https://doi.org/10.34680/visant-2020-183-196

РЕПРЕЗЕНТАТИВНЫЕ И НЕРЕПРЕЗЕНТАТИВНЫЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА

В. Л. Круткин
Удмуртский государственный университет, Ижевск, Россия
krutkin1@yandex.ru

В статье рассматриваются факторы становления культурного ландшафта. Вещи, образы и символы, входящие в ландшафт, выполняют роль посредников в отношении человека к миру. Ландшафт играет роль медиатора, благодаря которому происходит упорядочивание мира, равно как и упорядочивание самого человека. Человек выступает как субъектом, так и объектом культуры. Способность артефактов воздействовать друг на друга и на человека образует социальную материальность. Репрезентация – это представление реальности. В Новое время репрезентация становится ключевым приёмом, превращающим ландшафт культуры в текст, подлежащий чтению или интерпретации. В деятельности всегда происходило опосредствование неопосредствованного, материализация имматериального. Когда в результатах деятельности всё больше обнаруживается неопосредствованное, это подрывает доверие к репрезентативным установкам. Нерепрезентативный подход меняет многое в прежних предпосылках. Меняется природа вопрошания, теперь это не вопрос «что такое артефакт?», но вопрос «как он работает?» Теперь мысль рассматривается как «мысль в действии», маргинальная прежде чувственность – эмоции и аффекты – выдвигается на передний план.

Ключевые слова: культурный ландшафт, артефакт, опосредствованное, неопосредствованное, материальное, имматериальное, репрезентация, аффект.

REPRESENTATIVE AND NON-REPRESENTATIVE APPROACHES TO THE STUDY OF CULTURAL LANDSCAPE

Victor Krutkin
Udmurt State University, Izhevsk, Russia
krutkin1@yandex.ru

The article discusses factors affecting the development of the cultural landscape. Things, images and symbols included in the landscape, serve as intermediaries in relation to the human world. Landscape performs the role of media, constructing the world and human being, which is both subject and object of culture. Social materiality is the ability of artifacts to affect each other and individuals. Representation is the presentation of reality. In Modern times, representation becomes a key technique that turns the landscape of

culture into a text to be read or interpreted. The mediation of the non-mediated, the materialization of the immaterial has always occurred in activity. When more and more of the non-mediated is found in results of activity, it undermines the credibility of representative attitudes. A non-representative approach changes much of the previous assumptions. The nature of questioning is changing; it is no longer a question: “what is an artifact?” but the question is “how does it work?”. Now thought is seen as “thought in action” – emotions and affects are brought to the fore.

Keywords: cultural landscape, artifact, mediated, non-mediated, material, immaterial, representation, cognitive, affect.

Культурный ландшафт

Понятие ландшафта берёт начало в науке о земле; в гуманитарной географии к этим географическим знаниям добавляются знания о жизни людей, которые на этой земле обитают [См. Каганский 2001]. В межпредметных исследованиях часто приходится уточнять используемые понятия. Первый вопрос – почему многие исследователи без особых колебаний «материальное» отождествляют с «вещественным»? Что за причина побуждает исследователей подразделять культуру на материальную и духовную? У всех стереотипов есть социальные корни; сила стереотипа состоит в том, что он обычно не осознаётся, и тогда он может скрывать от нас происходящие в науке изменения. Однако сила привычки может подводить. Так, по словам Л. Г. Ионина, «разделение материальной и духовной культуры, весьма популярное в эпоху господства эволюционистской парадигмы, в социальных науках ныне считается устаревшим» [Ионин 2010, 348].

Стоит прислушаться к мнению М. Маклюэна, что есть вещи осязаемые («hardware», такие как шары и клюшки, вилки и ложки, железные дороги, космические корабли, радиоприёмники, компьютеры), и есть вещи неосязаемые («software», такие как теории и законы в науке, философские системы, формы и стили в живописи, поэзии, музыке и т. д.). «Все перечисленные <вещи> в равной степени являются артефактами, все они в равной степени человечны, все в равной степени поддаются анализу», и нужно быть готовым к тому, что все привычные различия между науками и искусствами, между вещами и идеями, между физикой и метафизикой будут утрачивать былую строгость [McLuhan 1988].

Является ли «материальность» самоочевидным и начальным пунктом в практике и познании? Человек не начинает с «материальности мира», он начинает с объективации своей субъективности. Субъект, чтобы осуществить и понять себя, создаёт (отчуждает) объект, выносит его вовне в материале или представлении, как пишет Д. Миллер [Miller 1987, 85–108]. Такого рода представления могут использовать разные носители – видимые фигурные формы, слышимые ритмы звучаний, кинестетически переживаемые телесные движения, вкусовые и ароматические впечатления. Такой объект осваивается или присваивается субъектом, и в этом процессе производства и потребления возникают и изменяются обе стороны.

