно действовать, то и не реально, тьма бесплодна»³⁷.

Маска, не нашедшая своего места в системе ценностей официальной христианской культуры, оказывается в пространстве, где официальные нормы, ценности и порядок, конструируемый ими, перевернуты, смещены, размыты. Таким пространством в средневековой культуре выступает карнавал.

В историческом ракурсе карнавал – это хорошо организованный городской праздник, в котором принимают участие все городские сословия и в котором доминирующей чертой является маскарад и всеобщее веселье. По ходу карнавального действия исполнялись фарсы, показывались живые картины, пантомимы, дидактические и сатирические пьесы. В этом событии городской жизни концентрировались все возможные праздничные и смеховые формы средневековья – шутовские фестивали, праздники дураков и т.д. Первые упоминания о шутовских фестивалях относятся к концу XII века, но апогея они достигают в XIV-XV веках. В XV веке в Европе, особенно во Франции и Бельгии, процветают шутовские гильдии, объединяющие мелких судейских чиновников, школяров, городской плебс. По мнению Л.М. Баткина, «дорога к карнавалу ведет через культ Диониса и римские сатурналии, через средневековые фарсы и соти, дьяблерии и шаривари, пасхальный смех, праздник дураков, праздник осла, которые являлись смысловым прообразом карнавала»³⁸.

³⁷ Флоренский П.А. Иконостас. М.: Аст-Пресс, 2003. С. 89.

³⁸ Баткин Л.М. Смех Панурга и философия культуры // Вопросы философии. 1967. № 12. С. 38.

В своей сущности карнавал, по словам М.М. Бахтина, выражает идею принципиальной раздвоенности средневековой культуры на официальную, церковную, односторонне серьезную, и народную культуру, ядром которой и является карнавал. Он, полагает М. Бахтин, дает абсолютно другой, внеположенный по отношению к нормам государства и церкви образ человека и способы его присутствия в мире. Карнавал выстраивал по ту сторону всего официального порядка другой мир, другую реальность, к которой также был причастен средневековый человек. Официальные празднества, посвященные церковным и государственным событиям, были сосредоточены на закреплении и подтверждении уже существующих форм порядка, фиксировали общественную идеологию, мировоззрение, официальную культуру. Строгая соотнесенность и тождественность индивида с его положением позволяет представить человека в средневековой официальной культуре как субъекта, существующего в пространстве декартовых координат, где точка всегда тождественна своему месту, совпадает со своей ординатой. Карнавал же трансгрессировал эти формы, выстраивая новые отношения человека с миром вне иерархий, вне границ, вне рамок, открывал человеку пространство дантовых координат – пространство свободы³⁹. «В противоположность официальному

³⁹ Само различие декартовых и дантовых координат вводится в работах В.А. Конева. Декартовы координаты – это пространство, где субъект обретает свое бытие в отождествлении, в уравнивании себя с неким заданным местом. Поэтому основной онтологический принцип декартовых координат – принцип тождества, подобия и повторения. Пространство же дантовых координат диктует иной опыт бытия. Дантовы координаты – это координаты рождающегося бытия, где человек обретает себя в результате собственного усилия – через отрицание и отличие себя от некоего наличного, преданного бытия. Таким образом, дантовы координаты формируют иной онтологический принцип – принцип уже не тождества-подобия, но различия-отличия. См.

празднику, – пишет М. Бахтин, – карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновления. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу»⁴⁰.

Как видим, карнавал по смыслу своему есть праздник социального освобождения, порывавший с устоявшимися нормами, моделями поведения человека в социальном и культурном пространстве. Л.М. Баткин в этой связи следующим образом характеризует смысловую направленность карнавала: «В карнавале происходило преодоление бытовой повседневности, некая фактическая перевернутость общественных и природных отношений, перевернутость, где бедняки становились на место богатых, «птицы» и «звери» на место людей, молодежь на место стариков, женщина на место мужчины»⁴¹. По мнению А.Я. Гуревича, временное отрицание неравенства и социальных дистанций в карнавале давало необходимую средневековому обществу разрядку, являясь тем самым механизмом социального равновесия⁴².

Ю. Кристева, продолжая мысль Бахтина о «революционном» характере карнавала, видит его смысл в том, что он разрушал, трансгрессировал закон и порядок, основанный на логике тождества, пронизывающей социальное и культурное измерение

подробнее: Конев В.А. Человек в мире культуры. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. С. 72.

⁴⁰ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Наука, 1991. С. 43.

⁴¹ Баткин Л.М. Смех Панурга и философия культуры // Вопросы философии. 1967. № 12. С. 42.

⁴² Гуревич А.Я. Смех в народной культуре средневековья // Вопросы литературы. 1966. № 6. С. 87.

человеческого бытия, и тем самым конструировал новые способы отношения к миру, подрывая таким образом логику тождества, заменяя ее логикой различия, множественности, амбивалентности⁴³. «Карнавальная дискурсивность, – пишет Кристева, – ломает законы языка, охраняемые грамматикой и семантикой, становясь тем самым воплощенным социально-политическим протестом, причем речь идет вовсе не о подобию, а именно о тождестве протеста против официального лингвистического кода, с одной стороны, и протеста против закона – с другой»⁴⁴. Карнавал выводит на сцену и изображает все те законы и запреты, которые как раз и подлежат отрицанию. Однако изображенная норма предстает при этом обращенной, перевернутой, превращенной. Карнавал, как утверждает Кристева, есть пародия Закона, пародия социального. М. Бахтин, рассматривая обращение нормы в карнавале, указывает: «Для него очень характерна своеобразная логика «обратности», «наоборот», «наизнанку», логика непрерывных перемещений верха и низа, ... характерны разнообразные виды пародий и травестий, снижений, профанаций, шутовских увенчаний и развенчаний. Вторая жизнь, второй мир народной культуры строится в известной мере как пародия на обычную, т.е. внекарнавальную жизнь, как «мир наизнанку»⁴⁵. Здесь, в отличие от ритуала, мы можем увидеть принцип «расколдовывания» реальности, которое совершает карнавал, освобождая реальность от определяющих ее социальных и культурных положений, демонстрируя ее изнаночную сторону, показывая ее обращенной, другой. Такое представление реальности давало человеку состояние определенной условности,

⁴³ Кристева Ю. Слово, диалог и роман // Избранные труды: разрушение поэтики. М.: РОССПЭН, 2004. С. 243.

⁴⁴ Там же. С. 246.

⁴⁵ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Наука, 1991. С. 132.

дистанции, выпадения из заведенного порядка вещей. В этом смысле карнавал – кривое зеркало мира, его второе лицо, он выражает оборотный смысл мира, его противоположенную природу.

Карнавал в рассуждениях Бахтина и Кристевой предстает как топос инверсии закона, социальных и культурных норм и отношений. Он переворачивает логику тождества, подобия, лежащую в их основе, утверждая асимметрию, множественность, представляя тем самым инверсивную копию мира, идею обратимости социального строя. Карнавальная инверсия приводит к перевернутости всех ценностных оппозиций и связанных с ними форм поведения, к их полной неразличимости. Карнавал, таким образом, выстраивал систему обратной иерархии, мира наизнанку, мира наоборот, принцип деструктивного и созидательного отрицания: он перемещает верх и низ, смешивая и разрывая иерархические плоскости, чтобы показать реальное бытие человека и мира по ту сторону иерархических норм и оценок. В этом смысле карнавал апофатичен, ибо отрицает мир тождества и подобия, и вместе с тем его апофатическая природа приводит к утверждению нового представления о человеке и мире – в этом выражается катафатическая направленность карнавала.

Рассматривая карнавальное пространство, мы можем уловить некую интенцию, которая объединяет карнавал и ритуал: забыть себя, свой прежний опыт, свою ограниченность, связанную с ним, стать свободным – стать Другим. Человек уходил от норм официального, оставляя смыслы и ценности, прежде конституировавшие его, обретая свободу по ту сторону повседневного, обыденного, конструируя принципиально новые отношения с миром – так же, как и в ритуале, где человек, приобщаясь к сакральному, должен был отречься, очиститься от своей профанной сущности. Таким образом, мы видим, что

карнавал, как и ритуал, имеет своей целью выход за пределы повседневности, перерождение мира, в котором он разворачивается, и самого человека, который в нем участвует. «Пока карнавал совершается, – пишет М. Бахтин, – ни для кого нет другой жизни, кроме карнавальной. От него некуда уйти, ибо карнавал не знает пространственных границ. Во время карнавала можно жить только по его законам, то есть по законам карнавальная свободы. Карнавал носит вселенский характер, это особое состояние всего мира, его возрождение и обновление, которому все причастны. Таков карнавал по своей идее, по своей сущности, которая отчетливо ощущалась всеми его участниками»⁴⁶. В этом смысле карнавал для человека тотален, всеобъемлющ. Граница между игрой и жизнью стерта в карнавале. Если бы в карнавале была рампа, утверждает Бахтин, и существовало различие между зрителями и актерами, то это было бы зрелище театральное, а не карнавальное. Потому карнавальная человек есть *одновременно и актер, и зритель*. Он и совершает карнавальное действие, и наблюдает его и себя в нем. «В карнавале сама жизнь играет, – продолжает М. Бахтин, – разыгрывая без сценической площадки, без рампы, без актеров, без зрителей, т.е. без всякой художественно-театральной специфики, – другую свободную форму своего осуществления, свое возрождение и обновление»⁴⁷. Поскольку всякий участник карнавала является исполнителем и зрителем одновременно, субъектом и объектом действия, в карнавале утрачивается самоидентичность личности. Карнавал становится синкретическим игровым, зрелищным измерением бытия человека.

⁴⁶ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Наука, 1991. С. 71.

⁴⁷ Там же. С. 78.

Присутствие человека в карнавальном пространстве проявляется в двух модусах – смеха и театральности, которые раскрывают бытие человека в карнавале.

Смех есть первый модус выражения человека в карнавале. М. Бахтин, определяя смысл и характер карнавального смеха, пишет: «Смех имеет глубокое мирозерцательное значение, это одна из существеннейших форм правды о мире в целом, об истории, о человеке; это особая универсальная точка зрения на мир, видящая мир по-иному»⁴⁸. Карнавальный смех связан со смещением привычных границ, авторитетов, этических и нравственных установок, социальных норм. К примеру, «праздник дураков» или «праздник шутов» был призван осмеивать и пародировать официальные институты власти, в частности, церковь со сложившейся внутри нее иерархией. Это празднество превращало сакральную практику церкви в игру, в которой последние становятся первыми, шуты – королями, служки – прелатами и т.д. Здесь также уместно вспомнить шута. Ведь шут бросает вызов однозначной серьезности и официальной обрядности, нарушает привычный порядок вещей, запутывает, спутывает издавна установленные ценностные ориентации и связанные с ними поведенческие структуры. Он превращает строго разграниченное, статичное, иерархизированное социальное пространство в пространство, лишённое привычного смысла, разоблачая, высмеивая и, таким образом, отрицая его. «Смех убивает, – пишет А.Я. Гуревич, – переводит верх и низ, высокое делает низменным, идеальное приравнивает к материальному, телесное профанирует»⁴⁹. Посредством осмеяния человек

⁴⁸ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Наука, 1991. С. 159.

⁴⁹ Гуревич А.Я. Смех в народной культуре средневековья // Вопросы литературы. 1966, № 6. С. 81.

отрицает, ничтожит предметы и явления, лишая их привычного значения и смысла, проявляя их оборотную, скрытую сторону, что приводит в карнавале к новому открытию предмета.

Карнавальный смех обнажает реальность, снимая с нее слои одежд и штампов, разрушая при этом привычную логику природного и социального мира, который становился уже иным в зеркале карнавала. Мир предстал очищенным от всякого рода видимостей, свободным от привычных форм, правил поведения и связанных с ними социальных ролей (к примеру, сословных) – смех выворачивает мир наизнанку, отбрасывая привычное, традиционное как маску. И в этом смысле карнавальная смех разоблачает масочность мира, его «двойное дно». Он выражает отчуждение, отпадение человека от социального пространства, его атака направлена на все то, что принимает себя «всерьез», за неподдельную, единственную истину. Л.М. Баткин, продолжая эту мысль, пишет, что смех «направлен на высшее – на смену властей и правд, смену миропорядков ... утверждение в карнавальной смехе относительно, отрицание абсолютно»⁵⁰. По мысли Ю. Кристевой, карнавальная смех циничен, он искореняет Бога, мораль, традицию, дабы утвердить собственные законы карнавала, что сущностно роднит его с ницшевским дионисизмом. А.Я. Гуревич подчеркивает, что смех отдаляет, отчуждает человека от его культуры, превращая ее из «моей» культуры в «ничью», вплоть до полного отчуждения человека от себя самого, поэтому карнавальная смех всегда динамичен, амбивалентен, существуя в зазоре между жизнью и смертью. «Смеющийся над собой – поскольку против, – подчеркивает А. Я. Гуревич, – ужасающийся этому смеху – поскольку против себя. Смех превращает культуру в прижизненно увиденную ее собственную посмертную маску.

⁵⁰ Баткин Л.М. Смех Панурга и философия культуры // Вопросы философии. 1967. № 12. С. 42.

Карнавал – это действительно «все» средневековье, но увидевшее само себя со стороны, в момент смерти»⁵¹.

В модусе смеха, как мы можем увидеть, человек находится в особой экзистенциальной ситуации, в которой он по-новому различает себя, по-новому определяет свое место в социальном порядке, дистанцируясь от своих традиционных ролей и связанных с ними ожиданий. «Смех, – говорит Ю. Кристева, – это образ непрерывного изменения, смещения, разрушения всякого однозначного образа в карнавале, всякого монологического представления»⁵². Французский семиолог видит торжество смеха там, где личность больше не воплощает соразмерности Я и представления, определяющего его в социальном. Развивая эту мысль, Х.Г. Кокс пишет: «Карнавал создает модель пространства, свободного от страха и власти, пространства, в котором смех освобождает тело из его индивидуальных границ, из его подчинения публичной цензуре, тело, примирившееся со своими неизменными функциями»⁵³

Анализ карнавального смеха позволяет представить его как вид отношения человека к традиционным формам социального космоса, к его иерархии ценностей и самому месту, заданному человеку в этом социальном порядке. Смех в данном случае есть избыточное движение, выводящее человека за пределы определенного места, порывающее с его принадлежностью к какому-либо основанию. В карнавале через смех происходит переход человека от слитности с социальным телом к отстранению

⁵¹ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Наука, 1996. С. 231.

⁵² Кристева Ю. Слово, диалог и роман // Избранные труды: разрушение поэтики. М.: РОССПЭН, 2004. С. 243.

⁵³ Кокс Х.Г. Праздник шутов. Теологический очерк празднества и фантазии // Современные концепции культурного кризиса на Западе. М.: Наука, 1976. С. 249.

от него, к возможности постижения его со стороны, что одновременно означает и само-отстранение человека. «Там, где индивид не совпадает с самим собой, – пишет В.С. Библер, – он может и должен смотреть на себя со стороны, а эта «сторона» – его собственное «другое Я» – там перестает срабатывать самая мощная социальная и идеологическая детерминация, индивид становится действительно индивидом, отпочковывается от соборного социума и оказывается способным самодетерминировать свою судьбу, сознание, поступок»⁵⁴.

Смех в этом контексте становится онтологическим маневром, позволяющим человеку выйти за рамки своего социального и культурного статуса, восприняв мир как пространство свободного становления. Смех выступает *трансцендирующим основанием*, он выделяет человека из мира, оформленного социальными и культурными нормами, отрицает заданную ими идентичность, ставя под сомнение саму ее возможность, обозначая другое бытие – карнавальное, в котором идентичность всегда неустойчива и сменяется чередой образов, в которые она обращается.

Анализ карнавального пространства показывает, что отрицание, дистанцированность субъекта от норм, рамок закона в карнавале выражается в модусе смеха, второй же модус присутствия человека в карнавале – модус театральности – связан с игрой, театрализацией как способом нового отношения, новой модели связи человека с социокультурными значениями, определяющими его положение в мире.

В модусе театральности человек обыгрывал образы власти, формы социальных отношений и свое место в них, пародируя, травестируя их, представляя их комичными, профанированными, лишенными присущего им смысла – играя с ними. Игра здесь есть

⁵⁴ Библер В.С. Две регулятивные идеи культуры. Историческая поэтика личности. М.: Амфора, 1998. С. 187.

способ отношения индивида к конституировавшим его связям в социальном мире. Выражая их роль и значение через игру, показывая их зыбкость и веселую относительность, человек становится актером, в игре которого прежняя жизнь превращалась в представление. Подобная игра предполагала *взгляд со стороны* на представляемую в ней реальность, взгляд уже другого, того, кто вышел за пределы этой реальности – своего прежнего бытия.

Во время карнаваловых празднеств индивид вместо того, чтобы подчеркивать себя самого и свое социальное положение, как бы старается их утаить, замаскировать, всегда предстать другим. Поэтому лицо человека в карнавале не выражает его социальной, сословной принадлежности (рыцарь, дворянин, крестьянин), напротив, лицо, заданное и определяемое ею, в карнавале необходимо сокрыто, перевернуто, обращено. Человек замаскирован, он полуузнан, он и тот, каким он является всегда, и одновременно уже не тот. Нет больше «ни патриция в длинной мантии, ни носильщика, который целует ее край, ни шпиона, ни монахини, ни благородной дамы, ни инквизитора, ни фигляра, ни бедняка, ни иностранца. Был только один титул, одно существо – «Sior Maschera»⁵⁵, – вспоминает один из участников карнавала.

Как мы видим, в модусе театральности, в опыте игры, утрачивается самоидентичность личности, предстающей здесь и как Я, и как другой – актер. Карнавал в этом смысле – это пространство, где человек играет себя другого. Мы больше – не мы, мы стали другие – вот как можно охарактеризовать настроение карнавала.

В ситуации такой онтологической двойственности, когда человек предстает не только самим собой, но и другим, и зарождается маска как способ присутствия другого и как форма выражения его игры. Вместе с тем маска в карнавале есть и знак,

⁵⁵ Муратов П.П. *Образы Италии*. М.: Искусство, 1999. С. 78.

образ, объективирующий отстранение, отказ субъекта от привычных границ идентичности, выразившийся в смехе и игре. Карнавальная маска играет собственную дистанцированность человека через смех и игру, его собственное «нет». В этом выражается апофатический смысл карнавальной маски. Она есть, по словам Делеза, поверхность, фиксирующая опыт смещения знаков, разрыв в цепи символического порядка. Карнавальная маска ликвидирует субъекта, считает Кристева, в нем уплотняется структура Я, которое предстает как олицетворение анонимности. В карнавале нет Я-единого, Я-идентичного, но есть множество образов, масок, в которых Я мелькает, оставляя свой след. Так в этих образах-масках Я двоятся, театрализуется. И только взгляд сокрытого Я сквозь маску-персонаж (глаза маски, «черные дыры», по словам Делеза⁵⁶) есть единственный след, оставшийся от прежнего Я в карнавале. Взгляд маски есть взгляд того, кто скрыт за ней, взгляд из укрытия, взгляд инкогнито, взгляд из-за кулис, который всегда на поверхности. Такой взгляд подсматривает и ускользает, бросает вызов, всегда замечает следы, сохраняя тайну о себе. Маска всегда глядит тайной. «Приближаясь, маска в карнавале, – пишет Харви Кокс, – остается неприкосновенной и неизменно отделенной от зрителя; при этом она дана снаружи, фронтально, как занавес – заходить с «той» стороны нельзя (пограничность маски). Маска есть проявление чего-то, что за ней скрывается, некой скрытой сущности, в себе покоящейся, она всегда есть поверхность»⁵⁷. Маска выступает здесь возможностью не назвать, сокрыть себя, сохранить себя в тайне и предстать как образ, как персонаж.

⁵⁶ Deleuze G., Guattari F. A thousand plateaus / G. Deleuze. London: Pan Books, 1987. P. 111.

⁵⁷ Cox H. The Feast of fools. A theological essay on festivity and fantasy. Chicago: Harv. Univ. Press, 1969. P. 121.

Итак, рассматривая карнавальную маску, мы видим, что она разрушает онтологическое единство субъекта, выступая как остановка в бытии и возможность нового опыта бытия. Маску в этом смысле можно трактовать как разрыв между присутствием и другим присутствием (новым бытием). Маска, как представляет ее Ю. Кристева, – это «еще-не-есть-бытие», маска есть не бытие, не присутствие, а лишь чистая бытийственная возможность⁵⁸.

По мнению английского исследователя А. Ломмеля, в карнавале театральность приводит к тому, что нет Я, а есть его маска-образ – персонаж. Как полагает М.М. Бахтин, в карнавале Я лишено границ индивидуального, в стихии карнавала оно живет как гротескное, гиперболическое, экстатическое тело: «Оно никогда не готово, не завершено: оно всегда строится, творится и само строит и творит другое тело; кроме того, тело это поглощает мир и само поглощается миром»⁵⁹. Карнавальные персонажи, которых играет человек, – шут, паяц, звери, черти – все это есть экстатические, диссонансные тела, тела-складки. Подобные образы экстатических тел встречаются нам в «Аду» Данте, где они предстают как аллегории человеческих грехов, как, например, лжец, изображенный с повернутой назад головой, или гневливый, с вонзенными в его тело ножами.

Карнавальный персонаж, экстатическое тело, живет на границе между уже не тело и еще не тело, это есть тело как метафора, как преобразование, как образ (арлекин, скарамучча, баутта). В этом смысле карнавальный человек есть двойственность, в нем сосуществуют два тела: одно отмирающее (прежнее, докарнавальное тело), другое зачинаемое, рождаемое –

⁵⁸ Кристева Ю. Интертекстуальность // Избранные труды: разрушение поэтики. М.: РОССПЭН, 2004. С. 248.

⁵⁹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Наука, 1991. С. 195.

карнавальный персонаж. Модус театральности предполагает, что сам субъект (его тело) полностью скрыт за маской, уходит в роль, в представляемого персонажа. Индивид становится тождественен фигуре, создаваемой им в карнавальной игре. Маска становится имманентной его бытию. Границы, которые разделяют индивида и разыгрываемого им персонажа (его маску), становятся размытыми, зыбкими, почти неразличимыми. Подобный ракурс позволяет рассмотреть маску как способ зашифровывания другого в себе.

Вступая в карнавал, надевая маску и обращаясь в персонаж, человек оставлял свое прежнее лицо, лицом его становилась маска. В этом смысле карнавальная маска носит двойственный характер: она отрицает прежнее лицо, утаивая его, и одновременно с этим она дает новое лицо, причем не единственное, потому как маску всегда можно переменить. В модусе театральности маска-образ замещает, вытесняет лицо, что приводит к возникновению своеобразной онтологической формулы «маски-лица», – *проблематизированного лица*, лица под вопросом – лица скрытого под маской. Как уже было отмечено, карнавальное Я выражает себя в представлении, маскировке самого себя – оно спрятано, зашифровано в своем персонаже-маске. Маска-персонаж, таким образом, – это карнавальный двойник индивида. Здесь проявляется сущностная идея карнавальной маски: она всегда создает двойника, другое, обратное Я, утверждая иной опыт бытия индивида – бытие под знаком маски. Р. Кайуа считает, что карнавальная маска отражает «идею двойки». «Двойка» – и ты сам, и то, что внутри тебя. Самый главный секрет двойственности маски – в её единстве. Маска делит единое надвое»⁶⁰.

Формируя лицо индивида в карнавале, маска несет в себе определенное правило игры: она не может быть снята, раскрыта, потому как, лишившись маски, индивид теряет свое карнавальное

⁶⁰ Caillois, R. *Man, Play, and Games*. London, 1962. P.130.

лицо, персонажа, которого он представляет. Утрата маски приводит, таким образом, к разрушению карнавального пространства. В этом отношении характерна традиция увенчания-развенчания карнавального короля, когда один из участников карнавального действия провозглашался королем карнавала. Королем мог стать любой независимо от того, какая маска-образ им разыгрывалась и представлялась. Однако, подчиняясь логике карнавала, король не только мог быть провозглашен – увенчан, но, в отличие от внекарнавального пространства, в карнавале его всегда ожидало низвержение-развенчание, сопровождающееся лишением его маски. Потеря маски-образа приводила к лишению участника его карнавального лица и, следовательно, его места в карнавале.

Итак, маска в пространстве карнавала символизирует отречение человека от прежнего опыта бытия, связанного с системой социальных норм и отношений. Маска-персонаж представляет собой подлинную фигуру инаковости, образ, противостоящий всякому монологизму, всякому опыту самотождественности, выраженному в Законе и в социальных нормах. Человек надевает маску, чтобы исчезнуть, выйти из прежней системы координат в новое состояние, лишенное каких-либо прочных оснований и границ, которые могли бы зафиксировать его положение в мире. Карнавальная маска выступает как действенное начало, оформляющее бытие человека, позволяя исполниться, свершиться смеху и игре как модусам выражения человека. Именно маска, рождаясь в смехе и игре, концентрирует их в себе, давая им возможность сбываться, прозвучать, становясь символической формой их осуществления. Маска в данном случае является для индивида опредмеченным опытом смещения, трансгрессии, перехода. Только в своей маске-персонаже и только ею человек смеется и играет, выстраивая

таким образом новые отношения с миром (фигура шута, смеющегося и играющего, невозможна без маски), и лишь так он может участвовать в карнавале, творя карнавальное пространство.

Таким образом, игра и смех в карнавале возможны только в опыте маски-персонажа. Человек в карнавале через маску, оформлявшую собой опыт смеха и игры, обретает негативный, апофатический опыт, связанный с отстранением от культурных и социальных значений, формирующих его бытие, а также с отличением, различением себя от них через игру. Подобный опыт, достигаемый через маску, открывает человеку пространство свободы, где он определяет себя через отрицание себя прежнего, попадая в карнавальнй мир, в пространство дантовых координат, обнаруживая в нем новые основания своего бытия, свободно творя свой образ⁶¹.

Анализ показывает, что маска выступает способом обретения нового бытия, а также образом его выражения. Она воплощает идею обновления, перерождения человека и мира. По словам М. Бахтина, «маска противостоит завершенному бытию, она есть остановка, попытка представить бытие как незавершенный процесс...» И далее, описывая маску как метаморфозу бытия, Бахтин пишет: «маска связана с радостью смен и перевоплощений, с веселой относительностью, с веселым же отрицанием тождества и однозначности. С отрицанием тупого совпадения с самим собой; маска связана с переходами, метаморфозами, нарушениями естественных границ, с изменениями, с прозвищем (вместо имени); в маске воплощено игровое начало жизни»⁶².

⁶¹ Конев В.А. Человек в мире культуры. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. С. 72.

⁶² Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Наука, 1991. С. 35.

Человек, надевший маску, представляет мир как пространство превращений, метафор, бесконечной игры, становления, которое принципиально не знает завершения. Бытие в маске всегда подвижно, переменчиво, неустойчиво, незакончено, незавершенно. Оно всегда становится, противясь всякому определению, ускользая от разоблачения, исключая тождественность человека, скрывающегося под маской. Мир выстраивается вокруг маски как метаморфоза, она олицетворяет идею его изменчивости, полифоничности, многоликости. Мир, выраженный через маску – это мир относительного, неустойчивого, подвижный, лишенный каких-то определенных начал. Это мир становления, мелькания, мерцания, в котором только и живет маска.

Рассматривая пространство карнавала, мы видим два модуса существования человека: модус смеха и модус театральности. В модусе смеха человек входит в карнавал, определяет себя в мире через осмеяние социальных норм и традиций, выделяя, отделяя себя от заданного ими бытия, обнаруживая таким образом конкретность, значимость своего собственного бытия.

В модусе театральности человек через инсценировку, представление, игру с нормами социального становится человеком играющим – *homo ludens*, Актером и поэтому неизбежно другим. Такой актер лишен идентичного, он только разыгрывает свою связь, свои отношения с миром и самого себя в них через маску-персонаж, которую он играет и в которой он играет себя. Актер всегда под маской, всегда замаскирован, постоянно принимает другой облик, другую маску, представляя разных персонажей. Последовательно сменяющие друг друга маски-персонажи указывают на то, что человек утратил тождественность, соотнесенность с самим собою. Вместе с тем маска выступает формой лица человека в карнавале, именно через нее он получает возможность обозначить, выразить себя. Тем самым маска

олицетворяет конституирующий принцип карнавала – несовпадение с самим собой как способ бытия мира и самого Я в мире.

Итак, проследив генеалогию маски, мы выявили следующую историческую последовательность: ритуальная, театральная (трагедийная) и карнавальная маска. Феномен маски впервые возникает в пространстве ритуала, где маска предстает как знак священного, как способ открытия значимого бытия. В ритуале маска скрывает профанное лицо человека, но одновременно с этим маска как феномен, концентрирующий в себе опыт священного, сообщает человеку его истинное лицо.

Карнавальная маска, маска-персонаж, символически оформляет опыт смеха и игры, выводит человека за пределы эмпирического, повседневного, скрывая и отрицая его прежнее лицо. Именно в карнавале обнаруживает себя апофатическая природа маски – через сокрытие и утаивание себя человек получал возможность дистанцироваться от некоего наличного, заданного ему бытия и через опыт смеха и игры освободиться от его определяющего влияния. Маска трансцендирует человеческое бытие, несет в себе возможность стать другим, перейти к иному виду бытия, выступая в карнавале принципом онтологического преобразования человека. Вместе с этим маска дает человеку новое лицо как знак нового опыта бытия, карнавального бытия.

В ходе рассмотрения генеалогии маски мы видим, что маска появляется в культуре как феномен, который открывает человеку пространство значимого бытия, мир объективных значений и смыслов, являясь тем смысловым прообразом, в котором возникает человеческое лицо.

Вопросы для самоконтроля:

1. Как понимаются маска и лицо в официальной средневековой культуре?

2. В чем особенность карнавального мира в интерпретации М.М. Бахтина и Ю. Кристевой?

3. В чем состоит природа карнавального смеха и карнавальной игры?

Почему человек надевает маску в карнавале?

§ 3. Маска в социальном опыте человека.

Человек как функционер

*Возможно, сегодня наша
цель – не открыть, кто мы
есть, но отвергнуть то, что
мы есть.*

Д. Батлер

Бытие человека – есть бытие социальное. Зададимся вопросом, как же возникает социальный субъект и каково, собственно, то бытие, которое субъект обретает в социальном пространстве?

Французский философ и социолог П. Рикер говорит о социальном субъекте как о «повествовательной идентичности»⁶³, нормативной идентичности, которая опознает и обнаруживает себя лишь в механическом воспроизведении – «проговаривании» установленных социальных норм и правил. Вслед за Рикером отечественный социолог В.А. Ядов характеризует субъекта, бытие которого в социальном определено исполнением традиционных установок и поведенческих норм, как модальную личность,

⁶³ Рикер П. Мораль, этика и политика // Герменевтика, этика, политика. М.: Политиздат, 1995. С. 128.

стратегия которой состоит в том, что она, не осознавая, автоматически принимает присущую данному обществу систему норм и правил, т.е. осуществляет конформную, приспособленческую модель адаптации в обществе⁶⁴.

По мысли П. Слотердайка, в социальном мире субъект соотносит себя с «призванным-признанным» – заданным, желаемым образом самоидентификации, с некой социальной ролью, которую он должен воспроизводить, исполнять. Исходя из данного контекста, мы можем определить социальное как преформированное пространство, в котором субъект получает «бытие-в-призванности» – форму своего присутствия, связанную с исполнением социальных ролей. Таким образом, субъект обретает свое место в социальном, свою социальную значимость только в соотнесении, в отождествлении себя со своей социальной ролью, т.е. со своим желаемым образом. Недаром Р. Дарендорф говорит о социальном субъекте как о *homo sociologicus*⁶⁵ – «носителе преформированных ролей», который определяет себя через исполнение своей роли. Классическое определение социальной роли в отечественной социологии дает И.С. Кон: «Понятие социальной роли обозначает безличную социальную функцию и норму, выполнение которой обязательно для тех, кто занимает данную позицию. Социальная роль – это то, что ожидается в данном обществе от всякого человека, занимающего определенное место в социальной системе, она выражает одну или несколько разновидностей социальных отношений, входящих в определенный поведенческий репертуар»⁶⁶. Дарендорф видит в социальной роли комплекс предъявляемых обществом человеку

⁶⁴ Ядов В.А. Символические и примордиальные солидарности (социальные идентификации личности) в условиях быстрых социальных перемен // Проблемы теоретической социологии. СПб.: Питер, 1994. С. 45.

⁶⁵ Дарендорф Р. Тропы из утопии. М.: Праксис, 2002. С. 198.

⁶⁶ Кон И.С. Люди и роли // Новый мир. 1970. № 12. С. 39.

поведенческих ожиданий, которым он должен подчиняться. Роль всегда предзадана, всегда наличествует до и помимо своего носителя. «Социальные роли, – пишет Дарендорф, – являются квазиобъективными, не зависящими от индивидов комплексами предписаний поведения, связанных в пучок, в роль, которые навязывают индивиду известную обязательность требований, так что он не может уклониться от них без ущерба для себя»⁶⁷.

Исполнение субъектом своей роли приводит к тому, что он начинает онтологически определять себя через нее, отождествляет себя с ней и становится функционером. По определению В.А. Конева, «функционер – это такая характеристика человека, когда его лицо, его сущность представляет какая-либо отдельная социальная роль (или ограниченный набор ролей). Функционер – часть общества и подчинен ему как целому. Он – орудие достижения общественных целей, ибо своих целей у него просто нет... Индивид-функционер способен только на воспроизводство заданного и не способен к продуктивному действию»⁶⁸. Роль есть способ и образ действия функционера, его социальная стратегия. Функционера невозможно представить, описать вне его социальной роли, о нем ничего не может быть сказано вне контекста его роли. Только в ней он обретает свою онтологическую конкретику, вне же ее он обезличен, лишен какого бы то ни было бытийственного основания. Это позволяет нам рассматривать ролевую модель как репрезентационную модель субъекта в социальном, связанную с тем, что роль, во-первых, является заданной формой презентации субъекта, а во-вторых, она наделяет субъекта нормативными социальными атрибутами, задавая формы и границы его манифестации.

⁶⁷ Дарендорф Р. Тропы из утопии. М.: Праксис, 2002. С. 197.

⁶⁸ Конев В.А. Человек в мире культуры. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. С. 61.

Характерным выражением превращения человека в свою функцию, в роль, представляется герой Р. Музиля человек без свойств, сквозной образ, ставший ключевой темой размышления литературы и культуры XX века, а также жители «прекрасного» нового мира О. Хаксли.

А. Секацкий, обращаясь к модусу бытия-в-призванности, замечает, что, включаясь в социальное, субъект лишается возможности перехода к бытию-заново: «Субъект присягает собственной призванности, обретая в ней свою значимость, свой социальный облик, свою социальную роль. Социум принимает меры, чтобы жизнь давалась человеку только один раз, всячески пресекая попытки бытия-заново»⁶⁹. Таким образом, бытие-в-призванности есть в своей сущности опыт тождества, который онтологически фиксирует субъекта в заданной ему роли, лишая субъекта самой возможности помыслить, увидеть себя вне опыта своей роли. «Общество, – продолжает эту мысль Р. Дарендорф, – не только создает форму для каждой из имеющихся в нем позиций, но и следит за тем, чтобы занимающий эту позицию не пытался невнимательно или намеренно устранить форму, которую он обнаружит, и создать свои собственные формы»⁷⁰. Подобный взгляд позволяет выделить один из ключевых принципов социального как преформированного пространства: оно существует в опыте повторения, тождества, продуцируя бытие-в-роли как нормативную форму присутствия субъекта. Это позволяет нам говорить, что социальное функционирует в режиме *отсутствия вопрошания* как возможности неких альтернативных практик субъекта внутри самого социального.

Существование в горизонте «бытия-в-призванности», отождествление индивида с заданным образом

⁶⁹ Секацкий А. Три шага в сторону. Эссе. СПб.: Амфора, 2000. С. 132.

⁷⁰ Дарендорф Р. Тропы из утопии. М.: Праксис, 2002. С. 201.

самоидентификации рождает такую ситуацию, в которой бытие от первого лица становится проблематизированным. В своем исследовании с характерным названием «Падение публичного человека» Р. Сеннет полагает, что самость субъекта в социальном расщепляется на «я» и «меня». «Я» есть активная самость, индивидуальное измерение субъекта, а Я-призванное («Меня») – ядро социальных связей, инструмент социального, его конструкт, или *soi* («себя»), как называет его Ж. Делез. «Реальная самость, – пишет Р. Сеннет, – это самость мотиваций и побуждений; это активная самость. Но в обществе она не активна; вместо этого там существует пассивное «меня»⁷¹.

В опыте такой раздвоенности субъект уподобляется актеру, каждый день играющему одну и ту же роль в одном и том же спектакле. Поэтому бытие-в-призванности как бытие-в-роли есть в своей сущности бытие в представлении. Это позволяет нам увидеть социальное как пространство спектакля. Ги де Бор, рассматривая феномен социального спектакля, пишет, что он «есть утверждение всякой человеческой видимости, то есть социальной жизни, как простой видимости. Спектакль в социальном пространстве есть негация, как *отражение жизни, ставшей видимостью* (курсив мой – А.К). Общество в таком ракурсе есть общество зрителей»⁷². С. Корнев описывает социальное пространство как социальный спектакль, действующий и организованный в соответствии с системой нормативных и ролевых форм, представленных как «Великий Каталог»⁷³. Исполняя нормы и правила «Великого Каталога», субъект оказывается в определенной онтологической ловушке: он начинает связывать себя с образом, ролью, которая дается ему в социальном

⁷¹ Сеннет Р. Падение публичного человека. М.: Логос, 2002. С. 382.

⁷² Де Бор Г. Общество спектакля. М.: Праксис, 2000. С. 93.

⁷³ Корнев С. Имидж в эпоху спектакля // ИНАЧЕ. 2001. № 4. С. 8.

спектакле, постепенно инвестируя себя, свое бытие в исполняемую им социальную роль. Так можно вывести основной принцип социального спектакля – постоянное *реинвестирование новой готовности* субъекта в данную ему роль. В этом смысле Р. Сеннет приходит к выводу, что в социальном пространстве субъект уже не столько играет, сколько повторяет, выполняет социальный сценарий. Поэтому субъект, будучи актером в социальном спектакле, уже не играет, но обречен только участвовать.

В социальном спектакле роль становится знаком человеческого бытия, означает бытие. Лицо человека отсылает уже не к нему самому, а только к его роли. Даже имя человека перестает принадлежать ему, срастаясь с его социальным обликом, указывая уже не на индивида, а на роль, которую он исполняет. Имя приобретает инструментальный характер, утрачивая свою онтологическую, феноменальную связь с субъектом. В этом отношении характерен феномен подписи, а точнее, росписи как знака имени, обозначения Я в социальном пространстве.

Роспись – это исполнение имени, особая миметическая процедура, воспроизводящая тот минимальный набор признаков, по которым Я может быть восстановлено и обнаружено. Она – то, как имя преподносится, представляется, то, что становится знаком имени, симулякрим имени. Имя отчуждается от своего носителя, начинает жить собственной жизнью, подчиняясь законам означаемой им роли. Здесь уместно вспомнить персонажей романа «Мастер и Маргарита», чиновников, имена и фамилии которых стали почти нарицательными – Босой, Римский. Имя, в конечном счете, приравнивается к роли.

Итак, бытие субъекта в социальном предполагает представление себя тождественным призываемому образу. Представление субъектом себя в различных социальных ситуациях, безусловно, имеет различное эмпирическое содержание, однако единым и неизменным в ситуациях, в которых

действует субъект, остается одно – бытие-в-роли как способ действия и как социальная тактика, которая и формирует социальное лицо субъекта.

К.Г. Юнг определяет субъекта, существующего в горизонте бытия-в-роли, как персону. Персона обозначает и предполагает множество ролей, которые субъект исполняет, проигрывает в соответствии с социальными требованиями, при этом она в своей сути есть неизменное и тождественное образование⁷⁴. «Персона, – определяет Юнг, – есть сложная система отношений между индивидуальным сознанием и социальностью, удобный вид маски, рассчитанной на то, чтобы, с одной стороны, производить на других определенное впечатление, а с другой – скрывать истинную природу индивидуума»⁷⁵. Персона, в интерпретации Юнга, это публичное лицо субъекта, то, что указывает на него в социальном пространстве. «В сущности, персона, – пишет К. Юнг, – не является чем-то действительным. Персона есть комплекс функций, созданный на основах приспособления или необходимого удобства. Она – компромисс между индивидуумом и социальностью по поводу того, «кем кто-то является». В отношении индивидуальности персона выступает в качестве вторичной действительности, чисто компромиссного образования, в котором другие иногда принимают гораздо большее участие, чем он сам. Персона есть видимость, двумерная действительность»⁷⁶. Развивая юнгианское представление о персоне, И. Гофман рассматривает ее как маску. Маска, согласно Гофману, конституируется социальными связями, в которых участвует субъект, и фоновыми ожиданиями других, на которые субъект отвечает⁷⁷.

⁷⁴ Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: Наука, 1994. С. 174.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же. С. 176.

⁷⁷ Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М.: Институт социологии РАН, 2004. С. 186.

В своей неизменности и повторяемости персона действительно подобна маске, роли, повторяемой актером в спектакле. Персона-маска является частью социального спектакля, который объединяет своих участников единым сценарием, объективируя каждого из них в определенной установленной за ним роли. «Маска, – пишет С. Корнев, – намертво встроена в культурное пространство спектакля, включена в него тысячью нитей, наделена морем ассоциаций, большинство из которых индивиду чужды и никакого отношения к его собственной личности не имеют. Кажется, что человеком обладает чья-то чужая личность и находит выражение посредством его слов и поступков, тогда как собственная личность индивиду временно потеряна или исчезла. Человек внезапно обнаруживает, что приобрел манеры, жесты, обороты речи, интонацию голоса, которые не являются «его», но принадлежат кому-то другому. Такая ситуация приводит к личностной трансформации, к аберрации Я. Оно начинает множиться в соответствии с количеством исполняемых ролей, формирующих его маску»⁷⁸.

Таким образом, персона рождается как искусственно созданный, «сделанный», сконструированный образ индивида, складывающийся из ожиданий других и социальных ролей, которые он призван исполнить.

В горизонте бытия-в-призванности персона есть социальная маска субъекта, которая выступает для него *способом обозначить, предъявить себя*, именно через нее субъект получает возможность занять в социальном пространстве определенные позиции, принять систему его норм и правил. Маска персонализирует субъекта, формирует его как субъекта социального. Она сообщает типичное для определенной ситуации поведение и внешнее соответствие, к

⁷⁸ Корнев С. Имидж в эпоху спектакля / С. Корнев // Философский поиск. – Витебск, 2002. № 3. С. 9.

примеру, индивид должен выглядеть и вести себя надлежащим образом в момент торжества или совещания. В этом плане повседневная жизнь человека – это постоянная череда ситуаций маски. Для того, чтобы получить значимую в данном сообществе социальную роль, индивид должен усвоить форму проявления этой роли, принять тот внешний образ, который диктует данная роль. Индивид начинает придерживаться соответствующего стиля в одежде, машинально усваивает определенный тип поведения, связанный с его ролью, стремится бывать там, где собираются люди, составляющие круг его общения. Это постепенно находит свое выражение и в его речи, когда возникают специфические обороты, интонации, слова и словечки, по которым люди, принадлежащие к определенному социальному кругу, распознают друг друга. К примеру, обитатель современной богемной среды посещает одни и те же места, «тусовки», где люди демонстрируют, казалось бы, различные стили одежды, при этом, однако, не отличаясь друг от друга, сливаясь в единую массу, в которой все на одно лицо, все говорят на одном и том же – «птичьим языке» – богемном сленге, подтверждая тем самым свой социальный образ, свою социальную принадлежность. Это позволяет нам представить маску как устойчивый, фиксированный образ индивида в социальном пространстве.

В опыте такого бытия, где субъекта представляет его социальная маска, образуется лицо-маска. Лицо-маска возникает тогда, когда субъект начинает вести себя в соответствии со своей персоной-маской, «верить в саму позу, держаться за нее и защищать ее, таким образом, маска постепенно становится реальным определением того, кто человек есть»⁷⁹. Человек в подобном положении как бы «забывает снять маску», уже не может отделить себя от своей маски, обретает в ней свою

⁷⁹ Сеннет Р. Падение публичного человека. М.: Логос, 2002. С. 383.

онтологическую определенность и завершенность. Такая маска принципиально не может быть снята, ибо за ней и без нее уже ничего нет. Этой маске уже нечего скрывать. Застывшая маска лишена игрового импульса, динамики игры, а потому она теряет свою онтологическую направленность – игру как смысловое содержание своего бытия – масочного бытия, игрового бытия, утрачивая свою феноменальную природу, становясь автоматизированным лицом. Застывшая маска – это смерть маски. Данный мотив мы встречаем в романе К. Абэ «Чужое лицо», где герой, создав себе маску, использует ее как способ коммуникации, способ взаимодействия с окружающим миром, как свое новое лицо. Герой попадает в ловушку, начиная осмыслять себя через маску, становясь по сути неотделимым от нее, и тогда маска отвердевает, в конечном счете образуя лицо героя.

Появление персоны-маски обозначает определенную экзистенциальную ситуацию, характеризующуюся тем, что субъект, включенный в логику персоны-маски, уклоняется от своих собственных бытийственных возможностей. Масочный субъект всегда объективирован своими социальными ролями, это субъект нормативный, лишенный индивидуальной, личной стратегии. Э. Каннети, характеризуя такой опыт маски, пишет: «Личина-маска, скрывая, извращает естественную душевно-телесную экзистенциальную интенцию, подменяя ее неким абстрактным социогенным выражением. Она сама становится передаточным механизмом, посредством которого внешнее вторгается во внутреннее, подчиняя его. Соблазняясь и дальше логикой маски, индивид привыкает скользить и забывает о собственной логике поступков»⁸⁰.

Итак, рассматривая бытие человека в социальном мире, мы видим, что он принимает его нормы и правила, отождествляет себя

⁸⁰ Каннети Э. Человек и власть. М.: Политиздат, 1990. С. 155.