По словам Х. Тилли, «быть человеком означает одновременно создавать расстояние между собой и тем, что находится за его пределами, и пытаться преодолеть это расстояние с помощью различных средств – через восприятие (зрение, слух, прикосновение), телесные действия и движения, а также интенциональность, эмоции и осознание, находящиеся в системах веры и принятия решений, памяти и оценки» [Tilly 1994, 17]. В деятельности, применяющей средства, возникают результаты, несущие на себе отпечатки этих средств. Опосредствованные фрагменты мира – это как форма упорядоченности мира, так и форма, упорядочивающая человека. Но результаты деятельности отнюдь не полностью становятся опосредствованными, в них всегда сохраняется и неопосредствованное: в вещах остается то, что продолжает жить их собственной жизнью. Человек – это субъект культуры, но он и её объект: человека следует рассматривать и как создателя, и как создание культуры. В сферу артефактов как раз и следует включать всё создаваемое людьми – вилки и ложки, формы и стили живописи.

Как пишет Д. Миллер, «в смыслы артефактов входит определённое им “повиновение”, сами они умалчивают об их откровенной власти определять то, что является социально приемлемым» [Miller 1994, 409]. Материальность артефактов – это характеристика предметов в их воздействии друг на друга и на человека. В процессе деятельности раскрывается важный принцип «окольности»: устремляясь к результату, человек делает это через средство – через медиа, промежуточное звено, приводящее к укрощённой реальности. Материализации подлежит не идея, но другая, пока не укрощённая, «дикая» реальность. Материализации подлежит «иммате-риальное». Имматериальность – это не «антиматериальность», это другая материальность. В деятельности происходит опосредствование неопосредствованного, материализация имматериального. Эти понятия приходят в отечественную философию с переводами гегелевских текстов. Но если немецкий философ подчёркивал, что понятия материального и имматериального существуют только в единстве, то в отечественных толкованиях часто доминирует спиритуалистическое их противопоставление.

В решениях ЮНЕСКО (1980 г.), например, речь шла о необходимости действий мирового сообщества по защите культурного наследия, в этой связи вводилось понятие intangible heritage – «неосязаемое наследие». В силу загадочных причин в русском переводе «неосязаемость» часто упрощённо (и искажённо) передается как «нематериальность». Так происходит искажение понятия наследия. Попытки отыскать «нематериальное культурное наследие» серьёзно осложняют музейную работу. Есть основание, однако, предположить, что идея «неосязаемости» выступает маркером границы «своих» и «чужих». С помощью этого понятия делалась попытка подчеркнуть важность выражения перформативных аспектов опыта восточных культур [Круткин 2017].

Нередко в рассуждениях о человеке как единстве природного и культурного начал с природными факторами отождествляют материальные обстоятельства, тогда как с культурными факторами отождествляют ментальный мир. Но что такое – природное в человеке? Это то, что достаётся ему «при родах», и это характерно не только для индивидов, но и для всего рода чело-

веческого. На формировании (рождениеи) вида Homo лежат печати геологических и зоологических процессов, в этих печатях переплетаются следы антропогенеза, культурогенеза, социогенеза, техногенеза, психогенеза. Природное – то, что достаётся при рождении, оно противоречиво, постоянно в своей изменчивости. Телесность, какую мы получаем при рождении, – это форма, в которой природа становится человеком. Тело – не часть человека, это весь человек, взятый в пространственном аспекте его бытия. Все свершения в культуре возможны только для телесно воплощённых существ. Культура – новое природное основание человека, движения человека в онтогенезе сразу складываются как человеческие, мы нигде не увидим перестроения животных движений в человеческие.

В опыте ландшафта на первом месте мы находим интуицию пространства, которое можно понимать двояко. С одной стороны, ландшафт – это вместилище, претерпевающее происходящие в нём изменения. С другой стороны, ландшафт – это система активных медиа, запускающая подобные изменения [Tilley 1994, 13–14]. В первом случае это абстрактное, однородное, объективное пространство, это вместилище как контейнер. Во втором случае пространство представлено гуманитарными медиа, центрированными вокруг опыта проживания и переживания, оно субъективное, контекстуальное, наделённое изнутри стратегиями, противоречивое и темпоральное. Исследования пространства в социологии показывает, что пространство производно от взаимодействий людей. Если нет взаимодействий, то нет и пространства [Филиппов 2008, 258]. Нужно учитывать, в обществе активны не только люди, но и вещи. Артефакты выполняют роль медийной среды, они могут выполнять функции субъектов, часто за спиной самого человека. На этом основании У. Д. Т. Митчелл, например, даже предлагал считать слово «ландшафт» не существительным, но глаголом. И главным вопросом тогда является не популярный вопрос – «что такое ландшафт?», но вопрос более сложный – «как он работает?».