с заданной ими ролью, обретает в исполнении этой роли свое социальное лицо. Такое лицо, сконструированное, порожденное социальным, становится маской субъекта, его знаком в социальном. Эта маска скрывает, затмевает, вытесняет собственное измерение индивида типичным набором норм, правил и функций, которые субъект призван исполнять в социальном пространстве. «Маска, – считает В. Красных, – это фракционированный знак – целостное означающее, которое состоит из отдельных фрагментов-приемов поведения, которые, только будучи интегрированы в единую систему, составляют полноценное означающее маски»⁸¹. В то же время социальная маска выступает для человека инструментом, позволяющим ему присутствовать в мире других, принимать участие в различных социальных практиках, ибо лишь исполнение определенных социальных функций и ролей дает субъекту возможность обрести свое место в системе социальных отношений. «Социальная маска, – пишет Л.В. Левицкая, – рождается повторяемостью, ритмом, заданностью социального сценария и фактически представляет собой мультипликацию одного и того же знака, либо неизменного, либо с вариациями. Маска не открывает, а скрывает индивидуальное, замещая его нормативно-обязательным настолько, что возможно полное отождествление субъекта со своей маской. Когда же маска, которую субъект получает в социальном пространстве, нечаянно или намерено отпадает, то лицо остается голым, именно потому, что индивидуальные признаки либо не выработались, либо стерты под маской»⁸².

⁸¹ Красных В.В. «Маски» и «роли» фрейм-структур сознания: (К вопросу о клише и штампах сознания, эталоне и каноне) // Язык, сознание, коммуникация. М., 1999. Вып. 8. С. 83.

⁸² Левицкая Л.В. Маска и лицо в русском искусстве XIX – нач. XX вв.: Автореферат на соискание степени кандидата искусствоведческих наук. М., 2001. С. 12.

В тот момент, когда маска застывает, не может более играть, мы можем говорить о ситуации «вырождения маски». Формируется статичное, автоматизированное лицо как результат проникновения внешнего (социального) во внутренний мир субъекта. «Если четкость различения между состояниями внутреннего мира, – пишет А. Секацкий, – и внешними идентификациями утрачивается, овеществление грозит поглотить субъекта без остатка»⁸³. Субъект, оказавшийся во власти социальной маски, становится неизбежно отчужденным от себя самого, подчиняясь законам функционирования своей социальной роли: «Территория Я, захваченная Чужим или Чужими, это TERRA SCHIZOFRENIA, порабощенная страна, где отменено течение времени и нет ни прошлого, ни будущего, ни настоящего, а царит зацикленное в дурном бессмертии ненастоящее: вечно одно и то же»⁸⁴.

В самом деле – застывшая на лице социальная маска лишает человека способности различать свое и чужое, социальное-публичное и приватное-собственное. Отождествление субъектом себя с системой социальных ролей и масок, нарушает автономию личного, невидимого-для-других пространства, делает само индивидуальное существование проблематичным. Поэтому присутствие в социальном пространстве связано с тем, что субъект необходимо должен сохранять личное сокрытым, неприкосновенным, невидимым-для-других. «Закрытая область субъективной реальности – это, – по замечанию А. Секацкого, – область пребывания наиболее значимого в ценностном отношении, область бытия не просто сокрытого, а сокровенного, которая должна быть сохранена не только от поругания, но даже от

⁸³ Секацкий А.К. Сила взрывной волны. СПб.: Лимбус Пресс, 2005. С. 149.

⁸⁴ Секацкий А.К. Три шага в сторону. Эссе. СПб.: Амфора, 2000. С. 219.

простого безразличного, бестрепетного прикосновения»⁸⁵. В.М. Быченков полагает в этой связи, что утрата границ, отделяющих личное, субъективное от постороннего проникновения и вмешательства приводит субъекта к потере его аутентичного пространства, к забвению своего собственного бытия. «Реальность Я, – продолжает Секацкий, – невозможна без наличия участков, недоступных для другого: всякое посягательство на лично-именное пространство характеризуется той или иной степенью насилия: карта субъективности состоит из сплошных границ, их устранение означало бы не просто деконструкцию субъекта, а выпадение целого ранга реальности, примитивизацию сущего»⁸⁶.

Как мы видим, личное, индивидуальное пространство субъекта есть пространство неидентифицируемого, невидимого-для-других, в котором субъект отличает себя от ожиданий других, от своей социальной роли, определяет отличие своего собственного смысла от всех других. Таким образом, индивидуальное измерение субъекта существует и определяет себя, только *отталкиваясь от других*, преодолевая притяжение социальных ролей и масок, получая в подобном опыте отрицания свою независимость и индивидуальность. «Человек, – замечает в этом отношении М. Бахтин, – не способен увидеть себя, поскольку за ним всегда стоит другой, чужой взгляд, чужие принципы, корректирующие его образ ... не я смотрю изнутри своими глазами на мир, а я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другим ... Из моих глаз глядят чужие глаза. Подлинная жизнь личности, – продолжает Бахтин, – совершается как бы в точке ... *несовпадения человека с самим собой* (курсив мой – А.К.), в точке выхода его за пределы всего того, что он есть как вещное

⁸⁵ Секацкий А.К. Сила взрывной волны. СПб.: Лимбус Пресс, 2005. С. 110.

⁸⁶ Там же. С. 37.

бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать помимо его воли»⁸⁷. По мысли философа, человек никогда не тождественен своей социальной роли, своему положению в социальном пространстве – в мире других, где он всегда объективирован, определен. В такой ситуации он уже не есть он сам. Человек как нечто целое остается невыраженным, неизреченным – не-представимым. Сам человек, утверждает Бахтин, в своей сущности внеаходим. В итоге мы можем говорить о том, что индивидуальность возникает в социальном мире как *движение различия*, как «не то же самое».

Подводя итог рассмотрению социальной маски, можно утверждать, что она возникает, когда субъект отождествляет себя с исполняемой им социальной ролью (функционер) – с «призванным» образом самоидентификации. Таким образом, принятие и исполнение своей социальной роли открывает субъекту бытие-в-роли как бытие-в-призванности. В итоге бытие субъекта уравнивается с его социальной ролью. Принятая таким образом социальная роль становится социальной маской субъекта, знаком его бытия.

Маска открывает субъекту пространство социального как пространство норм и правил, которым субъект должен следовать в своих действиях, позволяет субъекту участвовать в различных социальных практиках, отвечать на ожидания других. Социальная роль, социальная маска выступает формой представления субъекта (субъект дан себе и действует через свою социальную роль). Маска задает мое социальное поведение, связанное с исполнением социальных норм и правил (нормативное поведение), полагая те пределы, границы, в которых субъект будет определять себя и действовать. Маска становится лицом субъекта в ситуации, когда

⁸⁷ Бахтин М.М. Собрания сочинений: в 7 т. Работы 1940-начала 1960 гг. М.: Терра, 1997. Т.5. С. 71.

субъект онтологически определяет себя через маску, связывает с ней свое бытие. Маска, ставшая лицом, закрывает субъекту возможность отличить, отделить себя от нее – «снять маску». Таким образом «собственное лицо» субъекта всегда отсутствует, его всегда «еще нет», на месте лица замирает маска.

Вопросы для самоконтроля:

1. В чем особенность социального пространства как преформированного измерения? Как можно описать модус бытия-в-призванности? Можно ли в современном обществе избежать модуса призванности?

2. Как возникает функционер? Какие экзистенциальные риски в существовании функционера Вы видите?

3. Почему, согласно М.М. Бахтину, подлинная жизнь человека начинается в ситуации несовпадения с собой?

4. Как формируется социальная маска? Можно ли обойтись в обществе без маски?

ГЛАВА II. ФЕНОМЕН МАСКИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Маска в контексте кризиса значений Я. Механизмы порождения социальной маски в философии М. Хайдеггера, Ж. Делеза и Ф. Гваттари

В историко-культурном пространстве человеческого бытия маска является одним из самых давних спутников человека, однако именно в современной культуре она предстает уже неотъемлемой составляющей человеческого бытия, его знаком.

Идея маски не была должным образом представлена в классической метафизике с ее принципом тождества, не допускавшим возможности возникновения феномена маски как знака различия, двоения, амбивалентности. Именно проблематичность рассмотрения маски в пределах классической метафизики делает ее мощным оружием современной философской мысли, имеющей дело уже не столько с субстанцией, мышлением, материей, истиной, но с симулякр, событием, смыслом. Вместе с тем изменяется и сам статус субъекта в современной философии: прежде единый в самом себе субъект распадается, двоится, множится. «Субъект мертв. Да здравствуют субъекты!» – вот лозунг новой мысли. Там, где некогда был абсолютный субъект, появляются субъект социальный, субъект политический, субъект идеологический. Тем самым подрывается субстанциалистское представление о субъекте, характерное для классической метафизики: в современной философии субъект предстает как расщепленный, децентрированный. Он становится неким перекрестьем (Хайдеггер), диалогом на границах (Бахтин), абсолютный субъект заменяется полиморфными, множественными, подвижными, спонтанно возникающими формами субъективности (Делез, Гваттари).

Как мы выясняли, на разных этапах развития культуры маска приобретала различные значения: то это предмет магического ритуала, то это явление праздничной культуры (карнавал), то это *modus vivendi* социальной жизни. Культура XX века, изучая и обобщая опыт прошедших эпох, до конца не принимает ни одного из более или менее устоявшихся значений маски, предлагая свою собственную интерпретацию, впрочем, довольно многозначную, концентрируясь преимущественно на осмыслении места маски в социальном пространстве, акцентируя внимание на многообразии способов коммуникации Я и социального, а также на потере лица в процессе исполнения субъектом своих социальных ролей и функций. Важно отметить, что в философской мысли маска почти всегда присутствует латентно, неявно. Она всегда не названа, скрыта в самой ткани социального.

Современное социокультурное пространство с многообразием присущих ему практик ставит человека перед необходимостью постоянно обнаруживать, определять, опознавать себя. Субъект постоянно оказывается в ситуации самоидентификации. Выходя из дома, попадая в транспорт, на работу, забегая в клуб, в кафе, путешествуя по магазинам, постоянно коммуницируя со множеством людей, субъект все время меняет свое поведение, свое амплуа. Иными словами, современная жизнь субъекта весьма разнообразна, люди вращаются в разных «кругах», где действуют различные «правила», поэтому ему следует внимательно оглядываться по сторонам и успевать менять передник на декольте, смокинг на джемпер, почтительность на распорядительность. «Я – бытие, существование которого заключается в самоидентификации, в обретении своей идентичности в любых обстоятельствах», – утверждает Левинас⁸⁸.

⁸⁸ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. СПб.: Университетская книга, 2000. С. 74.

Присутствие субъекта в социальном пространстве, как мы установили, неразрывно связано с исполнением определенных заданных ему функций и ролей, из которых складывается его социальная маска. В современной философии феномен маски осмысляется через призму кризиса значений Я. Подобный кризис трактуется как следствие принятия системы социальных означающих, которые онтологически определяют субъекта и через которые субъект начинает себя понимать и осознавать. В такой ситуации субъект инвестирует себя в свой социальный образ, в конечном счете отождествляя себя с ним и вследствие этого отчуждаясь от себя самого.

Идея маски в современной культуре обнаруживает себя в ситуации кризиса значений Я, представленной в первой половине XX века в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Мир, в котором существует субъект – это мир, который я всегда разделяю с другими. Другие – это близкий, ближайший мне мир. Само бытие человека онтологически связано с миром других, подчинено ему по способу своего существования. «Другие», *das Man*, есть «экзистенциал и принадлежит как исходный феномен к позитивному устройству присутствия»⁸⁹.

Присутствуя в *das Man*, субъект ориентируется в своих поступках и действиях на других, понимает и знает себя как часть мира других, мира повседневного, публичного. Подобный опыт бытия приводит субъекта к обезличиванию, он теряет свою единичность, становится анонимным, отчужденным – существует в модусе несамим-собой-бытия. «Субъектом повседневного существования является *Man*, которое мы отличаем от подлинной, то есть своеобразно постигаемой, личности. Фактическое существование есть не что иное, как открываемый мир обыденных

⁸⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2002. С. 384.

связей»⁹⁰. В das Man присутствие лишено различия, оно механически повторяет, воспроизводит само себя, не отличая, однако, себя от других, что в конечном счете не оставляет места для индивидуальных форм бытия. В этом смысле das Man – это горизонт размытого сознания, отсутствия различия между собственным Я, своей жизнью, и миром других, между действиями в рамках определенной структуры (das Man) и своими собственными – пространство одинакового, однородного, недифференцируемого. Как пишет в этой связи Д.У. Орлов, «персональная идентификация здесь проходит только на фоне крупных анонимных образований, das Man препятствует оформлению персональной территории, обособленному присутствию. Это опустошенная земля без границ, пересекая которую ты находишься нигде, а на ее изнанке растворяешься в массе»⁹¹. В итоге можно заключить, что ближайший мир, мир других, становится для субъекта тем местом, в котором он фактически отчужден от себя самого. «Таким образом, ближайший «домашний» мир, – заключает Т.В. Щитцова, – оказывается лишен «своего» (отличного от публичного) другого: в ближайшем домашнем мире встречает публичный другой, т. е. люди, das Man»⁹².

Существуя по принципу das Man, субъект получает свою способность быть через других. Он усваивает заданные способы экзистирования, некие предписанные формы осмысления и представления себя в мире. Другие создают мой образ: сообщают

⁹⁰ Хайдеггер М. Время картины мира // Современные концепции культурного кризиса на Западе. М.: Наука, 1976. С. 183.

⁹¹ Орлов Д.У. Диссипативные массы. Взгляд Нарцисса // Социальный кризис и социальная катастрофа. Сборник материалов конференции. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 163.

⁹² Щитцова Т.В. Понятие «Близкого» и перспективы генетического подхода в экзистенциальной антропологии и этике // Топос. 2002. № 1. С. 24.

мне мои социальные и личные характеристики, кто я есть (именно Другие определяют меня как доброго или злого, глупого или умного), им это всегда известно лучше, чем мне. «В поле совместного бытия с другими, – отмечает Д. Орлов, – я всегда оказываюсь тем, кем меня знают и в качестве кого подтверждают мое существование»⁹³. Здесь уместно вспомнить замечание Ч.Х. Кули, который понимал социального субъекта как сумму психических реакций человека на мнение о нем окружающих людей⁹⁴. Так, мы можем констатировать то, что в *das Man* Я всегда связано образом себя, который оно получает от других как некое «общее представление» о себе, основанное на общих, предзаданных нормах поведения и привычных способах восприятия мира. В итоге «образ себя» выступает как своего рода предустановленная форма Я, *маска*, которая наличествует до субъекта, онтологически уравнивая субъекта с другими, закрывая ему возможность перехода к собственному бытию. Субъект изначально всегда в маске, в своем образе, данном ему другими. Там, где казалось, что Я существует как Я, на моем месте мне всегда предшествуют другие, в чередь которых Я оказываюсь лишь *одним из многих*, таким как все, функционируя в мире установленных и завершенных форм бытия. Здесь обнаруживает себя главный онтологический принцип присутствия в *das Man* – принцип тождества, подобия: «Я такой же, как другие». Такое бытие по природе своей лишено различия, отличия, *лица* как феномена индивидуального. Признавая себя в других, идентифицируясь со своим образом, маской, которая складывается из того, что Другие ждут от меня и как Другие определяют меня,

⁹³ Орлов Д.У. Карта мира в транскрипциях линии жизни // *Vita Cogitans: Альманах молодых философов*. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. Вып. 4. С. 45.

⁹⁴ Кули Ч.Х. Социальная самость // *Американская социологическая мысль*. М.: Наука, 1994. С. 221.

субъект радикально отчуждается от себя самого. «Когда мы выбираем толкование нашего бытия, живя в «людском» *das Man* мире, – замечает Д.У. Орлов, – и поступаем как люди то ли потому, что это «правильно», то ли потому, что удобно, – происходит падение в несобственный способ бытия»⁹⁵.

Таким образом, существуя по принципу *das Man*, принимая сложившийся в мире других образ себя как свой собственный, субъект теряет связь со своими собственными бытийственными возможностями, конституируя себя как *не-Я* (ошибку), что и является для него способом присутствия в мире *das Man*. Это не-Я есть способ бытия самого субъекта, уклонившегося, отчужденного от себя. «Как человеко-самость присутствие всегда рассеяно в людях и должно сперва найти себя ... Если, однако, присутствие само в толках публичной истолкованности подает себе самому возможность затеряться в людях, подпасть беспочвенности, то этим сказано: присутствие готовит себе самому постоянный соблазн падения...»⁹⁶. У субъекта возникает соблазнительное искушение принять сформировавшееся не-Я, свой образ в мире других, свою маску за Я-собственное, перепутать их, воспринять собственное ограниченным, застывшим, существующим по законам *das Man*, впадая таким образом в самообман (принимая не-Я за Я само). Собственное пассивно принимает на себя образ Чужого (образ себя-среди-других), происходит подмена, подчинение Собственного Чужому, что влечет за собой его потерю для самого субъекта. Сферы Собственного-Чужого перепутаны в *das Man*, они уже не являются четкими ориентирами процедур идентификации. «В падении дело идет не о чем другом, как об

⁹⁵ Орлов Д.У. Диссипативные массы. Взгляд Нарцисса // Социальный кризис и социальная катастрофа. Сборник материалов конференции. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 36.

⁹⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2002. С. 343.

умении-быть-в-мире, хотя и в модусе несобственности, – заключает М. Хайдеггер. – Падающие бытие-в-мире, само себя соблазняя, вместе с тем самоуспокоительно ... и вместе с тем отчуждающе. Такое не-бытие надо понимать, как ближайшую присутствию способность быть, в каком оно большей частью держится»⁹⁷. Das Man, как мы можем теперь заключить, функционирует как машина самопотери, где утрачено различие между собственным и чужим, где Я принимает не-Я, свою маску, за себя само и нормой существования человека становится *неосознанное самоотчуждение*. «Индивиды, – пишет Г. Маркузе, – отождествляют себя со способом бытия, им навязываемым, и в нем находят пути своего развития и удовлетворения. И это отождествление – не иллюзия, а действительность, которая, однако, ведет к новым ступеням отчуждения. Отчужденный субъект поглощается формой отчужденного бытия»⁹⁸. В итоге субъект принимает за подлинную реальность мираж присутствия в das Man. Неотъемлемой частью самого субъекта становится маска, облик, который он получает в das Man, существуя в нем как марионеточная, масочная фигура (не-Я).

Ж. Делез и Ф. Гваттари в работах «Капитализм и шизофрения» («Capitalism et schisophrenie») и «Тысяча измерений» («Mille des plateau») определяют das Man как социальную машину, как «абстрактную машину фациальности» (la visageite, лицеообразования)⁹⁹. Социальная машина, согласно Делезу и Гваттари, существует, продуцируя определенные формы субъективности, создавая некую нормативную, модальную субъективность, которую авторы называют «шизофренической».

⁹⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2002. С. 176-177.

⁹⁸ Маркузе Г. Одномерный человек. М.: Слово, 1994. С. 30.

⁹⁹ Deleuze G., Guattari, F. A thousand plateaus. London: Pan Books, 1987. P. 174.

Шизофреник в данном контексте – это тот, кто постоянно включен в работу социальной машины, все бытие его сводится к «продуцированию» и воспроизводству социального. Шизофреник неотделим от социального, он не различает, как говорят авторы, «машинный план» – действие социальной машины и план собственного бытия. В этом смысле принцип действия социальной машины заключается в том, что она требует постоянного возобновления человеческого компонента в своей структуре. «Машины (семиотическое производство, масс-медиа, информатики, телемеханики) ... действуют, – пишут Делез и Гваттари, – посреди человеческой субъективности в недрах воспоминаний, рассудка, чувствительности, аффектов бессознательных фантазмов, что заставляет определить их разнородное сотрудничество при производстве субъективности»¹⁰⁰. Таким образом, авторы приводят нас к мысли, что субъективность не есть нечто автономное, напротив, она существует как то, что постоянно производится социальной машиной. «Машины, – заключают Делез и Гваттари, – суть не что иное, как сверхразвитые и гиперконцентрированные аспекты субъективности»¹⁰¹.

Абстрактная машина фациальности, продолжают авторы, есть тотальная машина, представляющая собой «записывающее устройство, для которого основное – метить и быть помеченным»¹⁰². Индивид, существующий в пределах такой социальной машины, является, по мнению авторов, не самостоятельной единицей, а лишь фрагментом этой машины, или, как афористично замечают Делез и Гваттари, «человек есть

¹⁰⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М.: АСТ, 2007. С. 77.

¹⁰¹ Там же. С. 78.

¹⁰² Там же. С. 81.

«машинно-позвоночное животное» и «паразитирующая на машинах тля»¹⁰³. В интерпретации французских мыслителей субъект – это просто связь между механизмами машин, он – машино-образен. «Частные лица, – пишут Делез и Гваттари, – являются образами второго порядка, образами образов, т.е. подобиями, которые наделяются способностью представлять образы первого порядка – образы социального»¹⁰⁴. Итак, в работах Делеза и Гваттари социальная машина создает определенные формы субъективности, на основе которых и возникает конкретный субъект. Формируя субъективность индивида, социальная машина наделяет его специфическим лицом, маской, поэтому Делез и Гваттари и описывают ее саму как Лицо-машину. Это есть такое лицо, которое ведет себя по законам механизированного тела, лицо, превращенное в тело-машину, застывшее, статичное лицо – *la grande machine des masques* («великая машина масок»). «Социальная машина, – пишут авторы, – есть система купюр, разрывов, прерывностей, не знающая лица. Она вовлекает индивидов в свое движение, становится лицом для всех, лицом для каждого, лицом-машинной»¹⁰⁵. Абстрактная машина лицеобразования – это машина, производящая лицо, *машина олицетворения*, потому как всякое лицо должно быть определено, кодировано, т.е. олицетворено. «Все оказывается олицетворенным, – пишут авторы. – Все должны быть олицетворены (*visageifies*). Это машина, производящая лицо и олицетворение, лицо уже произведено – произведено специфической машиной олицетворения, абстрактной машиной лицевости»¹⁰⁶. Социальная машина и функционирует, производя стандартные лица (маски),

¹⁰³ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М.: АСТ, 2007. С. 37.

¹⁰⁴ Там же. С. 43.

¹⁰⁵ Там же. С. 45.

¹⁰⁶ Там же. С. 49.

в которых она осуществляет себя через принятие этих лиц-масок конкретными индивидами. Наделяя индивида лицом-маской, социальная машина тем самым получает возможность управлять им, контролировать его действия и поведение.

Таким образом, мое лицо возникает как составляющая часть абстрактной лицеобразующей машины, которая сама по себе есть Не-Лицо, механизм. Лицо, произведенное абстрактной машиной фациальности, лишено движения, различия как присущих лицу феноменальных свойств, оно, напротив, ведет себя как опустошенное механическое лицо. Такое лицо является нам в серии автопортретов Э. Уорхола, где лицо художника на нескольких картинах предстает одним и тем же, машинально воспроизводя одно и то же застывшее в нем выражение. Кажется, что это лицо остановилось, замерло в одной точке, не представляя ничего, кроме самого себя.

Итак, по мнению французских мыслителей, социальная машина, абстрактная машина фациальности, есть в своей сути лицо-машина, производящая лица-маски. Субъект обнаруживает «свое лицо» именно в своей маске. Если за ритуальной маской стоит Божественное, Абсолютное бытие, то за этой маской стоит социальный порядок, мир Других, который по природе своей не знает индивидуального. Субъект, получивший такое лицо, теряет возможность отличить себя от лица-маски, потому как дан себе через маску. Он смотрит на себя ее глазами, утрачивает способность увидеть себя без нее. Маска как знак *das Man* (абстрактной машины фациальности), как его отметина скрывает, отчуждает субъекта, формирует его как часть механизма социальной машины, как *механического субъекта*. Таким образом, *das Man* не знает встречи лицом к лицу, в нем происходит лишь столкновение масок. Оно по природе своей имперсонально.

Собственное же лицо как выражение индивидуальности, по мысли философов, возникает в результате деформации абстрактной машины как некая избыточность, как то, что отличается, отделяется от социальной машины, выходит за ее пределы, существуя всегда позади нее. Потому-то авторы и делают вывод, что субъект как таковой возникает как движение, сопротивляющееся социальному порядку. Субъект всегда социально декодирован, детерриторизирован, способен к свободному движению по карте социального, или, как пишут авторы, субъекты есть «не-знаки, точнее, незначающие точки, знаки-точки с множеством измерения, это шизы или потоки-прерывы»¹⁰⁷. Субъект вышедший за пределы функционирования социальной машины, разомкнувший определенные ею границы, образует повреждения, складки на поверхности машины лицеобразования, дыры-разрывы в сплошной, единой маске социальной машины.

Итак, в ходе рассмотрения концепций Хайдеггера, Делеза и Гваттари, индивид в социальном пространстве выступает объектом-орудием, инструментом социальной машины. Существовая в границах *das Man*, субъект полагает себя, определяет свое бытие в горизонте других, отождествляет себя с образом, данным ему в мире других, утрачивая саму возможность перехода к индивидуальной форме бытия, становясь анонимной, безликой частью механизма *das Man*. По мнению Делеза и Гваттари, субъект произведен, сконструирован социальной машиной, абстрактной машиной лицеобразования, формирующей лицо субъекта по своему образу и подобию – механизированное, застывшее лицо – «масочное лицо». Социальная машина наделяет субъекта маской как знаком, который маркирует субъекта, воспроизводит в нем социальную машину, указывает на принадлежность субъекта

¹⁰⁷ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. М.: АСТ, 2007. С. 41.

социальному механизму. Такое лицо, маска, есть абстрактное, обобщенное лицо (common face), это лицо не принадлежит субъекту, ибо в своей сути оно есть модель, след социального. Социальная маска, которую субъект получает, закрывает, утаивает его от себя самого, от его собственного бытия. Субъект теряет возможность отличить, различить себя от своей маски, становясь фрагментом социальной машины. В итоге, согласно Делезу и Гваттари, субъект получает механическое, трафаретное лицо, маску, как отпечаток, который оставляет на нем машина, превращаясь, собственно говоря, в марионетку, подобно тому, как кукла в театре всегда послушна движению рук кукловода.

Вопросы для самоконтроля:

1. В чем состоит кризис значения Я в современной культуре?

2. Почему, согласно М. Хайдеггеру, ближайший мир, мир других людей оказывается пространством, в котором Я всегда отчуждено от себя? Как возможна не анонимная социальность?

3. В чем, по мысли Ж. Делеза и Ф. Гваттари, заключается особенность социальной машины? Согласны ли Вы с идеей о том, что лицо всегда произведено социальной машиной?

§ 2. Социальная маска как симулякр лица в критической философии Ж. Бодрийера

Идея кризиса значений Я, с которым мы связываем возникновение феномена маски в философской мысли XX века, наиболее полно представлена в работах Жана Бодрийера, рассмотревшего социальные означаемые как объект самоидентификации субъекта. Разрабатывая вслед за Хайдеггером концепцию кризиса значений Я, Бодрийер в духе

постмодернистской философии приходит к выводу, что современный человек определяется теми связями и значениями, которые он принимает и с которыми себя соотносит в пространстве символического, получая в нем свой социальный образ, который формирует его идентичность. Подобный опыт приводит, по мысли автора, к подмене собственного Я его социальным двойником, неким заданным, сконструированным образом Я. В итоге, Бодрийяр продолжает развивать магистральную тему европейской философии XX века – тему отчуждения и фигуры не-Я как формы присутствия субъекта в социальном.

В контексте кризиса значений Я, представленного в работах Ж. Бодрийяра, мы рассмотрим проблему возникновения социальной маски, ее функции и значения, а также, чем являются в этом отношении лицо субъекта и его маска, как они соотносимы между собой.

Социальное, согласно французскому философу, образует порядок означаемых и структурную форму, регулирующую обмен означающих внутри него самого. Обращаясь к проблеме конституирования субъекта, Бодрийяр связывает процесс субъективации с принятием системы социальных означающих, что приводит его к мысли, что субъект всегда существует в положенных социальным порядком границах. «Общество, – пишет Бодрийяр, – существует как первичная инстанция целого, через которую осуществляются, которой санкционируются любые индивидуальные представления и поступки его членов»¹⁰⁸. Принятие системы социальных означающих оборачивается для субъекта тем, что он неминуемо начинает инвестировать себя в них, определяя таким образом свою идентичность. «Субъект,

¹⁰⁸ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 331.

в форме которого я себя знаю, – комментирует Д.У. Орлов, – выступает результатом бомбардировки плотных слоев и защитных бастионов непроницаемой индивидуальной монады активными социальными частицами. Этот субъект формируется в ходе первичной интерсубъективной реакции, выталкивающей за его границы все экзистенциально «свободные радикалы»¹⁰⁹.

Итак, индивид принимает существующую систему означающих и формы отношений, благодаря чему он регулируется и подвергается нормализации, становясь субъектом социального, субъектом власти. «Означающее, – пишет Бодрийяр, – это то, что представляется, репрезентируется и подвергается «пристегиванию» – субъект – это эффект первичности означающего...»¹¹⁰. Таким образом, чтобы удержаться в социальном пространстве, субъект неизбежно должен актуализировать в структуре своего бытия систему социальных означающих, постоянно воспроизводя их как часть своей субъективности, подчиняясь в конечном счете их логике. Так мы видим, что субъект производится социальным порядком и через принятие системы его означающих управляется им. В результате мы получаем такое качество бытия субъекта, когда он понимает и опознает себя только и конкретно через связи в пространстве социального, где и разворачивается карта его значений.

Принимая систему социальных означающих, субъект усваивает вместе с нею и сформированный в ней, заданный образ себя самого, социальный образ, который индивидуализирует субъекта, задает его поведение, формирует определенные способы предъявления себя в обществе. В этом смысле можно

¹⁰⁹ Орлов Д.У. Карта мира в транскрипциях линии жизни Орлов // *Vita Cogitans: Альманах молодых философов*. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. Вып. 4. С. 109.

¹¹⁰ Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*. М.: Добросвет, 2000. С. 220.

интерпретировать социальное Бодрийяра как систему контролируемой персонализации, о которой писали в свою очередь лидеры французской лево-радикальной мысли Делез и Гваттари. Задавая образ субъекта, социальное, считает Бодрийяр, всегда стремится онтологически уравнивать субъекта с данным образом-моделью, тем самым обрекая его воспринимать себя как другого, смотреть на себя с точки зрения своего социального Я. В этом смысле Бодрийяр утверждает, что субъект всегда существует как собственный аффект. Субъект есть всегда лишь собственный образ. «Цена, которую я должен заплатить, чтобы стать «самим собой», цельной личностью, – пишет Д. Батлер, – это тотальное отчуждение, мое становление Другим по отношению к себе же самому: препятствие моей полной самоидентичности в социальном и есть главное условие моей самости»¹¹¹. Как мы видим, определение себя через свой социальный образ приводит к тому, что субъект неизбежно становится *другим по отношению к себе самому*, отчужденным от себя самого. Источником моей самоидентичности в социальном становится мой двойник, не-Я.

Таким образом, социальный субъект возникает как изначально лишенный собственного, индивидуального. Собственное пространство субъекта, его индивидуальное измерение всегда утрачено, включено в механизм системы означающих. Собственное, указывает Бодрийяр, есть невозможное, оно всегда предстает как утрата, которую субъект в конечном счете должен обрести вновь. «Субъект перехваченный, – пишет Бодрийяр, – фрагментированный и пересозданный по господствующим моделям, «персонализированный» и включенный в игру знакового обмена; такое «вы» – всего лишь симулятивная модель второго лица и обмена, фактически это никто, фиктивный элемент,

¹¹¹ Батлер Д. Психика власти: теория субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 107.

служащий опорой дискурсу модели. Это не то «вы», к которому обращается речь, а внутренний эффект раздвоения, призрак, возникающий в зеркале знаков»¹¹². Таким образом *утрата собственного* становится главным условием существования социального субъекта. «Вынужденный искать признание своему существованию в категориях, терминах и именах, что не им созданы, – комментирует эту ситуацию Д. Батлер, – субъект ищет знак своего существования вне себя, в дискурсе, который одновременно доминантен и индифферентен, тем самым субъект отчужден от своей самости, определен социальным дискурсом»¹¹³.

В ходе рассмотрения социальный образ предстает как искусственно созданный образ Я, фигура внешняя, заданная в отношении субъекта. Само отождествление со своим социальным образом приводит к ситуации, когда субъект путает себя с ним, теряет себя в нем. Я таким образом приучается видеть себя глазами *другого*, воспринимать себя как то, что себе не принадлежит, но есть всегда через другого (свой социальный образ). Причем не мой образ оказывается моим отражением, моим *alter ego*, а я конституирую себя в качестве его двойника, его копии, его отражения. В этой ситуации социальный образ начинает заслонять, «экранировать», скрывать бытие субъекта, лишая его возможности действовать согласно его собственной стратегии. «Поле социального, – комментирует Д.У. Орлов, – именно так и устроено, – чтобы удостоверить свое бытие, нужно стать функцией этого поля, реагировать на его запросы. Здесь все идентификации, все явные или сколь угодно скрывающиеся стороны, которыми мы обращены к миру вокруг нас, приписаны не

¹¹² Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 212.

¹¹³ Батлер Д. Психика власти: теория субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 89.

к инстанции подлинного Я (которого в этом смысле просто нет), а к находящимся в состоянии мимикрии, вечно подстраивающимся под ожидаемый оклик двойника»¹¹⁴.

В итоге мы можем говорить, что социальный образ есть отчужденная, масочная форма бытия. Это мое неподлинное, *ложное Я*, знак, который объективирует, означает и одновременно скрывает мое бытие. Принятие своего социального образа (своего не-Я) как себя самого закрывает мне доступ за кулисы социального, делает меня его пленником, лишая возможности выхода за его пределы, обращая меня в персонаж одного и того же представления.

Символически отождествляясь со своим социальным образом («образом себя» в социальном), субъект становится экзистенциально равным ему, «принимает знаки общественного признания за знаки собственного бытия, опознавая себя в них»¹¹⁵, воспроизводя их как свои собственные. Такая фигура не-Я тематизирована Д.У. Орловым в работе «Кризис значений есть» как «вещь-под-себя», «инфантильный персонаж»¹¹⁶, и в книге, написанной совместно с А.К. Секацким и Т.М. Горичевой, «От Эдипа к Нарциссу» – как фигура Нарцисса¹¹⁷. «Инфантильный персонаж, – пишет Д. Орлов, – именуемый вещью-под-себя, обнаруживает любую подлинную вещь как собственное означающее; тем самым он покрывает мир своими выделениями,

¹¹⁴ Орлов Д.У. Карта мира в транскрипциях линии жизни // *Vita Cogitans: Альманах молодых философов*. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. Вып. 4. С. 108.

¹¹⁵ Разинов Ю.А. Я как объективная ошибка. Самара: Изд-во Самарский университет, 2000. С. 47.

¹¹⁶ Орлов Д.У. Кризис значений есть // *Метафизические исследования*. СПб.: Алетейя, 2000. Вып.14. Статус иного. С. 47.

¹¹⁷ Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу: Беседы. СПб.: Алетейя, 2001. 226 с.

превращая действительность в нечто высшей степени непристойное ... Тем самым я, всегда настаивающее на себе, располагает вещами так, что каждая из них означает исключительно его существование (не больше и не меньше), отчего это существование начинает выпирать самым непристойным образом, однако же такое «я» не есть, есть его Воображаемое, и ничего кроме»¹¹⁸.

Принятие социальных означающих как своих собственных рождает такую ситуацию, когда Нарцисс опознает себя лишь как часть социального механизма, признает себя исключительно в исполняемых им социальных ролях, инвестирует себя в себя-социального. Нарцисс рассеивается, множится в своих социальных ролях и образах, поэтому он никогда не един в самом себе, или, как справедливо замечает Ж. Липовецки: «Нарцисс – это Я, которое превратилось в «безумное множество», потеряв в бесконечном потоке отражений свой оригинал»¹¹⁹. В результате он не способен увидеть себя в собственном отражении, поскольку знает себя только в чужих обличиях (ролях и масках), не может отличить себя от них, являясь самому себе в зеркале социального, в котором видна лишь его социальная маска. «О взгляде на зеркальный образ собственного лица, – как бы продолжает эту мысль Бодрийяр, – речь могла бы идти лишь в том случае, если бы индивид отвернулся от другого лица и обернулся к своему лицу»¹²⁰. Нарцисс же «видит себя глазами других, – пишет Д.У. Орлов, – не имея ни малейшего представления, кем же он

¹¹⁸ Орлов Д.У. Кризис значений есть. Метафизические исследования. СПб.: Алетейя, 2000. Вып. 14. Статус иного. С. 48.

¹¹⁹ Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. М.: Ad Marginem, 2002. С. 111.

¹²⁰ Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 120.

является на самом деле и кем являются те другие»¹²¹. Он увлечен, обольщен своим социальным образом, своим отражением, в которое он всматривается и в котором обнаруживает себя. В конечном счете, Нарцисс обольщен самим собой (self-absorbed). Поэтому можно говорить о том, что символический нарциссизм – это такая форма социального существования, которая исключает *Другого* как иное по отношению к Я бытие. Другой в данном случае – это и есть Я, т.е. фактически никакого Другого уже нет. Нарцисс во всем узнает самого себя. Начинается кошмар дефицита иного, другого. Нарцисс отражается не в другом, а в *том же самом*, в себе, в своей буквальной копии. «Отражение Нарцисса, – замечает Бодрийяр, – никогда не может быть иным, его отражение – это его собственность. Эта поверхность, которая поглощает его, обольщает, так что он может лишь приближаться к ней до бесконечности, но не в состоянии прорваться по другую сторону, поскольку никакой другой стороны просто нет»¹²².

Социальный образ, который принимает Нарцисс, есть его маска-знак, неотделимая от него самого. Ее нельзя снять, потому как именно в ней Нарцисс и узнает, обретает себя. Таким образом, маска задает горизонты видимости, пределы, в которых субъект себя видит и знает. Так социальная маска, представляя мой социальный образ, мое социальное Я, фактически, выдает его за мое собственное Я («Я и есть – ты», – говорит маска). Такая маска подменяет собою самого субъекта, *симулирует* его бытие. Таким образом, бытие субъекта становится тождественным бытию маски.

Однако подлинная природа феномена маски, по Бодрийяру, связана с тем, что она как некое сущее всегда что-то скрывает, всегда имеет свою изнаночную сторону – то, что под нею скрыто

¹²¹ Орлов Д.У. Кризис значений есть // Метафизические исследования. СПб.: Алетейя, 2000. Вып. 14. Статус иного. С. 50.

¹²² Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad marginem, 2000. С. 127.

(тайна маски). Поэтому маска в интерпретации Бодрийера имеет дуальный характер. В современной же культуре, как констатирует философ, маска выступает средством власти, знаком социального, так как она связывается уже с захватом, завоеванием территории влияния: принципом соответствия, тождества субъекта своему социальному образу. Вследствие этого маска теряет свой дуальный смысл, свое дуальное отношение, свою «изнанку» – тайну скрытого под нею. Лицевая сторона подчиняет себе «изнаночную сторону», исключает ее, становясь принципом существования лица. Маска занимает место лица, представляя уже скорее как симуляция самой себя. В этом смысле Нарцисс воспринимает свое отражение, свою маску как свое лицо.

Лицо Нарцисса лишено всякого выражения, оно всегда подобно, тождественно самому себе. Оно неизменно, статично. Это есть застывшее, механическое лицо (Делез, Гваттари), «монструозное лицо» (М. Ямпольский). Такое лицо исчезло как собственно лицо, оставшись лишь как маска. Ситуация такого лица характерна, по словам С. Жижека, для человека тоталитарного общества, где индивид представлен своей социальной маской, которая по сути есть идеологический конструкт, ставший лицом гражданина¹²³.

Само лицо умирает, по словам Бодрийера, как только мы теряем дистанцию между нашим лицом и нашей маской. Если лицо есть знак, указывающий на индивидуальное, то маска Нарцисса отсылает лишь к его ролям и образам. Такая маска есть социальная симуляция лица, подобие лица. Специфическим проявлением данной ситуации в современной культуре является практика пластической операции, когда, даже кардинально меняя свое лицо, человек все равно конструирует его согласно

¹²³ То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока) / под. ред. С. Жижека. М.: Логос, 2004. С. 37.

определенным, общепринятым эстетическим канонам лица, т.е. вновь «надевает» на себя некий усредненный образ лица. Вслед за Бодрийяром мы приходим к выводу, что Нарцисс лишен лица как такового, место лица занимает его маска, поэтому Нарцисс есть форма о-без-личенного бытия.

Принимая маску как точку идентификации в социальном пространстве, Нарцисс, как мы видели, оказывается в положении, когда он уже не отличает себя от нее. В такой ситуации, говорит Бодрийяр, приватное пространство субъекта, само его индивидуальное измерение исчезает. Стираются границы, разделяющие социальное и приватное. Происходит так называемая «сценическая революция», когда социальное становится повсеместным, *гиперреальным*, но исчезает при этом как таковое, как социальное, становясь пространством всеобщей симуляции. «Отныне начинается эра гиперреальности, – констатирует Бодрийяр. – И вот, что это значит: то, что переносилось в план психологического и ментального, что обычно выживало на земле как метафора, как ментальная или метафорическая сцена, впредь переносится в реальность без всякой метафоры вовсе, в абсолютное пространство, которое при этом оказывается пространством симуляции. Абсолютная близость, тотальная мгновенность вещей, ощущение незащищенности, отсутствие уединенности. Здесь мы оказываемся распорядителями микроспутника, живя уже не так, как *актеры или драматурги* (курсив мой – А.К.), но как терминалы умножающихся сетей. Тело, субъект – все последовательно исчезает со сцены ... там, где больше нет спектакля, нет сцены, где все становится прозрачным и непосредственно видимым, где всякая вещь выставлена в жестком и безжалостном свете информации и коммуникации»¹²⁴.

¹²⁴ Бодрийяр Ж. Экстаз коммуникации. Перевод Д.В. Михеля // Личность, культура, общество. М.: Научно-практический журнал, 2001. Т. II. Вып. I (7). С. 77.

Социальное как гиперреальное – это мир, утративший свою амбивалентную, дуальную природу, мир без частного и публичного, лишенный различия, однородный, одномерный мир.

В классическую эпоху сцена социального строилась за счет четкого разделения частного и публичного. Субъект имел возможность свободно представлять, разыгрывать себя в социальном через маску, всегда сохраняя дистанцию по отношению к ней, и в этом смысле социальное понимается Бодрийяром как некий *суверенный спектакль*. В современном же обществе маска задает субъекту представление о себе самом, маска формирует его субъективность, проблематизируя тем самым существование индивидуального, частного. «Частная сфера, – пишет Бодрийяр, – не является более сценой, где разворачивается драматический интерьер субъекта, занятого объектом как своим образом. Он более не способен проводить границу своего собственного существования, не способен разыгрывать пьесу себя самого, не способен творить себя как зеркало. Отныне он лишь чистый экран, переключающий центр для всех сетей влияния»¹²⁵. Публичное подменяет частное, частное исчезает как противоположная ему, оборотная сторона. Социальное становится сферой прозрачности, где ничего не может быть утаено или скрыто. Частное становится публичным. Появляется «публичность частного». «Исчезновение публичного пространства происходит одновременно с исчезновением частного пространства, – утверждает Бодрийяр. – Одно – уже более не спектакль, другое – уже более не тайна. Их четкая оппозиция, ясное различие экстерьера и интерьера строго описывали домашнюю сцену объектов, с ее правилами игры,

¹²⁵ Бодрийяр Ж. Экстаз коммуникации. Перевод Д.В. Михеля // Личность, культура, общество. М.: Научно-практический журнал, 2001. Т. II. Вып. I (7). С. 78.

пределами и суверенностью символического пространства, которое было при этом пространством субъекта. Все это взрывает сцену, сохранявшуюся прежде за счет минимального разделения публичного и частного ... Это конец внутреннего и интимного, выпячивание и прозрачность мира, который пересекает его без всяких преград. Нет никакой публичной сцены или подлинно публичного пространства, кроме гигантских пространств циркуляции, вентиляции и эфемерных соединений»¹²⁶.

В ходе рассмотрения социальное пространство у Бодрийера предстает как территория симуляции, ставшая сама симуляком, чистой видимостью, и, подобно лицу-машине Делеза-Гваттари и *das Man* Хайдеггера, социальное-симулякр Бодрийера принципиально не знает лица. Оно по природе своей исключает, отрицает его, продуцируя симулякры лиц – маски.

Социальное, представшее как гиперреальное, наделяет индивида маской – знаком, «образом себя», который определяет и означает его бытие. Социальная маска возникает как симулякр лица, как результат отождествления, инвестирования себя в свой образ. Маска в данном случае возникает как присвоенный образ чужого (социальный облик), который становится онтологически неотличим от самого индивида. Мое бытие, таким образом, дано мне через маску, я вижу себя через нее, она и есть мое лицо (социальный образ лица приравнивается к моему лицу). Поэтому я всегда определен и связан своей маской. «Неузнавание подлинного в себе, и, наоборот, ошибочное отождествление себя с маской (социальным статусом, ролью, амплуа), – замечает Ю.А. Разинов, – есть в конечном счете тот *modus vivendi*, в котором протекает большая часть человеческой жизни и в котором она

¹²⁶ Бодрийер Ж. Экстаз коммуникации. Перевод Д.В. Михеля // Личность, культура, общество. М.: Научно-практический журнал, 2001. Т. II. Вып. I (7). С. 85.

повторяется»¹²⁷. В итоге субъект приучается видеть, знать и определять себя лишь в том образе, которым он наделен в социальном, обнаруживать в нем свое бытие. Социальный образ напоминает кривое зеркало, в котором субъект видит лишь свое социальное отражение, всматриваясь в которое он находит себя. Это своеобразная ловушка идентификации: субъект застывает в своей социальной маске, словно тот, кто, однажды взглянув в глаза Медузы Горгоны, обращался в камень.

Таким образом, субъект в концепции социального Бодрийера возникает вместе со своей маской – своим социальным образом, без этого образа/маски субъект, по мысли философа, не существует. Субъект социального дан себе через маску, маска предстает перед ним как его лицо – поэтому субъект социального есть в конечном счете субъект-без-лица.

Вопросы для самоконтроля:

1. Почему, по мнению Ж. Бодрийера, социальное в современной культуре носит симулятивный характер? Каковы философские и культурно-исторические причины данного процесса?

2. В чем состоит особенность символического нарциссизма как формы социальной стратегии?

3. Почему, согласно Ж. Бодрийеру, в современной культуре оказывается невозможным существование социального как суверенного спектакля?

4. Какова природа маски? Почему маска носит дуальный характер?

¹²⁷ Разинов Ю.А. Я как объективная ошибка. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. С. 14.

§ 3. «Я-идеальное» как символическая маска субъекта в психоанализе Ж. Лакана

Рассмотрение кризиса значений Я в контексте проблемы самоидентификации в социальном пространстве развивает в своих работах французский мыслитель и психоаналитик Жак Лакан. Психоанализ Лакана оказал огромное влияние на формирование многих философских концепций второй половины XX века, таких как постструктурализм, феминистская философия, неомарксизм, определив как новый категориальный аппарат в рассмотрении субъекта, так и оригинальный метод описания социального пространства.

Положение субъекта, согласно Лакану, определяется главным образом его местом в мире символического, в пределах которого обнаруживается его идентичность. Символическое – в трактовке Лакана – это система означающих, мир социальных объектов и отношений, это мир закона Другого, с которым субъект должен соотносить, идентифицировать себя. «Эти означающие, – пишет Лакан, – и являются тем основополагающим фактором, который человеческие отношения организует, задает их структуру, их моделирует... Вся диалектика прихода субъекта к своему бытию в отношениях с Другим ... собственно и заключается в том, что субъект зависит от означающего, а означающее существует первоначально в поле Другого»¹²⁸.

В психоанализе Лакана Другой выступает как символический порядок, к которому субъект неизбежно причастен и в пространстве которого он получает возможность действовать. Эта структура носит квазиобъективный нормативный характер, она, как подчеркивает Лакан, структурирует способ восприятия

¹²⁸ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). Пер. с фр. / Перевод А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 26, 219.

субъектом реальности, а также само отношение субъекта к своему собственному бытию. «Символический порядок, – утверждает Лакан, – всегда полагает себя как целокупность, как начало, самостоятельно формирующее независимый универсум, – больше того, созидающее Универсум как таковой, как нечто, от Мира отличное, – должен и сам быть структурирован как целокупность, то есть представляет собой независимую, полную диалектическую структуру»¹²⁹.

Рассматривая природу символического, французский психоаналитик видит его основную функцию в том, что оно задает систему социальных норм и предписаний, с которой субъект должен соотнести себя. Вхождение в мир символического связано для субъекта с тем, что он присваивает себе желание Другого, стремится ответить на его ожидания, занять место, отведенное ему в символическом мире. Лакан подчеркивает, что то, что желает субъект, есть не сам объект, не другой, а, скорее, желание Другого. Тем самым субъект пытается достичь признания Другого, ответить на его желание, приняв его как собственное, ибо «желание человека получает свой смысл в желании другого – не столько потому, что другой владеет ключом к желаемому объекту, сколько потому, что главный объект – это признание со стороны другого»¹³⁰. Как следствие этого, субъект никогда не желает того, чего он хочет на самом деле, поскольку его желание уже дано, предложено ему Другим. В то же время Лакан утверждает, что субъект никогда не может до конца распознать запрос, желание Другого, что и порождает, в свою очередь, онтологическую раздвоенность между тем, как он предстает для самого себя и кем является для Другого, и связанное с этим чувство вины. Субъект

¹²⁹ Лакан Ж. Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 1999. С. 47.

¹³⁰ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис/Логос, 1995. С. 38.

сталкивается с невозможностью ответить на желание Другого, что приводит его к состоянию собственной нежелательности, заставляет перекраивать себя соответственно запросам, желаниям Другого, чтобы в конечном счете все-таки добиться его признания. Таким образом, субъект определяется Лаканом через онтологическую неполноту, связанную с необходимостью признания собственного бытия со стороны Другого.

Как мы видим, субъект в психоанализе Лакана конституируется символическим пространством, пространством Другого и обнаруживает в нем свою идентичность. Субъект существует, лишь приписывая себя символическому порядку, измерению Другого, принимая систему его означающих и свое место в ней, идентифицируя себя с желанием Другого. Таким образом, собственно субъект рождается и существует в постоянной соотносительности с Другим. Субъект и возникает как проекция на Другого.

Символическое, согласно Лакану, открывается индивиду на стадии зеркала, когда он узнает себя в своем отражении, идентифицируясь со своим образом (Imago). Эта идентификация, основанная на отождествлении со своим зеркальным образом, называется Лаканом воображаемой. «Стадию зеркала, – пишет Лакан, – достаточно понимать как некую идентификацию во всей полноте смысла... а именно как трансформацию, происходящую с субъектом, когда он принимает некий образ»¹³¹. Зеркальный образ субъекта, с которым он идентифицирует себя, дан через язык других людей, несущий в себе систему означающих, социальных норм и правил, поэтому такой образ становится воображаемым, идеальным Я. Еще до своего рождения человек попадает под

¹³¹ Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 1999. С. 214.

влияние других людей, которые как-то выражают свое отношение к его появлению на свет и чего-то ждут от него, задавая субъекту тот идеальный образ, которому он призван следовать. Идеальный образ существует до субъекта как некая предзаданность, определенная миром других, символическим порядком. Положение субъекта перед лицом ожиданий других Лакан афористично определяет выражением «кошелек или жизнь». Это есть ситуация вынужденного выбора, отдавая кошелек, отождествляясь со своим идеальным образом, субъект отдается на милость Другого, он вынужден принять тот смысл, который другие люди припишут его действиям. Отдавая кошелек, субъект получает возможность стать членом общества, в случае же, если не отдаст кошелька, он может оказаться вне общества, и его желания все равно останутся неудовлетворенными.

В итоге мы можем говорить, что именно в отождествлении со своим воображаемым, идеальным образом индивид впервые узнает и находит себя. Таким образом, субъект собирается из воображаемых черт своего идеального Я. «Прежде, чем собственное я утвердится в своей идентификации, – пишет Лакан, – оно путает себя с тем образом, который его формирует»¹³².

Природа воображаемого обнаруживает себя в символическом. Как мы уже выяснили, перед индивидом появляется его собственное идеальное Я, несущее в себе отпечаток символического порядка, символический идеал, с которым он призван себя отождествить. Идеальное Я есть та точка в символическом пространстве, откуда Другой наблюдает меня, из которой субъект глядит на себя, конструируя себя таким, каким он хотел бы предстать перед Другим. «На стадии зеркала, – пишет

¹³² Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 1999. С. 216.

Лакан, – перед субъектом появляется не идеал собственного Я, а его собственное идеальное Я – то, в чем он желает нравиться самому себе. Пункт идеала Я – это пункт, откуда субъект увидит себя, как говорится, глазами Другого»¹³³. Узнавая себя в зеркале, откликаясь на свое имя, субъект отчуждается от себя, навсегда остается зачарованным своим образом в зеркале, своим зеркальным Я, он обречен вечно тянуться к нему, как к недостижимому идеалу целостности. Воображаемое, идеальное Я, подчеркивает Лакан, является той структурой, в которой субъект впервые познает себя как единство, но единство всегда отчужденное, виртуальное. «Чем иным является Я, – пишет Лакан, – как не чем-то, что первоначально переживалось субъектом как нечто ему чуждое, но, тем не менее, внутреннее. Субъект первоначально видит себя в другом, более развитом и более совершенном, чем он сам»¹³⁴.

Таким образом, стадия зеркала открывает индивиду порядок символического через идентификацию с его идеальным образом. Индивид стремится уподобиться образу своего идеализированного зеркального Я, принять свой идеальный образ как часть своего Я, совпасть с ним. «Принятие своего зеркального образа ... создает «образцовую ситуацию», – полагает В. Мазин, – символическую матрицу, в которую я устремляется как в некую первоначальную, идеальную форму»¹³⁵. В итоге мы можем сформулировать определенную онтологическую закономерность: для обретения своей идентичности субъект каждый раз должен отождествить себя с неким другим, со своим воображаемым, существующим во

¹³³ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). Пер. с фр. /Перевод А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 233, 274.

¹³⁴ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис/Логос, 1995. С. 96.

¹³⁵ Мазин В. Стадия зеркала Жака Лакана. СПб.: Алетейя, 2005. С. 91.

вне образом как источником своей идентичности. Собственное Я (ego) в этом смысле всегда есть alter ego. Таким образом, возникновение субъекта в символическом пространстве связано с онтологическим промахом, который неизбежно совершает субъект, идентифицируя себя со своим воображаемым Я. Воображаемый образ становится идеальной проекцией субъекта, его двойником в символическом пространстве. Субъект стремится уподобиться образу своего идеализированного двойника, принять его как собственный и подлинный, и именно в результате этой *подмены* субъект оказывается вовлеченным в символический порядок, не осознавая при этом свою зависимость от Другого.

Здесь необходимо подчеркнуть следующий важный момент: поскольку мое идеальное Я, мой образ, всегда находится на неустранимой дистанции по отношению ко мне (там, в зеркале), индивид принимает и саму эту зеркальную дистанцию, что приводит к самоотчуждению, к неустранимому расколу в онтологической структуре личности. Собственные, подлинные экзистенциальные потребности не актуализируются в структуре субъекта, и постепенно с каждым актом воображаемого самоконституирования субъект отделяется от своей собственной природы, проживая жизнь своего идеального, воображаемого образа. Таким образом, мое собственное Я есть не что иное, как другой (идеальное Я), но оно же и чужое Я, отчужденное от меня.

Вступление субъекта в символическое пространство, отождествление со своим воображаемым образом (идеальным Я) сопряжено с тем, что в самой структуре субъекта всегда остается то, что не поддается символизации. Этот несимволизируемый остаток Лакан называет реальным. Процесс формирования субъекта, связанный с идентификацией со своим зеркальным двойником, является оборотной стороной разрыва ребенка с телом матери, символизирующим область реального – изначальную общность человека с миром (*materia prima*). Подчеркнем, что

фигура матери в этом смысле является для ребенка не внешним объектом, но частью его самого, поэтому разрыв с телом матери равносителен для него отделению от самого себя. По отношению к символическому реальное есть ничто, пустое место, нехватка внутри его структуры. Реальное, по словам Д. Батлер, никогда не включено в практику, в социальные отношения, по отношению к символическому реальное «радикально нематериально»¹³⁶. Оно всегда избегает символического схватывания и продолжает существовать в качестве отсутствующего, несимволизируемого пятна, дыры в символическом порядке. Реальное всегда скрыто от субъекта, это та сфера, которой ему никогда не достичь – она лежит по ту сторону символического. «Реальное, – пишет Лакан, – находится по ту сторону того, что мы назвали *automaton*, по ту сторону возвращения, возврата, по ту сторону навязывающих себя знаков»¹³⁷. Таким образом, реальное в структуре субъекта есть несимволизируемый остаток, его невозможно вообразить, оно травматично. В своей статье «Чисто культурное»¹³⁸ Д. Батлер полагает, что субъект в психоанализе Лакана сталкивается с той ситуацией, когда само реальное как часть психики утрачено, вытеснено символическим, при этом сам субъект не догадывается, не знает об этой утрате, не имеет возможности зафиксировать ее для себя («Я ничего не терял»), т.е., как говорит Д. Батлер, субъект утрачивает и саму утрату, являясь по сути своей *меланхолическим субъектом*, который пытается открыть реальное, но всегда безуспешно, поскольку его бытие уже подчинено своему символическому Я¹³⁹. Таким образом психоанализ Лакана

¹³⁶ Батлер Д. Психика власти: теория субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 103.

¹³⁷ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 61.

¹³⁸ Батлер Д. Чисто культурное // Thesis. 1990. № 5. С. 78.

¹³⁹ Батлер Д. Психика власти: теория субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 154.

выстраивает онтологию субъекта *на незнании, забвении реального* как изначального места Я. Утрата реального есть событие первовытеснения, которое инициирует появление субъекта, одновременно с этим лишая его онтологической целостности. «Первовытеснение, – замечает И.П. Смирнов, – изгоняет из меня всего меня ... первовытесняется целостность как таковая, еще не уточненная ни в каком ее конкретном представлении, еще не сложенная из духовного и телесного, из присутствия и отсутствия, из мужского и женского, из субъектного и объектного-в-себе, из субъектно-объектного и псевдообъектного»¹⁴⁰.

Итак, реальное, как видно, открывается как нечто противостоящее символическому, субъект восстанавливает связь с реальным, только лишь отделяя себя от своего воображаемого, идеального Я. В этом смысле сама психоаналитическая практика, по мнению Лакана, имеет целью экспликацию реального в психической структуре субъекта: с помощью психоаналитика субъект должен обнаружить в себе утраченную область реального и тем самым обрести единство с самим собой. Идентификация со своим идеальным Я приводит к символизации реального, к его вытеснению из целостной жизни субъекта. На месте целостного Я возникает воображаемый, идеальный образ, маска. Символическая маска формируется в результате идентификации со своим зеркальным, воображаемым образом. Она есть знак, отсылающий к миру символического, к пространству Другого, принятие ее открывает субъекту символический порядок; маска репрезентирует самого субъекта в символическом, включает в механизм его функционирования. Принимая символическую маску, субъект делает символический мир объективно реальным для себя, мир символического становится миром субъекта. «Снаружи никогда не есть просто маска, которую мы надеваем на

¹⁴⁰ Смирнов И.П. Человек человеку философ. СПб.: Алетейя, 1999. С. 170.

публике, – утверждает Жижек, – но это, скорее, сам символический порядок»¹⁴¹. Таким образом, символический субъект всегда в маске, через нее он обретает свое бытие. «Однако ношение маски, – продолжает Жижек, – может оказаться странной шуткой: иногда – чаще, чем мы привыкли считать, – в маске присутствует больше истины, чем в том, что мы принимаем за наше подлинное я»¹⁴². Перед нами ситуация возникновения субъекта в опыте отождествления себя со своим воображаемым, идеальным образом, маской. И чем больше происходит вживание в свой воображаемый образ, маску, тем больше субъект отчуждается от самого себя, становясь субъектом символического. «Принимая зеркальный образ, – считает Ю.А. Разинов, – эту приросшую к лицу маску – за свое собственное лицо, субъект отгораживается от своих подлинных желаний, при этом не считая себя обманутым»¹⁴³. Поэтому символический субъект, существующий всегда под знаком своей маски, существует таким образом в опыте неосознанного отчуждения.

Общим местом в рассуждениях Лакана становится идея, что собственно Я как такового не существует, Я – всегда под символической маской, ведь главным условием субъективации является как раз идентификация со своей маской и, как следствие, отчуждение от себя самого. Субъект возникает через собственную утрату (утрату реального), он не знает и не должен знать, что его нет, это и делает успешным сам процесс субъективации. «Только если меня нет вовсе, – пишет

¹⁴¹ Жижек С. Введение в психоанализ Лакана через массовую культуру. М.: Слово, 2002. С. 117.

¹⁴² Там же. С. 118.

¹⁴³ Разинов Ю.А. Я как объективная ошибка. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. С. 15.

И.П. Смирнов, – я обязываюсь к тому, чтобы созидать себя, быть не предзаданным себе, быть еще не готовым предметом, т.е. человеком»¹⁴⁴.

В итоге можно заключить, что возникновение символического субъекта связано с тем, что он конституируется через собственную утрату, которая никогда не фиксируется в сознании субъекта, никогда не дана ему как событие его жизни, таким образом, субъект утрачивает для себя саму утрату, привыкая видеть в символической маске самого себя. Именно благодаря этой онтологической нехватке возникает символический субъект – это есть, по словам Лакана, ацефальная субъективация, субъективация без субъекта. «Обращающийся против себя субъект, – подводит итог Д. Батлер, – в этой модели выглядит условием продолжения своего существования»¹⁴⁵. Для того, чтобы субъективация состоялась, она должна осуществляться анонимно – субъект не должен знать о своем сущностном отсутствии, должен исчезнуть под своей символической маской, место субъекта занимает его иллюзия, идеальный образ (маска). Таким образом, символический субъект есть по сути своей зеркальный, масочный субъект.

Рассмотрев маску как идеальный, символический образ субъекта, обратимся к рассмотрению маски и лица в психоанализе Лакана. На стадии зеркала лицо, как и само тело, возникают в идеальном воображаемом образе, утверждает Лакан, т.е. мы можем констатировать, что образ тела, само лицо – заданы, внеположены по отношению к субъекту, формируются изначально как воображаемые, отчужденные от него самого. Согласно Лакану, обретая образ своего тела и вместе с ним образ своего лица, субъект получает возможность управлять своим телом, узнавать свое лицо в своем зеркальном отражении и воспринимать себя как

¹⁴⁴ Смирнов И.П. Человек человеку философ. СПб.: Алетейя, 1999. С. 190.

¹⁴⁵ Батлер Д. Психика власти: теория субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 32.

некую определенную целостность. Однако философ подчеркивает, что такое единство всегда будет иллюзорным, ложным, поскольку источником его является Воображаемое. Таким образом, лицо возникает как изначально отчужденное от субъекта. «Целостная форма тела, – пишет Лакан, – дана как гештальт, то есть вовне, где, без сомнения, форма эта скорее конституирующая, чем конституируемая, но, где, помимо того, она является в оформляющем ее рельефе статности, ... гештальт содержит в себе соответствия, соединяющие я со статуей, на которую человек проецирует себя, с автоматом, наконец, в котором в двойственности стремится завершиться произведенный им мир»¹⁴⁶. Ж. Деррида сравнивает утрату собственного лица и тела в своем воображаемом, идеальном образе с *кражей*, которую претерпевает субъект на стадии зеркала. «Лицо, как и само тело, – полагает Деррида, – всегда уже скрадено в том организованном воображаемом образе, в котором субъект тщетно ищет свое всегда отсутствующее место. С тех пор, как я отношусь к своему телу, то есть с моего рождения, я сам им не являюсь. Это лишение устанавливает и устраивает мое отношение к моей жизни. Итак, мое тело всегда было украденным у меня. Кто мог его украсть, если не Другой, и как бы он мог завладеть им с самого моего рождения, если бы он не родился вместо меня, если бы я не был сворован при рождении»¹⁴⁷. Таким образом, мое собственное лицо, как и тело, оказывается вне меня, отделено от меня, оно возникает для меня в моем воображаемом, идеальном образе – в маске. «Совершенное, в себе не дополняемое тело, – по утверждению

¹⁴⁶ Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 1999. С. 511.

¹⁴⁷ Деррида Ж. Вкрадчивое слово // Антонен Арто и современная французская культура. СПб.: Нева, 2003. С. 76.

И.П. Смирнова, – может быть дополнено извне его удвоением маской»¹⁴⁸. В этой связи можно заключить, что само лицо и тело субъекта не являются его собственностью, но формируются и существуют в области символического (другое-в-себе тело). В данном случае можно обратиться к опыту массовой культуры, где человек осмысляет свою жизнь и выстраивает свое существование через систему расхожих стандартов и готовых моделей поведения, которые в итоге и подменяют собой реальную жизнь человека. «Символическое Лакана, – пишет в своей работе «Проблема тела в психоанализе Ж. Лакана» О.Ю. Сулова, – навязывает человеку воображаемую маску-образ в качестве лица. Маска, воображаемый образ, стирает лицо. Лицо – из того, что я выбираю, стало тем, что для меня выбирают. Только тогда, когда маска обратится лицом, человек сможет коммуникативным путем войти в символический мир. Собственное же лицо должно быть отвоено снаружи у Другого, и освоено внутренним образом человеком»¹⁴⁹.

Итак, собственное тело и лицо субъекта рождаются в зеркальном, воображаемом образе, маске, которую он проецирует на себя. Маска выступает как воображаемый образ, замещающий лицо субъекта, она есть то место, где возникает символическое лицо. «Маска, – пишет М. Ямпольский, – является образом, *imago*, то есть своего рода приближением лица к сфере символического ... переводом в иную знаковую ипостась. Поглощение *imago* субъектом – это акт трансформации самого субъекта, его структурирования, становление контакта с Другим»¹⁵⁰. Открывая

¹⁴⁸ Смирнов И.П. Человек человеку философ. СПб.: Алетейя, 1999. С. 201.

¹⁴⁹ Сулова О.Ю. Проблема тела в психоанализе Ж Лакана // Кабинет. 2001. № 3. С.38.

¹⁵⁰ Ямпольский М. Демон и лабиринт. М.: Новое Литературное обозрение, 1997. С. 139.

субъекту символический порядок, символическая маска *берет на себя функции лица* в ситуации, когда субъект начинает узнавать себя в своем воображаемом образе, принимает увиденный в зеркале образ как свой собственный, как свое лицо. В результате рассмотрения проблемы маски и лица можно заключить, что на стадии зеркала символическая маска (воображаемый образ) выступает формообразующим принципом лица, лицо складывается, формируется в маске – появляется символическое лицо, лицо-маска, которое становится реальным лицом субъекта в пространстве символического.

Подводя итог рассмотрению психоаналитической концепции Лакана, мы видим, что субъект рождается и обретает свою идентичность в мире символического, в пространстве Другого. Символический порядок сообщает субъекту существующую в нем систему означающих, предписывает ему место, которое он должен занять, которому он должен соответствовать. Субъект обретает свое место в символическом порядке, отвечая на ожидание Другого, идентифицируясь с его желанием. Рождение символического субъекта есть процесс отождествления индивида со своим зеркальным, воображаемым образом, который дан ему миром символического. В этом символическом отождествлении субъект и возникает как некое структурированное единство, как некая целостность. Однако данная целостность, по мнению Лакана, носит воображаемый искусственный характер, поскольку в психической структуре субъекта всегда остается то, что не поддается символическому определению – область реального. Таким образом, природа символического субъекта определяется тем, что его возникновение связано с утратой области реального, утратой, которая нарушает единство субъекта. Это позволяет нам говорить о том, что субъект появляется через собственную утрату. Обретение подлинного единства бытия возможно лишь через обращение к реальному, через его переприсвоение, когда

с помощью психоаналитической практики субъект отделяет себя от своего идеального, воображаемого Я, и происходит возвращение, включение реального в психическую структуру субъекта.

Рассмотрение воображаемого, идеального Я, позволяет проблематизировать его как символическую маску. Принимая ее, субъект включается в мир символического, делает его объективно реальным для себя. Отождествление субъекта с маской приводит к ситуации, когда он начинает, опознавать себя в своей маске, видеть себя в ней, постепенно вовлекаясь в жизнь своего идеального Я. Принятие своего воображаемого образа формирует, определяет лицо субъекта; лицо рождается, появляется в воображаемом образе. Так возникает масочное лицо субъекта, которое в действительности отчуждено от него. Это лицо не подвластно субъекту, ибо принадлежит символическому как источнику своего возникновения. В итоге субъект в концепции Лакана формируется в своем воображаемом идеальном образе, в маске, которая определяет его природу и в конечном счете дает субъекту его лицо.

В ходе рассмотрения социальной теории маски в современной философии социальное пространство предстает как объективное поле существования человека, которое, задавая его бытие, дает ему всеобщее, а не личное, не индивидуальное существование. М. Хайдеггер, анализируя в своей фундаментальной онтологии бытие человека в социальном, указывает на то, что в социальном мире человек определяет свое собственное бытие через мир других, в котором и формируется образ, принимаемый человеком как свой собственный, его маска. Определение себя через мир других, отождествление себя со своим образом в мире других приводит человека к несобственному способу существования, к неподлинному бытию. Ж. Делез и Ф. Гваттари, продолжая тему бытия человека в социальном, представляют социальное как

«машину фациальности», машину лицеобразования, которая наделяет человека всеобщим, стандартным лицом – маской, через принятие которой человек становится частью социальной машины, механическим субъектом, *homo mechanicus*. В свою очередь, Ж. Бодрийяр и Ж. Лакан обращают внимание на способ существования социального лица, которое формируется в идеальном, воображаемом образе субъекта. Лицо есть некий воображаемый идеальный конструкт, маска, которую социальное всегда уже несет в себе. Таким образом, человек в современной социальной философии всегда наделен неким воображаемым, идеальным образом, маской, которая заслоняет от него его собственную способность быть, формируя его как функционера, бытие которого очерчено исключительно контурами его социальной роли, его социального образа – маски. Поэтому от человека требуется особое усилие – отделить себя от своей социальной маски, «снять маску» и перейти к новому, индивидуальному способу бытия, чему и будет посвящена следующая глава исследования.

Вопросы для самоконтроля:

1. Какова природа символического порядка в интерпретации Ж. Лакана?

2. Почему субъект входит в социальное пространство через онтологическую ошибку? Каково содержание этой ошибки?

3. Как возникает социальный субъект в критической теории Джудит Батлер? Почему социальный субъект, в понимании Джудит Батлер, есть субъект меланхолический?

4. Объясните, почему Ж. Деррида осмысляет процесс социальной субъективации через метафору кражи?

5. В каком соотношении находятся маска и лицо в психоанализе Ж. Лакана?

ГЛАВА III. МАСКА И ЛИЦО В ПЕРСПЕКТИВЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО

*Все, что глубоко любит
маски... Всякий глубокий ум
нуждается в маске: скажу
более, – у каждого высокого
ума постоянно образуются
маски.*

Ф. Ницше

*Преобразуюсь!
Совершенствуюсь! Дерзаю!
Себе природному
противопоставляю себя
искусственного. Я другой и
этот Другой – дело рук моих,
послушный. Возьмите маску.
Вы освежитесь! Вы станете
другими! Вам откроется иная
возможность бытия, иные
сферы! Иные горизонты.
Бесцветные, вы станете
цветными! Серые – яркими!
Бессильные – сильными!
Ничемные – кчемными!
Преображенными!*

Н. Евреинов

§1. Индивидуальная маска как способ предъявления личностного бытия

Анализ социальной маски показывает, что ее возникновение связано с социальным образом, с которым субъект отождествляет себя (призванный образ идентификации), с социальной ролью,

которую он призван исполнять, отвечая на ожидания других, принимая в итоге свое идеальное-Я в социальном мире как свое собственное. Субъект в современной философии растворен, потерял в анонимности публичного, он связан и определен системой означающих, которую усваивает в социальном (по мысли Бодрийера), существует в своем идеальном, символическом образе (согласно Лакану).

Зададимся вопросом, как же возможны индивидуальное присутствие и личная стратегия субъекта в социальном, в котором субъект, как мы выяснили, всегда вынужден носить маску и исполнять роль. То есть как возможно существование в исчезнувшем состоянии, в состоянии «под маской».

К.С. Пигров рассматривает индивидуальность в социальном пространстве как бытие в сокрытости, как бытие в тайне¹⁵¹. «Человек таится, и в этом источник его личности в обществе, – пишет Пигров. – У меня есть тайна, и это тайна моей приватности. Моя приватность бытийствует по существу как тайна. Именно тайна позволяет человеку отделить себя от своего собственного социального в себе. Тайна – обязательный момент каждого отдельного социума, его отдельность по отношению к Другим обеспечивается с помощью тайны»¹⁵². Как мы видим, личное, индивидуальное в социальном пространстве бытийствует как тайна, всегда маскирует себя, ускользая от всякого опознавания и определения.

Обретение индивидуального присутствия субъекта в социальном пространстве, с нашей точки зрения, возможно в ситуации, когда субъект осознает свою социальную роль как то,

¹⁵¹ Пигров К.С. Культура и тайна // Вестник СамГУ. Гуманитарная серия. 1997. № 3. С. 8.

¹⁵² Пигров К.С. Тайна приватного и блеф публичного // В диапазоне гуманитарного знания. Сборник к 80-летию профессора Кагана. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2001. С. 26.

что его означает, объективирует, превращая в функционера, в качестве которого он никогда не есть он сам. Это есть ситуация *экзистенциального перекрестка*, по словам А. Секацкого. Точка перекрестка есть *точка сомнения* в своем социальном облике, в смысле тех значений и ролей, которые определяют субъекта в социальном пространстве. Это дает субъекту возможность отделить себя, отстраниться от маски, увидеть маску как маску, а не как свое лицо. Так появляется различие между маской-ролью, исполняемой субъектом, и его лицом. Подобный ход рассуждений приводит нас к выводу, что именно через действие, через *жест различия* рождается индивидуальность.

Можно утверждать, что собственное, индивидуальное измерение возникает в момент осознания того, что социальный образ есть маска, что в социальном я сам есть маска. В этой ситуации само социальное измерение субъект начинает видеть как пространство масок. Осознание субъектом своей маски («Я – в маске»), и как следствие – «срывание» этой маски, становится онтологическим событием, которое приводит к рождению индивидуального бытия. «Субъект, – пишет И.В. Кузин, – подвергает сомнению то, что в него до сих пор вкладывала социальная среда, как программу в машину ... он готов к тому, чтобы дать свой ответ»¹⁵³. Если субъект, как мы выяснили, представляет собой производную форму, порожденную безличным трансцендентальным полем (социальное), то личность, индивидуальность – это нечто рожденное из ситуации собственного усилия (поступок, мысль), которое открывает субъекту его действительное, реальное бытие.

¹⁵³ Кузин И.В. «Экзистенциальная пропозиция» игры: парадоксальный модус бытия // Социальный кризис и социальная катастрофа. Сборник материалов конференции. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 202.

Субъект, отделившийся от своей маски, от своей социальной роли, лишь делает вид, что он существует в границах своей маски, своей роли. Освободившись от ее определяющего влияния, он действует по принципу «als ob» – «как бы». Ю.А. Разинов в своей монографии «Я как объективная ошибка» так формулирует новую стратегию субъекта в социальном пространстве: «Верить, не веря; принимать, не принимая, отбрасывать, не отбрасывая. То есть поступать так, как если бы верил, и отбрасывать так, как будто бы разочарован, и в этом «как будто» превосходить всех наивно верящих в так есть. Принимать социальную роль (закон, норму, правило), не принимая...»¹⁵⁴. С. Жижек определяет субъекта, который руководствуется стратегией als ob, как «предположительно верящего», «независимо от того, что ты думаешь и знаешь, сохраняй свою веру, веди себя так, как если бы ты верил»¹⁵⁵. Субъект ведет двойную игру, заключающуюся в том, чтобы подчиняться социальным правилам и нормам, но действовать уже в соответствии со своими целями и побуждениями. Он теперь играет свою социальную маску, следует ее правилам и алгоритмам, одновременно удерживая ее исполнение под своим личностно-ценностным контролем, будучи постоянно не только внутри нее, но и над нею. Так субъект превращает маску в способ игры со связями, определяющими его положение в социальном пространстве. В этой игре маска предстает уже как знак индивидуального действия субъекта, несет на себе отпечаток его личностных свойств.

Структура субъекта, играющего с маской, задается не статичными отношениями его образов, ролей, масок, а динамикой

¹⁵⁴ Разинов Ю.А. Я как объективная ошибка. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. С. 243.

¹⁵⁵ Жижек С. Интерпассивность, или как наслаждаться посредством Другого. СПб.: Алетей, 2005. С. 148.

их перемены – «стратегией перемены масок». Субъект владеет сразу всеми масками и ролями настолько подлинно и естественно, насколько они соответствуют его собственной логике поступков. Он отождествляет себя не с фиксированной совокупностью образов-личин, а с самим процессом *движения сквозь* эти личины и роли, в котором он всегда сохраняет свою субъективную дистанцию в отношении ролей-масок. Стратегия перемены масок, подобно перемене декораций, позволяет субъекту, с одной стороны, соответствовать нормативным, символическим требованиям, которые предъявляются к человеку как к персоне социального театра, и, с другой стороны, реализовывать, осуществлять свой собственный план. «Единственно возможной стратегией субъекта, – считает С. Корнев, – позволяющей ему выйти за рамки социального спектакля, является радикальное избавление от любого однозначного образа, движение от маски к маске, смешивание, сталкивание масок, пляска масок, в которой субъект ускользает от значений, предписанных символическим порядком, не только для того, чтоб запутать других, но и для того, чтобы самому выйти из круга своих социальных значений»¹⁵⁶. Субъект переходит от маски к маске, от роли к роли, смешивая и сталкивая их между собой, имитируя форму бытия-в-призванности, себя как призванного-признанного, становится в этом представлении лицедеем, фальсификатором. Это есть перверсивная, перформативная стратегия субъекта в социальном, в котором он предстает как *перформативно-семиотический актер*. Эта стратегия предполагает неисчерпаемую многоликость субъекта, который использует все маски и роли, необходимые ему в пространстве социального, одновременно. Таким образом, постоянное перевоплощение человека на подмостках социальной

¹⁵⁶ Корнев С. Имидж в эпоху спектакля // ИНАЧЕ. 2001. № 4. С. 8.

жизни (движение от маски к маске) является способом личностного существования индивида в социальном мире.

Индивидуальная, собственная игра с маской становится онтологической формой, способом общественного существования субъекта и одновременно способом его самообнаружения в социальном пространстве. Игра с маской в пространстве социального становится для индивида средством сопротивления экспансии социального, выступая «как средство растождествления, позволяющее обрести критерий внутренней подлинности и хоть в какой-то степени избежать приманки сцены»¹⁵⁷. Поэтому позволим себе утверждать, что индивидуальность возникает в процессе растождествления, переинтерпретации, то есть *переписывания себя* с собственной, критической позиции за рамками социальной нормативности.

Стратегия перемены масок, движение субъекта сквозь маски и роли в социальном пространстве позволяет субъекту «развоплотиться», перейти к собственному способу бытия. Такая стратегия предусматривает три ключевых положения, определяющих присутствие субъекта в социальном пространстве:

1. Маскировка и мимикрирование под «призванного», того, кого ждут, кого хотят видеть, позволяют субъекту манипулировать своей социальной ролью, маской, отличать, дистанцировать себя от нее.

2. Непрерывная смена масок делает субъекта неуловимым и неуязвимым, не позволяя социальному включить его в привычную ячейку классификации. Постоянно меняя маски, скрываясь и таясь за ними, оставаясь невидимым для других, субъект сохраняет свою единичность и автономность.

¹⁵⁷ Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу: Беседы. СПб.: Алетейя, 2001. С. 29.

3. Личное просветление и освобождение субъекта от иллюзий социального спектакля. Субъект теперь полагает границу, отделяющую его от социальной маски, обретает свой индивидуальный почерк действия. Именно в отличии, отделении, как бы «сознательном отчуждении» субъекта от своих социальных масок и ролей, в опыте дистанцирования, отрицания, т.е. в апофатическом опыте и возникает индивидуальность, способная уже к собственным, самостоятельным действиям – поступкам. В этой ситуации маска выступает одновременно и знаком индивидуального, и средством его сокрытия, защитой от всегда пристальных, призывающих глаз социального.

Возникшая, осознавшая себя индивидуальность нуждается в особом способе предъявления и объявления себя в социальном. Таким образом, человеческое бытие требует своего объявления через отделение себя от наличного, заданного бытия и утверждения себя как индивидуальности через некий знак, через некое действие. Способом предъявления индивидуальности в социальном пространстве выступает избранная субъектом собственная маска. Само бытие в социальном, как мы видим, невозможно без маски. Человек, не имеющий собственной маски, обречен носить маску как знак социального (социальная роль, социальный образ), ставшую для него тем, что представляет и определяет его существование. Такую маску не так легко снять, поскольку, сняв ее, субъект не может обрести сам себя, ибо за маской уже ничего нет – этой маске уже нечего скрывать. Индивидуальная же, собственная маска позволяет субъекту сорвать маску как знак социального, деконструировать свой социальный образ, или, как пишет Ж. Деррида, «аннулировать в себе самом игру подчиненных операций»¹⁵⁸ и перейти к

¹⁵⁸ Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии: гегельянство без сдержанности // Комментарии. 1993. № 2. С. 36.

индивидуальной стратегии присутствия. Как замечает в этом отношении П. Слотердайк, «там, где Я не хочет стать только лишь колесиком сверхогромной отчужденной машины социальности, оно должно вывернуть себя наизнанку»¹⁵⁹. Индивидуальная маска не просто позволяет субъекту отличить себя от значений и ролей, которые он получает в социальном, но возвращает его к самому себе. Это есть внутренняя маска субъекта, *маска-для-себя*, всегда позволяющая представить себя иным в социальной реальности, оставаясь при этом всегда верным себе, своей собственной стратегии. Тем самым индивидуальная маска, маска-для-себя открывает субъекту его собственное присутствие в социальном, выступая в нем механизмом адаптации к определенной социальной позиции и ситуации. Индивидуальная маска выполняет одновременно несколько функций. Защитно-оборонительную – позволяет субъекту отделить себя от своей социальной роли, от своего социального образа. Знаково-коммуникативную функцию – дает возможность субъекту обозначить свое присутствие в социальном пространстве, участвовать в различных социальных практиках. Адаптивную функцию – быть частью социального механизма, одновременно оставаясь суверенным, независимым субъектом, находящимся вне определяющих границ социального. «В социальном смысле быть, – утверждает В. Л. Лехциер, – значит быть заметным, восприниматься другим, и, соответственно, перестает быть тот, кто выпадает из поля зрения общества. Поэтому от человека в принципе требуется особое мужество не быть, то есть не быть на устах у всех ... мужество не быть в социальном плане равно мужеству быть – в экзистенциальном»¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Издательство Уральского Университета, 2001. С. 178.

¹⁶⁰ Лехциер В.Л. «Экзистенциальная аналитика» ничтожения: от опыта вопрошания к тревоге и самообману // Ничто и порядок. Самарские семинары по французской философии. Самара: Универс-групп, 2004. С. 39.

Сама маска обладает трансцендирующим характером. Субъект под маской способен выходить за пределы социального порядка, проходить сквозь, преступать любой вид сущего, любой вид предметности в горизонте социального пространства. Продолжая эту мысль, можно сказать, что субъект под маской всегда отсутствует там, где его хотят застать, обозначить, зафиксировать, где его желают увидеть. Маска абсолютно авантюрна, под маской субъект ускользает от любого определения, противится застыванию в каком-либо однозначном образе, или, как говорит С. Жижек, в социальном пространстве субъект в маске «одновременно наличествует и отсутствует, как бы мерцающая или мигающая». В этом смысле маска определенным образом дистанцирует, вычитает не мир из Я, но Я из мира, и это вычитание преобразует само Я. В социальном и культурном отношении маску можно интерпретировать как отказ от места, которое предлагается субъекту, как утверждение его собственной сокрытости и вневходимости. В этом смысле сам феномен индивидуальной маски можно проследить в таких явлениях социальной жизни как стиль поведения и имидж. Само бытие в социальном связано с тем, что субъект постоянно должен презентировать себя, участвовать в различных социальных ситуациях, присутствовать в различных социальных группах, т.е. он должен постоянно «исполнять» и поддерживать определенный социальный образ, который задает его поведение.

Различение, отличие себя от своих социальных ролей и масок связано с иным видом поведения, который исходит не от социального, а конструируется самим субъектом. В этой ситуации субъект избирает некие индивидуальные формы самопрезентации, которые выступают знаком его присутствия в социальном. Такими формами могут выступать для него собственный стиль поведения и связанный с ним имидж, когда субъект исполняет свои

социальные роли, однако уже не определяет себя через них, но привносит в это исполнение свой собственный смысл и замысел.

Собственный стиль поведения, индивидуальный имидж есть искусственно созданный образ себя, связанный с фиктивным, формальным исполнением своих социальных ролей. Если исполнение своей социальной роли функционером и последующее отождествление его с ролью приводит к возникновению социальной маски, которая ставит знак равенства между субъектом и социальной ролью, то в случае, когда появляется индивидуальный имидж, он указывает уже не только на социальную роль, но также и на конкретного субъекта, который эту роль исполняет. В такой ситуации субъект не идентифицирует себя со своей социальной маской, но как бы постоянно *держит ее перед собой*, между ним и маской всегда остается некое незанятое, невидимое-для-других пространство, в котором формируются мотивы и цели действий субъекта, а также формы их реализации в пространстве видимого-для-других – имидж, собственный стиль поведения. В самом своем поведении, стиле одежды, манерах субъект имитирует, обыгрывает социальные формы поведения, как бы «травестирует» свой социальный образ, в его исполнении, поведении появляется нечто пародийное, ироничное в отношении к исполняемым ролям и маскам. Здесь уместно обратиться к феномену «богемного образа» как виду индивидуального имиджа. Традиционно человек, принадлежащий к богеме (к примеру, дэнди), меняет множество социальных ролей: сегодня он законодатель мод, завтра политик, послезавтра философ, однако при этом сам он не укоренен ни в одной из них, меняет их, как маски, ни одну из них не доигрывает до конца, постоянно присягая им в верности и тут же изменяя, существуя всегда в регистре бытия-заново. Достаточно вспомнить богемную среду Серебряного века, где у каждого ее участника был собственный

образ, индивидуальный стиль поведения, который и был для него способом самопрезентации, знаком, отличавшим его от других. К примеру, А. Белый появлялся перед публикой в различных образах: в образе то декадента, то бунтаря, то аристократа, а его друг и современник В. Брюсов любил подражать в своей внешности и поведении Ш. Бодлеру и О. Уайльдту. Кажется, именно о нем написаны строки И. Северянина, посвященные кумиру богемы Серебряного века О. Уайльдту:

«Вселенец, заключенный в смокинг денди,
Он тропик перенес на вечный ледник, –
И солнечно была его тоска!
Палач-эстет и фанатичный патер ...»

Во второй половине XX века автор «Дневника одного гения», классик сюрреализма С. Дали описывает и представляет себя в различных лицах и масках своего гения. По свидетельствам современников, Дали был довольно стеснительным и скромным человеком, однако, как подлинный художник, не разделявший жизнь и творчество, он привносил творчество в жизнь, творил жизнь как новую реальность: вел себя театрально, эпатажно, вызывающе. Художник, словно на театральных подмостках, выступал в роли то сумасшедшего, то гения, то Великого Эротомана, то Спасителя и творца нового мира, никогда не оставаясь одним и тем же. Дали обладает бесконечным множеством масок, демонстративно подчеркивающих его индивидуальность и исключительность, масок, служащих выражением его великого Гения. Дали – это головокружительный калейдоскоп масок любующегося собой Гения, где сам автор есть его маска. Таким образом, мы видим, что индивидуальность появляется и заявляет о себе, создавая некие особые знаки предъявления себя – маску, образ, собственный имидж. Маска здесь есть произведение самого человека, его собственный образ,

который человек несет другому (социальному). Такая маска показывает и открывает не всего человека, но только то, что человек хочет подчеркнуть, утвердить как собственное, индивидуальное.

Завершая разговор об индивидуальной маске, еще раз подчеркнем, что собственная маска – это своеобразный онтологический метод, позволяющий уйти из-под контроля социальной машины с ее трафаретами лиц и масок, обрести собственное пространство бытия. «Маски, – пишет В.А. Подорога, – переключают наши тела, минуя лицо и практику олицетворения, в другие режимы существования: скорби, любви, праздника, видений»¹⁶¹. Собственное требует знака, которым и является индивидуальная маска субъекта, или, как говорят Делез и Гваттари, одна маска снимается другой маской, что позволяет представить социальное пространство как пространство столкновения масок. Понятая таким образом, маска выступает особым экзистенциальным феноменом, позволяющим сохранить личное пространство, свою приватность, индивидуальность. «Под многими масками и многими характерами, – пишет И. Гофман, – каждый исполнитель сохраняет еще одно выражение лица, но выражение индивидуальное, явно необобщественное, сосредоточенное – выражение человека, который в одиночку решает трудную, коварную задачу»¹⁶². Собственную маску нельзя потерять, она не должна упасть, не должна открыться, поэтому субъект всегда полон забот о ее судьбе, скрываясь за ней от других, но не от себя. «Потерять свое лицо, – пишет в своей статье И.В. Кузин, – это означает потерять и свою маску, так как маски, которые мы носим – всегда наша собственность, индивидуаль-

¹⁶¹ Подорога В.А. Феноменология тела. М: Наука, 1995. С. 173.

¹⁶² Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М.: Институт социологии РАН, 2004. С. 193.

ность, если только они не взяты «напрокат» у других. Как только пассивно примеряется чужая маска, начинается смешение с ней, растворение в массе, потеря себя; наконец, человек становится живым мертвецом и гибнет»¹⁶³.

Анализ концепций современных авторов позволяет представить такую картину социального пространства (das Man, абстрактная машина фациальности, социальное как гиперреальное), в которой субъект первоначально существует анонимно, обезличенно. Осознав же, что подобное присутствие приводит к утрате собственного бытия, к потере лица, субъект меняет стратегию, избирая собственную маску как средство защиты индивидуального, благодаря которому и возникает собственное лицо субъекта. Данный ход рассуждений приводит нас к мысли, что маска и ситуация маски должны быть поняты как собственный, индивидуальный, творческий способ обретения человеком своей самости.

Это задает сам способ презентации маски в социальном пространстве, который может быть представлен следующей тактической последовательностью:

1. Первое явление маски – интродукция – сцена, где маска впервые обнаруживает саму себя, заявляет о себе, осознает себя. Субъект отделяет себя от своей социальной роли, выбирает собственную маску знаком своего присутствия в социальном.

2. Разработка плана действий или стратегии маски – выработка стратегии защиты, оформление целей маски.

Маска живет и действует в двух сферах, зонах, в которых формируется ее стратегия и происходит ее игра. Это собственная

¹⁶³ Кузин И.В. «Экзистенциальная пропозиция» игры: парадоксальный модус бытия // Социальный кризис и социальная катастрофа. Сборник материалов конференции. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 203.

зона маски, тыловая зона, изнаночная сторона маски, или, как определяет ее И. Гофман, закулисная зона¹⁶⁴. Именно там находят себе место скрытые от публики факты, мотивы игры маски. Маска всегда охраняет свою закулисную зону от какого бы то ни было проникновения извне. Другие не должны знать секретов представления, устраиваемого маской, они знают только то, что им дозволено по сценарию игры, тем самым доступ в собственную зону маски всегда закрыт, скрыт от других.

По другую сторону маски лежит сценическая зона – это лицевая сторона маски, пространство игры, видимое другим, где разворачивается ее представление. С точки зрения игры маски реально лишь сценическое бытие, с точки зрения закулисного пространства, оно – игра и условность. Здесь будет уместно провести аналогию с театром, где мы находим как собственно сцену, где разворачивается само представление, адресованное зрителю, так и пространство невидимое ему (закулисная зона) – именно там разрабатывается сценарий и продумывается сам ход представления.

3. Собственно игра, представление – общение, коммуникация, лицедействование – это есть реальность сценической зоны, в которой осуществляет себя маска. В сценической зоне маска ведет свою игру, согласно своему плану, замечает следы, запутывает тропы, по которым ее можно было бы найти. «Интрига игры, в которую вступила маска, – пишет И.В. Кузин, – как можно надежней запрятать истину, включая сюда и искусство ее обнаружения. Таким образом, суть игры – как можно более искусно и достойно отыграть партию. Тем самым маска, вступив в поле игры, устанавливает себе незыблемое экзистенциальное правило – не покидать этого поля, этой арены, не подрывать

¹⁶⁴ Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С. 110.

условия создания новых, более утонченных игровых комбинаций»¹⁶⁵. В процессе игры маска не должна упасть, оказаться разоблаченной, ибо снятая маска – это скандал, конец игры. «Задача маски в поле игры, – продолжает И.В. Кузин, – не оскандалиться, так как в скандале обман не скрывается, а является. Скандал – это уничтожение игроков и уничтожение игры»¹⁶⁶. Поэтому в ситуации игры маска не должна показывать себя Другому как маска, обнаруживать себя перед ним. Маска должна быть непроницаемой для Другого, чтобы у Другого не было возможности заметить, определить маску, предъявить ее мне, сказав: «Ты лжешь! – Ты в маске», ибо застигнутая врасплох маска не сможет продолжать свою игру, осуществлять свой план.

Задача маски в процессе игры – разыграть себя, свою роль, управлять впечатлениями от исполнения, охранять доступ в закулисную зону, никогда не выдавая себя, сохраняя драматургическую верность (И. Гофман) исполняемой ею роли. В этой игре всегда преуспевает тот, кто может дистанцироваться от исполняемой роли, что позволяет сделать маску недосыгаемой, непроницаемой для других. Это положение подобно тому, как в японском театре масок Ноо актер должен был отстраниться от своей роли, представить свою маску как некий идеальный образ, дабы сыграть свою роль. Таким образом, для того, чтобы сыграть свою маску, нужно от нее дистанцироваться.

4. Кульминация – результат игры маски, ее счет, разработка дальнейшей тактики игры. Результат приводит к укреплению рубежей, границ, тем самым утверждая неприступность, сокрытость маски.

¹⁶⁵ Кузин И.В. Маски субъекта: Стратегия социальной идентификации. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. С. 182.

¹⁶⁶ Там же. С. 183.

Итак, можно заключить, что индивидуальность возникает в тот момент, когда субъект осознает, видит свое лицо как маску, как то, что не является им самим, как то, что не есть он сам. Субъект начинает играть со своей социальной маской, делая вид, что по-прежнему существует в ее пределах, отвечая на ожидания других, подчиняясь социальным нормам и правилам, действуя, как если бы он принимал их, верил в них. Субъект легко меняет свои маски и роли, преодолевая силу их притяжения. Таким образом, собственное Я есть всегда различие своих масок. В опыте игры субъекта с маской маска выступает для него знаком его индивидуальной стратегии, его *modus operandi* в мире социального. Субъект, отделивший себя от своих социальных ролей и масок, выпавший из режима социальной объективации, выбирает способом своей коммуникации в социальном собственную, индивидуальную маску. Индивидуальная маска есть онтологический метод, позволяющий обозначить собственное присутствие субъекта, развернуть его индивидуальные смыслы в его действиях и поступках. Игра в маску, стратегия перемены масок, под которыми субъект скрывается, таится, подчиня их своей логике, становится способом бытия субъекта в социальном пространстве, позволяющим ему пройти незнанным в череде социальных связей и отношений, сохранив под маской в тайне свое индивидуальное бытие.

Вопросы для самоконтроля:

1. Как происходит рождение индивидуального бытия? Какова роль апофатического опыта в становлении индивидуальности?

2. В чем состоит смысл стратегии перемены масок, игра в маску, и чем данная стратегия от способа существования функционера?

3. Какова природа индивидуальной маски? В чем Вы видите отличие социальной маски от маски индивидуальной? Приведите примеры проявления индивидуальной маски в культуре.

§2. Экзистенциальный шпионаж как опыт деконструкции социальной маски и как форма индивидуальной стратегии субъекта в социальном пространстве

Пытаясь выяснить, как возможно индивидуальное бытие в социальном пространстве, мы обнаружили, что оно возникает, когда субъект отделяет себя от своей социальной маски, полагает границы между своим бытием и исполняемой им социальной ролью, начинает использовать маску для достижения своих собственных целей. В этом смысле маска становится для субъекта средством реализации его личной стратегии, способом и возможностью перехода к собственной логике поступков. Таким образом, появление индивидуального бытия субъекта неизбежно связано с демаскировкой, с отделением, различением себя в социальном пространстве. Демаскируя себя, субъект начинает разделять свое бытие и ту социальную функцию, которую он призван исполнять («я – не маска»), существует вне определяющего влияния ролей и масок, в некоем пограничье, в пространстве, которое не подлежит социальному определению, которое всегда сокрыто. «Первое, что нужно сделать человеку, – пишет А. Секацкий, – это спрятать факт спрятанности, представить собственное бытие или истину как непотаенное, а точнее, непотаенное как истину»¹⁶⁷. Субъект оказывается

¹⁶⁷ Секацкий А.К. Сила взрывной волны. СПб.: Лимбус Пресс, 2005. С. 131.

в положении игрока, разведчика, шпиона, действующего в социальном всегда под знаком своего бытия – экзистенциальным шпионом. Идея шпиона, персонаж шпиона и способ его экзистенции, который анализируется А.К. Секацким¹⁶⁸, можно рассматривать как модель, деконструирующую взаимосвязь и взаимопереход индивидуального и социального в структуре Я. «Шпион, – определяет Секацкий, – тот, чей мотив индивидуального бытия вступает в конкуренцию с анонимными метаперсональными движущими силами слишком человеческого и выдерживает, преодолевает эту конкуренцию»¹⁶⁹. Сходную мысль мы обнаруживаем в работе французского философа и социолога А. Турена «Возвращение человека действующего», где автор говорит, что индивидуальность существует как движение, которое проблематизирует логику социального, логику объективации и означивания¹⁷⁰.

Экзистенциальный шпион – это тактика индивидуального противостояния социальному, в котором субъект, скрывая, сохраняет свое бытие, минуя его объективацию и кодирование в терминах социального. Шпион онтологически существует всегда отдельно от социального, его индивидуальное измерение (цели и план, тактика шпиона) определяются как тот остаток, который не может быть охвачен понятием социального. Путь шпиона, по словам Ю.А. Разинова, «это путь авгура, совершаемый в мире других, путь, подчиненный стратегии непрерывного ускользания от их объективирующего контроля»¹⁷¹. Как говорит Морис Бланшо, бытие шпиона «не поддается однозначной

¹⁶⁸ Секацкий А.К. Три шага в сторону. Эссе. СПб.: Амфора, 2000. 280 с.

¹⁶⁹ Секацкий А.К. Практическая метафизика. СПб.: Амфора, 2005. С. 176.

¹⁷⁰ Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М.: Научный мир, 1998. С. 37.

¹⁷¹ Разинов Ю.А. Я как объективная ошибка. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. С. 243.

идентификации в качестве полного, до конца выявленного «онтологического знака» реальности, т.к. его глубинное значение ускользает от любых средств социального кодирования»¹⁷². Поэтому шпион как форма индивидуального бытия всегда остается непостижимым, необъективированным, трансцендентным социальному пространству. «Шпион, – пишет С.Н. Зимовец, – проецируется на социальную реальность как крик, междометие, анти-дискурс, как отказ от всякой синтаксической, поэтической, политической обработки, как мельчайший элемент, радикально неприступный для какого бы то ни было организованного дискурса»¹⁷³.

Принцип шпиона-разведчика – выбор экстерриториальной позиции, собственного места, топоса, с точки зрения которого он и действует. В этом смысле шпион трансцендентен социальному, находится всегда позади сцены социального. «Шпион, – пишет А. Секацкий, – длительность экзистенциального пробега, позволяющего не застревать в промежуточности, шпион всегда позади»¹⁷⁴.

Существование шпиона в социальном пространстве связано с тем, что, для того, чтобы осуществить свой план, действовать согласно собственной стратегии, ему необходима маска как то, что и позволяет ему оставаться незамеченным (средство сокрытия себя), и в то же время дает возможность действовать, выступая для него инструментом, методом действия. Поэтому экзистенциальный шпион существует всегда в маске, демонстрирует себя через маску. Бытие шпиона дано сквозь маску,

¹⁷² Цит по: Быченков В.М. Образы без лиц: «маски, тени, фантомы. Очерк теории «абстрактного общества» // Анонимность. Безличность. Виртуальность. М.: Росспэн, 2002. Вып. 2. С. 40.

¹⁷³ Зимовец С.Н. Тело шпионажа (Шпионология М.К. Мамардашвили) // Встреча с Декартом. М.: Ad Marginem, 1996. С. 134.

¹⁷⁴ Секацкий А.К. Практическая метафизика. СПб.: Амфора, 2005. С. 247.

в его тактике, в его игре она всегда актуальна, всегда присутствует в его действиях. По словам Делеза, шпион надевает маску предшествовавших, прежде владевших им сил, маску социальную. «Никакая сила, – пишет Ж. Делез, – не смогла бы уцелеть в борьбе, если бы не заимствовала облик предшествующих ей сил, с которыми она борется»¹⁷⁵. Однако, принимая социальную маску, шпион придает ей новый, свой собственный, индивидуальный смысл, одерживает верх над ней. Маска меняет свою направленность, свою природу: если прежде она отсылала к социальному порядку, то теперь, как неотъемлемая составляющая тактики шпиона, маска превращается в средство осуществления его индивидуальной стратегии – становится индивидуальной маской. Тем не менее, видоизменяя маску, привнося в нее свой собственный индивидуальный почерк, шпион всегда ее сохраняет – ремаскирует себя.

Таким образом, стратегия шпиона предполагает, с одной стороны, демаскировку – различение себя и своей социальной маски, и, с другой стороны, последующую ремаскировку, выбор собственной, индивидуальной маски как способа предъявления себя в социальном пространстве. Маска – это, как мы видим, средство, благодаря которому шпион осуществляет свой план, достигает своих целей. Это же и его оборонительный барьер, позволяющий провести линию демаркации между Собственным и Чужим. Маска выступает здесь инструментом сохранения Я-индивидуального, возможностью «оформить себя как изнутри, так и извне»¹⁷⁶, перейти к иному способу бытия, стать другим. Она позволяет субъекту сохранить, сберечь собственную единичность, всегда по-новому утверждая ее, поэтому такая маска всегда индивидуальна, конкретна.

¹⁷⁵ Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2003. С. 40.

¹⁷⁶ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Художественная литература, 1991. С. 165.

Задача шпиона – «узнать (угадать) пароль, пользуясь им, пройти через контрольно-пропускные пункты ... Способ проникновения состоит в подделке пароля и некоторых характерных жестов, провоцирующих гостеприимство»¹⁷⁷. Поэтому притворство, мастерская имитация, воссоздание желаемого для других образа, способность маскироваться под своего, «того, кого другие ждут», ввести в заблуждение, отвлечь внимание – в этом и заключается смысл тактики шпиона. «Маскироваться, – по определению В. Даля, – значит рядиться, в необычную одежду. Маскировать действия, намеренья свои – скрывать их под видом иного, притворного действия; быть скрываемым позади чего-либо»¹⁷⁸. Через маску шпион действует так, как если бы он принимал систему действующих в обществе норм и правил как свою собственную: «Пусть думают, что я на самом деле играю в их игры, учу их знания»¹⁷⁹. Шпион выстраивает свой образ, отвечающий этим нормам и правилам, используя «маску участного бытия» (по словам М. Бахтина), воспроизводя социальные нормы так, «как если бы скользящий в структуре социальной коммуникации и соответствующий ожиданиям других образ Я был бы моим действительным Я»¹⁸⁰. П. Слотердайк следующим образом формулирует принцип шпиона в социальном мире: «Постигни положение вещей – учитывай ситуацию, сообразишься с ней, затаись и замаскируйся ... спокойно принимай убеждения, мировоззрения, синтезы всех направлений розы ветров, если того требуют институты общества ... только

¹⁷⁷ Секацкий, А.К. Практическая метафизика. СПб.: Амфора, 2005. С. 54.

¹⁷⁸ Даль В. Толковый словарь. М.: Просвещение, 1979. С. 81.

¹⁷⁹ Секацкий А. Три шага в сторону. СПб.: Амфора, 2000. С. 138.

¹⁸⁰ Разинов Ю.А. Я как объективная ошибка. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. С. 243.

держи свою голову свободной»¹⁸¹. Таким образом, маска, по словам А. Секацкого, открывает шпиону возможность «быть каждым (проницательность уподоблений), ускользая одновременно при этом от встречных отождествлений»¹⁸². В маске шпион играет социальную роль не сливаясь, не идентифицируясь с ней. Это есть «искусство прохождения мимо», которым всегда владеет шпион. Он уходит от всякой идентификации, не задерживаясь ни в одном из своих социальных образов, ролей, с которыми ему приходится соотносить себя в социальном, шпион различает, выделяет себя в социальном, он есть, по словам Делеза, «движущееся различие» (*difference mouvant*).

Сама практика отделения, различения себя от своих социальных ролей и масок, свободного обращения с ними, выступает формой трансгрессивного опыта шпиона. Маска выступает в данном случае инструментом осуществления акта трансгрессии, символической формой трансгрессивного опыта, способом перехода к иному – индивидуальному бытию. Вместе с тем она маскирует «под своего», под признанного, что позволяет шпиону скрыть сам факт нарушения границ социального. «В трансгрессии, – отмечают авторы «От Эдипа к Нарциссу», – необходимо скрыть сам акт трансгрессии и ее результат, скрыть то, что ты нарушил, переступил границу, стал разведчиком собственной личности, собственного опыта»¹⁸³. Собственная, индивидуальная маска в рамках трансгрессивного опыта позволяет шпиону свободно перемещаться по карте социального, действовать в социальном, пространстве, всегда максимально осознавая, где проходит граница своего и чужого, устанавливая

¹⁸¹ Слотердаик П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Издательство Уральского Университета, 2001. С. 518.

¹⁸² Секацкий А.К. Практическая метафизика. СПб.: Амфора, 2005. С. 214.

¹⁸³ Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу: Беседы. СПб.: Алетейя, 2001. С. 108.

между тем и другим свою индивидуальную дистанцию. В этом смысле шпионологический субъект есть субъект эксцентрический, который существует за рамками социальной нормативности, осуществляя себя через перемещение границ социального. Поэтому можно говорить о том, что именно в пределах, границах социального шпион и обретает свое собственное бытие.

Таким образом, собственная маска позволяет шпиону отказаться от навязанных символическим порядком ролей и значений, внутренне выключаясь из режима принудительной трансляции, ибо Я, выбравшее маску, осознает роль именно как роль, всегда предпочитая ей личную судьбу. То во мне, что может быть объектом-для-других, тот, кем я представлен в своей социальной роли, мой социальный образ, не есть я. Это «засланный агент» социального, которого шпион должен обнаружить и обезвредить в себе. Шпион обезвреживает социального агента, деконструирует свой социальный образ, как бы играя по правилам социального, делая вид, что соблюдает их, всегда проводя границу между лицом и маской. «Шпион, – пишет Секацкий, – в высшей степени разборчив, иными словами, он произносит «да» и произносит «нет», но никогда не отвечает Я»¹⁸⁴.

Выбирая маску способом своего присутствия, субъект делает свое бытие множественным, многоликим, становится лицедеем. «Укрывшийся «в толпе» разведчик, – замечает Ю.А. Разинов, – должен быть готов к смене идентичностей, к кардинальному перевоплощению «собственного Я» по усредненному образу и подобию других»¹⁸⁵. С появлением индивидуальной маски идентичность субъекта приобретает свободный игровой характер, становится неустойчивой и текучей. Маска означает конец всякой

¹⁸⁴ Секацкий А.К. Практическая метафизика. СПб.: Амфора, 2005. С. 245.

¹⁸⁵ Разинов Ю.А. Я как объективная ошибка. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. С. 209.

идентификации, на смену которой приходит множество сменяющих друг друга образов – масок. Если, как мы видели, для субъекта, определяющего себя через исполнение своих функций и ролей, характерна нормативная идентичность (функционер), то субъект, существующий под знаком своей индивидуальной маски, обладает подвижной, «множественной» идентичностью. На смену нормативной, «повествовательной идентичности» субъекта (П. Рикер), существующего в пределах бытия-в-призванности, приходит негативная идентичность субъекта, действующего в социальном через собственную маску. «Шпион, – пишет Секацкий, – это фигуративная серия трансформаций, потенциальная бесконечность масок. Шпион существует всегда под разными масками, играющий со множеством идентичностей, меланхоличный бродяга, пересекающий всегда чужую страну»¹⁸⁶.

Итак, в ходе анализа социальной маски мы выявили, что ее возникновение связано с отождествлением субъекта со своей социальной ролью (функционер), со своим социальным образом (Нарцисс), с принятием своего образа, истолкованного другими, как собственного, с идентификацией со своим идеальным-Я, что в конечном счете формирует его как субъекта социального. Принимаемый мною социальный образ становится моим alter ego, моим социальным двойником – фигурой не-Я, возникающей как следствие онтологического промаха, ошибки, которую совершает субъект, отождествляя себя со своим социальным образом. В результате этой ошибки собственное объективируется, поглощается социальным, субъект утрачивает свою отдельность, свое приватное. Обретение индивидуальной формы присутствия субъекта связано с демаскировкой – с отделением, различением себя от своей социальной маски («Я – не маска»), с полаганием границы разделяющей пространство собственного и чужого.

¹⁸⁶ Секацкий А.К. Практическая метафизика. СПб.: Амфора, 2005. С. 8.

Способом сохранить собственное, индивидуальное и одновременно присутствовать в социальном, участвовать в различных социальных практиках, исполнять установленные в этом пространстве роли выступает собственная, индивидуальная маска субъекта, благодаря которой он ведет двойную игру, присутствуя в социальном как шпион, разведчик. Шпион искушен в притворстве и фальсификации, он способен принять любой образ, исполнить любую социальную роль, при этом никогда не отождествляясь с ними, не приравнивая себя к ним. Маска позволяет шпиону ускользнуть от социального определения, действовать в соответствии со своей стратегией и тактикой. Так шпион скрывается под маской, чтобы предьявить, обозначить себя в социальном пространстве. Таким образом, шпионологический опыт есть опыт апофатический, опыт отрицания-различения себя, перехода границ, положенных субъекту в социальном пространстве. Собственная маска, игра с маской позволяет субъекту обнаруживать, определять себя в социальном, оставаясь всегда верным своей тактике и стратегии, и, таким образом, собственная маска выступает индивидуальным способом бытия субъекта в социальном пространстве.

Вопросы для самоконтроля:

1. Как взаимосвязаны процессы демаскировки и ремаскировки в формировании индивидуального бытия?

2. В чем особенность экзистенциального шпионажа? Почему экзистенциальный шпион оказывается эксцентричным субъектом?

3. Какие способы деконструкции социального Я Вы могли назвать? Приведите примеры.

4. Как вы думаете можно сформировать такой тип социальных отношений, который определяется не логикой маски, а логикой лица?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, проследив генеалогию маски, мы наблюдаем ее на протяжении всей ее истории как имманентный знак человеческого бытия. В исторической перспективе маска всегда сопровождает человека, он надевает ее в ритуале, дабы приобщиться к миру священного, в карнавальном мире играет свою маску как свой персонаж, через нее обнаруживая пространство свободы, принимает маску в социальном как неотъемлемый знак своего присутствия, как свое лицо, и, наконец, снова избирает маску как знак индивидуального бытия. Надевая ту или иную маску, человек попадает в мир культуры, мир объективных норм и правил, в мир значимого бытия. Как видно, вся жизнь человека может быть понята как ситуация маски: вступая в социальный и культурный мир, человек всегда получает в нем маску как то, что его представляет, означает, таким образом, маска и есть тот культурный знак, который организует бытие человека.

Как культурный феномен маска впервые появляется в пространстве ритуала. Ритуальная маска – это историческое рождение самой маски. Она оказывается способом вхождения в иное бытие, в пространство священного, вводит человека в мир значимого бытия. Маска является трансцендирующим знаком, она выводит человека из привычного, повседневного, через маску человек осознает границы своего бытия, открывает мир истинного, абсолютного бытия.

В ритуале маска предстает как лик Бога, знак священного, который задает лицо человека. Священная маска выражает собой истинное, абсолютное бытие, в то время как человеческое, профанное лицо подвижно, изменчиво, непостоянно, перед взглядом Бога такое лицо должно быть сокрыто. Принимая маску, человек скрывает свое лицо, отстраняется от профанного, эмпирического, обращаясь к сакральному, к трансцендентному,

обретая в опыте маски свое истинное лицо. Важно подчеркнуть, что уже в ритуале появляется мотив сокрытия лица и обретения нового лица через маску.

Свое смысловое продолжение маска получает в карнавале, где человек, так же как и в ритуале, отказывается от своего эмпирического, повседневного Я, погружаясь в стихию карнавала, представляя в нем другим (в своей маске-персонаже), обретая в опыте маски новый вид бытия. В карнавале человек многолик – и тождественен каждой своей маске, что приводит к размыванию границ идентичного и появлению карнавального персонажа. Карнавальная маска является феноменом, организующим само карнавальное пространство, она есть знак онтологического преобразования, и одновременно именно в маске человек обнаруживает свое лицо в карнавале.

Маска заявляет о себе и как явление социальной жизни. Само бытие субъекта в социальном связано с тем, что субъект всегда выступает исполнителем определенных социальных ролей, существует и действует в определенном социальном образе. Социальная маска понимается как способ обозначить, предъявить себя в социальном пространстве, через нее субъект получает возможность занять в нем определенные позиции, участвовать в различных социальных практиках. Она выступает принципом действия субъекта, сообщает ему типичное для определенной ситуации поведение и внешнее соответствие. В итоге социальная маска выступает фиксированным образом индивида в социальном пространстве.

Субъект принимает социальную маску в ситуации, когда он отождествляет себя с исполняемой им ролью, онтологически определяет себя через свой социальный образ, когда он начинает узнавать себя в нем. Маска становится лицом субъекта в социальном пространстве в тот момент, когда он признает, что она

символически указывает на него («Я и есть маска»), когда он начинает видеть свою маску как свое лицо. Маска выступает тем механизмом, который формирует социальное и культурное лицо человека. Таким образом, лицо как феномен человеческого бытия получает свое смысловое воплощение в опыте маски.

Свой новый смысл маска обретает как знак индивидуального присутствия субъекта в социальном. Индивидуальность возникает в апофатическом опыте, в ситуации, когда субъект отделяет себя от различных своих масок, но сформировавшаяся индивидуальность нуждается в особом, специфическом знаке самопредъявления, этим знаком становится особая маска – собственная маска индивидуальности. Индивидуальная маска понимается как экзистенциальный метод, позволяющий субъекту отличить себя от значений и ролей, которые он получает в социальном пространстве, возвращает его к его собственной способности быть. Собственная маска дает возможность сохранить личное пространство, свою приватность, индивидуальность, дает возможность действовать в социальном пространстве согласно своей личной стратегии.

Субъект, отделивший себя от своих социальных ролей и масок, оказывается в «ситуации шпиона», «разведчика», он только делает вид, что принимает свою социальную маску, признает социальное лицо как свое собственное, превращая маску в индивидуальный способ предъявления себя в социальном. «Ситуация шпиона» позволяет рассмотреть механизм действия нового вида маски – индивидуальной маски. Шпион способен принять любой образ, исполнить любую социальную роль, при этом никогда не отождествляясь с ними, не приравнивая себя к ним. Таким образом, тактика шпиона связана, с одной стороны, с отделением себя от своих масок – демаскировкой, но, с другой стороны, шпион возвращается к маске как к способу

осуществления своей личной стратегии – ремаскирует себя. Такая маска всегда индивидуальна, конкретна, это есть собственная маска шпиона. Маска меняет свой характер: если прежде она означала собой социальную роль, социальное лицо субъекта, то теперь маска выступает способом осуществления стратегии шпиона – становится его индивидуальной маской.

Итак, на протяжении всей обозримой истории своего развития маска приобщает человека к миру значимого бытия, открывает ему смысл и значение его собственного существования, являясь тем культурным феноменом, в котором появляется человеческое лицо и находит свое выражение человеческая индивидуальность. Таким образом, маска представляет собой культурный феномен, объективирующий в себе экзистенциальный опыт приобщения человека к своей сущности. В феномене маски всегда заложена возможность стать для субъекта определенным лицом. Маска выступает формообразующим принципом лица: она не скрывает, но формирует человеческое лицо.

Лицо появляется в опыте маски.

ВОПРОСЫ К ЗАЧЕТУ

1. Социология сакрального (Ж. Батай, Р. Кайуа).
2. Карнавальное измерение в интерпретации М. Бахтина и Ю. Кристевой.
3. Смысл и значение ритуальной маски.
4. Смысл и значение карнавальной маски.
5. Социальная роль как социальная маска субъекта.
6. Специфика социального и проблема формирования субъекта в работах Ж. Лакана.
7. Специфика социального и проблема формирования субъекта в работах Ж. Бодрийера.
8. Специфика социального и проблема формирования субъекта в современной гендерной теории (Ю. Кристева, Д. Батлер).
9. Приватное и публичное в работах Х. Арндт, Ю. Хабермаса, Р. Сеннета.
10. Апофатический опыт в становлении индивидуальности.
11. Индивидуальная маска: смысл и значение.
12. Шпион и разведчик как категории современной философии.
13. О возможности трансгрессии в пределах социальной нормативности.

Тестовые задания по курсу

1. *Определите смысл и значение понятия сакрального:*
 - А. Сакральное относится к высшему уровню реальности.*
 - Б. Сакральное формируется внутри повседневного взаимодействия между людьми.*
 - В. Сакральное является продуктом человеческой деятельности.*

2. Определите представителей феноменологического подхода к описанию сакрального:

А. К. Маркс.

Б. Ф. Ницше.

В. Р. Отто.

Г. М. Элиаде.

3. Определите представителей социологического подхода к описанию сакрального:

А. Ф. Ницше.

Б. Г. Гадамер.

В. Ж. Батай.

Г. Р. Кайуа.

4. Р. Отто характеризует сакральное следующим образом:

А. Сакральное духовно, совершенно, самодостаточно, вечно, трансцендентно и сверхчувственно. Оно едино, целостно, неделимо, дано нам априорно. Его бытие выше всякого существования. Сакральное надличностно и табуируется как высшая ценность.

Б. Связанные с сакральным запреты можно и нужно преступать. Преступление – нарушение границ, установленных табу – является сакральным актом.

В. Сакральное актуализируется благодаря акту трансгрессии, имеет антикультурный и экстатический характер.

5. Ж. Батай определяет сакральное следующим образом:

А. Сакральное духовно, совершенно, самодостаточно, вечно, трансцендентно и сверхчувственно. Оно едино, целостно, неделимо, дано нам априорно. Его бытие выше

всякого существования. Сакральное надличностно и табуируется как высшая ценность.

Б. Сакральное имеет, прежде всего, смысл трансгрессии профанных норм и правил, т.е. возвращения к протокультурному и доисторическому состоянию.

В. Сакральное – это трансцендентный мир, который раскрывает себя внутри феноменальной действительности.

6. В ритуальном пространстве маска присутствует как:

А. Знак трансформации человеческого бытия, перехода к иному виду бытия, символ вхождения в инобытие.

Б. Как способ сокрытия, утаивания своего Я.

В. Как способ игры и разыгрывания другого Я.

7. В феноменологии Левинаса лицо есть:

А. Способ бытия другого.

Б. Форма выражения индивидуальности.

В. Культурный знак человека.

8. Согласно М. Бахтину и Ю. Кристевой, карнавал:

А. Дает абсолютно другой, неофициальный, внеположенный по отношению к нормам государства и церкви образ человека и способы его присутствия в мире.

Б. Направлен на закрепление и подтверждение уже существующих форм порядка, фиксировал общественную идеологию, мировоззрение, официальную культуру.

В. Разрушал, трансгрессировал закон, порядок, основанный на логике тождества, понизывающей социальное и культурное измерение человеческого бытия, заменяя ее логикой различия, множественности, амбивалентности.

9. Карнавальная маска – это:

А. Возможность обретения нового Я.

Б. Способ вхождения в сакральный мир.

В. Знак, образ, объективирующий отстранение, отказ субъекта от привычных границ идентичности.

10. В маскараде маска – это:

А. Возможность обретения нового Я.

Б. Способ сокрытия истинного лица и истинной сущности, средство обмана и утаивания.

В. Способ вхождения в сакральный мир.

11. Социальное, по Слотердайку, характеризуется:

А. Возможностью свободно выбирать социальные роли и образы.

Б. Задает желаемый образ самоидентификации субъекта, предзаданные формы поведения.

12. Социальная маска понимается как:

А. Способ сокрытия, утаивания своего Я.

Б. Способ игры и разыгрывания другого Я.

В. Социальная маска сообщает типичное для определенной ситуации поведение и внешнее соответствие.

13. Определите смысл кризиса значений Я в современной философии (3-4 предложения).

14. Согласно Бодрийяру, социальный образ индивида определяется:

А. Собственным выбором.

Б. Усваивается индивидом в процессе принятия социальных означающих.

В. Формируется в процессе социальной деятельности.

15. Символическое, по Лакану, – это:

А. Система социальных институтов.

Б. Система означающих, мир закона Другого, с которым субъект должен соотносить, идентифицировать себя.

В. Государственная власть и идеологический аппарат.

16. Воображаемая идентификация, по Лакану, связана с:

А. Творческим опытом индивида.

Б. Отождествлением индивида со своим зеркальным образом, со своим идеальным Я.

В. Отождествлением индивида со своей социальной ролью.

17. Индивидуальная маска является:

А. Способом предъявления себя в социальном.

Б. Идеальным Я индивида.

В. Социальным образом.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абрамян, Л.А. Первобытный праздник и мифология / Л.А. Абрамян. – Ереван: Наука, 1983. – 231 с.
2. Авдеев, А.Д. Маска и ее роль в процессе возникновения театра / А.Д. Авдеев. – Москва: Наука, 1969. – 190 с.
3. Аверинцев, С.С. Греческая литература и ближневосточная словесность / С.С. Аверинцев // Образ античности. – Москва: АСТ, 2004. – 480 с.
4. Аристотель. Поэтика / Аристотель. – Москва: АСТ, 2018. – 352 с.
5. Баткин, Л.М. Смех Панурга и философия культуры / Л.М. Баткин // Вопросы философии. – 1967. – № 12. – С. 35–44.
6. Батлер, Д. От пародии к политике. Часть 2. / Д. Батлер // Введение в гендерные исследования: Хрестоматия / под ред. С.В. Жеребкина. – Харьков: ХЦГИ; Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. – С. 74–96.
7. Батлер, Д. Психика власти: теория субъекции / Д. Батлер. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. – 160 с.
8. Батлер, Д. Чисто культурное / Д. Батлер // Thesis. – 1990. – № 5. – С. 73–97.
9. Бахтин, М.М. Собрания сочинений в 7 т. Том 5: Работы 1940-начала 1960 гг. / М.М. Бахтин, – Москва: Терра, 1997. – 732 с.
10. Бахтин, М.М. Литературно-критические статьи / М.М. Бахтин. – Москва: Художественная литература, 1986. – 544 с.
11. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. – Москва: Художественная литература, 1972. – 464 с.
12. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – Москва: Наука, 1991. – 540 с.
13. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – Москва: Художественная литература, 1991. – 444 с.

14. Библер, В.С. Две регулятивные идеи культуры. Историческая поэтика личности / В.С. Библер. – Москва: Амфора, 1998. – 320 с.
15. Богданов, К. Повседневность и мифология / К. Богданов. – Санкт-Петербург: Питер, 2001. – 416 с.
16. Бодрийяр, Ж. Экстаз коммуникации / Ж. Бодрийяр // Личность, культура, общество. – 2001. – Т. II, Вып. I (7). – С. 75 – 89.
17. Бодрийяр, Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 136 с.
18. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – Москва: Добросвет, 2000. – 387 с.
19. Бодрийяр, Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. – Москва: Ad marginem, 2000. – 319 с.
20. Брагинская, Н.В. Возникновение трагедии / Н.В. Брагинская // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – Москва: Наука, 1988. – С. 47–58.
21. Буева, Л.П. Дионисийство как культурно-антропологическая проблема (вариации на темы Вяч. Иванова) / Л.П. Буева // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. – Москва: Наука, 1999. – С. 15–22.
22. Быченков, В.М. Образы без лиц: «маски, тени, фантомы. Очерк теории «абстрактного общества» / В.М. Быченков // Анонимность. Безличность. Виртуальность. – Москва: Росспэн, 2002. ISBN 987-5-45791-019-2. – Вып. 2. – С. 34–43.
23. Гадамер, Г.Г. Праздничность и театр / Г.Г. Гадамер // Актуальность прекрасного. – Москва: Наука, 1993. – С. 43-57.
24. Гидденс, Э. Современность и самоидентичность / Э. Гидденс // Социальные и гуманитарные науки. РЖ «Социология». Сер. 11. – 1994. – № 2. – С. 35–47.

25. Гофман, И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / И. Гофман. – Москва: Институт социологии РАН, 2004. – 752 с.
26. Гофман, И. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман. – Москва: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2000. – 304 с.
27. Гуревич, А.Я. Проблемы средневековой народной культуры / А.Я. Гуревич. – Москва: Наука, 1996. – 306 с.
28. Гуревич, А.Я. Смех в народной культуре средневековья / А. Я. Гуревич // Вопросы литературы. – 1966. – № 6. – С 76–89.
29. Даль, В. Толковый словарь / В. Даль. – Москва: Просвещение, 1979. – 780 с.
30. Дарендорф, Р. Тропы из утопии / Р. Дарендорф. – Москва: Праксис, 2002. – 536 с.
31. Де Бор, Г. Общество спектакля / Г. Де Бор. – Москва: Праксис, 2000. – 184 с.
32. Дарендорф, Р. Тропы из утопии / Р. Дарендорф. Москва: Праксис, 2002. – 256 с.
33. Делез, Ж. Ницше и философия / Ж. Делез. – Москва: Ad Marginem, 2003. – 392 с.
34. Деррида, Ж. Вкрадчивое слово / Ж. Деррида // Антонен Арто и современная французская культура. – Санкт-Петербург: Нева, 2003. – С. 65–87.
35. Деррида, Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии: гегельянство без сдержанности / Ж. Деррида // Комментарии. – 1993. – № 2. – С. 23–41.
36. Доллар, М. С первого взгляда / М. Доллар // История любви. Лакан и Спиноза. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. – С. 31–44.
37. Жанмер, А. Философия сакрального / А. Жанмер. – Москва: ОГИ, 2004. – 234 с.

38. Жгун, Ю.В. К вопросу о театрализации жизни: Лик – лицо – маска / Ю.В. Жгун // Актуальные проблемы мировой культуры XX столетия. – Кострома: Новое время, 1999. – С. 37–49.
39. Жижек, С. Введение в психоанализ Лакана через массовую культуру / С. Жижек. – Москва: Слово, 2002. – 132 с.
40. Жижек, С. Интерпассивность, или как наслаждаться посредством Другого / С. Жижек. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. – 156 с.
41. Зимовец, С.Н. Тело шпионажа (Шпионология М.К. Мамардашвили) / С.Н. Зимовец // Встреча с Декартом. – Москва: Ad Marginem, 1996. – С. 123–141.
42. Иванов, В.И. Дионис и прадионисийство / В.И. Иванов. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – 352 с.
43. Иванов, В.И. Религия Диониса / В. Иванов // Вопросы жизни. – 1905. – № 6. С. 45–59.
44. Исаев, И.А. Маски власти: от харизмы к машине / И.А. Исаев // Lex Russica: сб. науч. тр. / Моск. гос. юрид. акад. – Москва, 2004. – Т. 63. – № 3. – С. 45–60.
45. Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа. – Москва: ОГИ, 2003. – 293 с.
46. Каллистова, Д.П. Античный театр / Д.П. Каллистова. – Ленинград: Искусство, 1970. – 176 с.
47. Каннети, Э. Человек нашего столетия / Э. Каннети. – Москва: Политиздат, 1990. – 480 с.
48. Делез, Ж. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Москва: АСТ, 2007. – 672 с.
49. Кереньи, К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери / К. Кереньи. – Москва: Рефл-бук, 2000. – 288 с.
50. Кокс, Х.Г. Праздник шутов. Теологический очерк празднества и фантазии / Х.Г. Кокс // Современные концепции культурного кризиса на Западе. – Москва: Наука, 1976. – С. 234–257.

51. Кон, И.С. Люди и роли / И.С. Кон // Новый мир. – 1970, – № 12. – С. 34–42.
52. Конев, В.А. Человек в мире культуры / В.А. Конев. – Самара: «Самарский университет», 2000. – 109 с.
53. Корнев, С. Имидж в эпоху спектакля / С. Корнев // ИНАЧЕ. – 2001. – № 4. – С. 6–11.
54. Кравченко, Е.И. Эрвинг Гофман. Социология лицедейства / Е.И. Кравченко. – Москва: МГУ, 1998. – 222 с.
55. Красных, В.В. «Маски» и «роли» фрейм-структур сознания: (К вопросу о клише и штампах сознания, эталоне и каноне) / В.В. Красных // Язык, сознание, коммуникация. – Москва, 1999. – Вып. 8. – С. 76–84.
56. Кристева, Ю. Интертекстуальность / Ю. Кристева // Избранные труды: разрушение поэтики. – Москва: РОССПЭН, 2004. – С. 312–321.
57. Кристева, Ю. Слово, диалог и роман / Ю. Кристева // Избранные труды: разрушение поэтики. – Москва: РОССПЭН, 2004. – С. 234–255.
58. Кузин, И.В. «Экзистенциальная пропозиция» игры: парадоксальный модус бытия / И.В. Кузин // Социальный кризис и социальная катастрофа. Сборник материалов конференции. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 201–205.
59. Кузин, И.В. Маски субъекта: Стратегия социальной идентификации / И.В. Кузин. – Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. – 312 с.
60. Кули, Ч.Х. Социальная самость / Ч.Х. Кули // Американская социологическая мысль. – Москва: Наука, 1994. – С. 230–233.
61. Лакан, Ж. Семинары. Книга I: Работы Фрейда по технике психоанализа / Ж. Лакан. – Москва: Гнозис; Логос, 1998. – 432 с.

62. Лакан, Ж. Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа / Ж. Лакан. – Москва: Гнозис; Логос, 1999. – 520 с.

63. Лакан, Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте / Ж. Лакан // Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. – Москва: Гнозис; Логос, 1999. – С. 210–229.

64. Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан. – Москва: Гнозис; Логос, 1995. – 106 с.

65. Лакан, Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). Пер. с фр. / Перевод А. Черноглазова / Ж. Лакан. – Москва: Гнозис; Логос, 2004. – 304 с.

66. Леви-Брюль, Л. Ритуал в древних племенах / Л. Леви-Брюль // Кабинет: картины мира. – 1998. – № 3. – С. 102–145.

67. Левинас, Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – 416 с.

68. Левицкая Л.В. Маска и лицо в русском искусстве XIX–нач. XX вв: автореф. дис...кан-та искусствознания: 17.00.04 / Левицкая Людмила Владимировна; ГИИ. – Москва, 2001. – 34 с.

69. Лехциер, В.Л. «Экзистенциальная аналитика» ничтожения: от опыта вопрошания к тревоге и самообману / В.Л. Лехциер // Ничто и порядок. Семинары по французской философии. – Самара: Универс-групп, 2004. – С. 32–51.

70. Липовецки, Ж. Эра пустоты / Ж. Липовецки. – Москва: Ad Marginem, 2002. – 336 с.

71. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. – Москва: Мысль, 2001. – 558 с.

72. Мазин, В. Стадия зеркала Жака Лакана / В. Мазин. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. – 160 с.

73. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – Москва: Слово, 1994. – 368 с.

74. Морина, Л.П. Ритуальный танец и миф / Л.П. Морина // Религия и нравственность в секулярном мире (Материалы научной конференции 28-30 ноября 2001 года). – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский Университет, 2001. – С. 23–37.

75. Мосс, М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие Я / М. Мосс // Общество. Обмен. Личность. – Москва: Наука, 1996. – С. 123–147.

76. Муратов, П.П. Образы Италии / П.П. Муратов. – Москва: Искусство, 1999. – 230 с.

77. Ницше, Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Ницше // Сочинения: в 2 т. – Москва: Дом Интеллектуальной книги, 1998. – Т. I. – С. 178–305.

78. Овидий. Метаморфозы / Овидий. – Санкт-Петербург: Амфора, 2000. – 400 с.

79. Орлов, Д.У. Карта мира в транскрипциях линии жизни / Д.У. Орлов // Vita Cogitans: Альманах молодых философов. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. – Вып. 4. – С. 102–114.

80. Орлов, Д.У. Кризис значений есть / Д.У. Орлов // Метафизические исследования. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – Вып. 14. Статус иного. – С. 34–51.

81. Орлов, Д.У. Диссипативные массы. Взгляд Нарцисса / Д.У. Орлов // Социальный кризис и социальная катастрофа. Сборник материалов конференции. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 160–174.

82. Горичева, Т. От Эдипа к Нарциссу: Беседы / Т. Горичева, Д. Орлов, А. Секацкий. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. – 224 с.

83. Отто, Р. Святое / Р. Отто. – Ленинград, 1923. – 160 с.

84. Пигров, К.С. Культура и тайна / К.С. Пигров // Вестник СамГУ. Гуманитарная серия. – 1997. – № 3. С. 3–10.
85. Пигров, К.С. Тайна частного и блеф публичного / К.С. Пигров // В диапазоне гуманитарного знания: Сборник к 80-летию профессора Кагана. – Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2001. – С. 19–35.
86. Подорога, В.А. Феноменология тела / В.А. Подорога. – Москва: Ad marginem, 1995. – 348 с.
87. Постолова, Н.А. Тело «Другого» (в режиме комментария к текстам Жака Лакана) / Н.А. Постолова // Метафизические исследования. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – Вып. 14. Статус иного. – С. 76–89.
88. Разинов, Ю.А. Я как объективная ошибка / Ю.А. Разинов. – Самара: «Самарский университет», 2000. – 250 с.
89. Рикер, П. Мораль, этика и политика / П. Рикер // Герменевтика, этика, политика. – Москва: Политиздат, 1995. – С. 120–137.
90. Секацкий, А.К. Практическая метафизика / А.К. Секацкий. – Санкт-Петербург: Амфора, 2005. – 414 с.
91. Секацкий, А.К. Три шага в сторону. Эссе / А.К. Секацкий. – Санкт-Петербург: Амфора, 2000. – 280 с.
92. Секацкий, А.К. Сила взрывной волны / А.К. Секацкий. – Санкт-Петербург: Лимбус Пресс, 2005. – 400 с.
93. Сеннет, Р. Падение публичного человека / Р. Сеннет. – Москва: Логос, 2002. – 424 с.
94. Слотердайк, П. Критика цинического разума / П. Слотердайк. – Екатеринбург: Издательство Уральского Университета, 2001. – 584 с.
95. Смирнов, И.П. Человек человеку философ / И.П. Смирнов. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. – 384 с.

96. Суворова, Е.Э. Образ европейца / Е.Э. Суворова. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский Университет, 2003. – 169 с.

97. Сулова, О.Ю. Проблема тела в психоанализе Ж. Лакана / О.Ю. Сулова // Кабинет. – 2001. – № 3. С. 35–45.

98. То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока) / Под. ред. С. Жижека. – Москва: Логос, 2004. – 336 с.

99. Топоров, В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / В.Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – Москва: Наука, 1988. – С. 29–67.

100. Топоров, В.Н. К происхождению древнегреческой драмы: вопрос об индивидуальных истоках / В.Н. Топоров // Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. – Москва: Наука, 1979. – С. 123–142.

101. Топоров, В.Н. Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы / В.Н. Топоров // Текст: семантика и структура. – Тарту: Тартуский университет, 1983. – С. 100–122.

102. Турен, А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии / А. Турен. – Москва: Научный мир, 1998. – 204 с.

103. Флоренский, П.А. Иконостас / П.А. Флоренский. – Москва: Аст-Пресс, 2003. – 224 с.

104. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург: Наука, 2002. – 452 с.

105. Хайдеггер, М. Бытие и время. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – Москва: Гнозис, 1993. – 464 с.

106. Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Современные концепции культурного кризиса на Западе. – Москва: Наука, 1976. – С. 184–210.

107. Щитцова, Т.В. Понятие «Близкого» и перспективы генетического подхода в экзистенциальной антропологии и этике / Т.В. Щитцова // Топос. – 2002. – № 1. С. 17–40.

108. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – Москва: Академический проект, 2000. – 251 с.

109. Юнг, К.Г. Психология бессознательного / К.Г. Юнг. – Москва: Наука, 1994. – 320 с.

110. Ядов, В.А. Символические и примордиальные солидарности (социальные идентификации личности) в условиях быстрых социальных перемен / В.А. Ядов // Проблемы теоретической социологии. – Санкт-Петербург: Питер, 1994. С. 23–47.

111. Ямпольский, М. Демон и лабиринт / М. Ямпольский. – Москва: Новое литературное обозрение, 1997. – 313 с.

112. Caillois, R. Man, Play, and Games / R. Caillois. – London, 1962. – 237 p.

113. Cox, H. The Feast of fools. A theological essay on festivity and fantasy / H. Cox. – Chicago: Harv. Univ. Press, 1969. – 257 p.

114. Deleuze, G. A thousand plateaus / G. Deleuze, F. Guattari. – London: Pan Books, 1987. – 769 p.

115. Lommel, A. Masks: Their meaning and function / A. Lommel. – London, 1981. – 310 p.

Учебное издание

Костомаров Артур Сергеевич

ФИЛОСОФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ МАСКИ

Учебное пособие

Редакционно-издательская обработка И.П. Ведмидской

Подписано в печать 10.11.2022. Формат 60x84 1/16.

Бумага офсетная. Печ. л. 9,5.

Тираж 120 экз. (1-й з-д 1-25). Заказ . Арт. – 22(Р2УП)/2022.

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С.П. КОРОЛЕВА»
(САМАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)
443086, Самара, Московское шоссе, 34.

Издательство Самарского университета.
443086, Самара, Московское шоссе, 34.