«Когда мы думаем о ландшафте, нужно иметь в виду не объект, который можно увидеть, не текст, который можно прочитать. Это процесс, благодаря которому формируется социальная и субъективная идентичность» [Mitchell 2002, 17]. Митчелл полагает, что ландшафт – это инструмент культурной власти или, более того, даже агент власти; ландшафт является независимым от человеческих намерений (или часто себя так представляет). Данный культурный медиум играет двойную роль, напоминающую идеологию, которая успешно натурализует культурные и социальные конструкции, представляя эти конструкции как данные от природы, естественные и столь же неизбежные. Эту сторону дела У. Митчелл именовал «тёмной стороной ландшафта». Не все исследователи согласятся с подобной демонизацией мира вещей. Польский профессор М. Чепчинский предлагает такое определение культурного ландшафта: «это материализованная система, включающая вербальные, визуальные и физические аспекты человеческого существования и земную поверхность, где создаются многомерные и динамические явления современного мира» [Czepczynski 2008].

Не так важно пока, что вербальные и визуальные аспекты не перекрывают поля всех объективаций, идущих через сенсорную чувствительность.

Важно другое: в пространство культурного ландшафта мы должны включать образы и символы, на которые опираются наши зрение и речь. Образы и символы – тоже артефакты, как и вещи. Особенность их заключается в том, что они выступают репрезентациями артефактов первого рода, они возникают из соответствующих опосредствований. Пара образного и символического в составе ландшафта появляется не просто потому, что у людей есть глаза и уши. Обращаясь к истории деятельности, мы видим, что артефакты всегда возникали в связи друг с другом, они всегда участвовали в обменах. Обмениваемые артефакты – прообразы символов языка, как отмечает С. Н. Зенкин. Символы – это то, чем обмениваются субъекты коммуникации, ими задаётся горизонтальный вектор связи людей.

Но, как свидетельствуют антропологи, в деятельности возникали и такие артефакты, какими люди никогда не обмениваются. Они образуют сферу образного или воображаемого, уже не дискретного, но континуального. Предметы второй группы запрещаются к обмену, для них тщательно формулируются особые правила обращения, они становятся реликвиями, считаются сакральными. Такие предметы предназначались для жертвоприношений высшим существам, через них создавался вертикальный вектор связи с трансцендентным. По словам С. Н. Зенкина, «символы – это то, чем обмениваются субъекты коммуникации, соответственно они, по определению, имеют дискретную природу, вытекающую из раздельности самих участников обмена; напротив того, образы не обязательно вовлечены в обмен и тяготеют к целостно-континуальной форме, как и сакральные предметы» [Зенкин 2009]. Исследователи отмечают, что под влиянием структурализма произошло общее изменение перспективы при анализе социальных артефактов. Произошло смещение реального и воображаемого в сторону символического. Как отмечал М. Годелье, «утвердился принцип, согласно которому из воображаемого и символического (которые не могут существовать раздельно) именно символическое доминирует» [Годелье 2007, 35]. Это обстоятельство до сих пор затрудняет исследования культурного ландшафта.

Известно, что Р. Декарт исходил из дуализма материи и мышления, двух субстанций, образующих мироздание. Б. Спиноза же стремился показать единства этих начал в рамках одной субстанции. Но, как оказалось, спор не окончен. В XX веке К. Поппер высказал идею о том, что во Вселенной не две, а три реалии: 1) мир физических явлений; 2) мир ментальных или психических состояний; 3) мир объективного содержания мышления и продуктов человеческого сознания, который конструируется людьми [Поппер 1983, 439]. Есть, однако, основание всё же не до конца согласиться со знаменитым философом: существует ещё одна вселенная, лишь частично им упомянутая. Из слов, жестов, действий, образов люди получают мир, не менее мощный, чем мир объективного содержания мышления, – это область чувств, эмоций, аффектов. Подобные переживания К. Поппер относил к миру субъективных состояний психики, заключённой в организме. Получается, он занимал здесь вполне картезианскую позицию. Сегодняшние философы скорее возвращаются к позиции Б. Спинозы. Переживания (эмоции, чувства, аффекты) обладают своим онтологическим статусом, они не менее зна-

чимы в жизненном мире, чем объективное содержание мышления. В эмоциях человеку открывается новое измерение его бытия. Поэтому интересен не только социальный смысл эмоций, но и эмоциональный смысл социальности. Что делает эмоциональные переживания онтологически отличающимися от знаний? Как виды идей, переживания, в отличие от знаний, не являются репрезентациями [Делёз 2016, 11]. Социальные и гуманитарные науки сегодня часто игнорируют мир переживаний в пользу мира познания.

Культурный ландшафт – это объективированное пространство вещей, образов, символов, которые дают начало артефактам, изображениям и знакам. Вещи, образы и символы выступают медийными устройствами, берут начало из обменов и запретов на обмены, через них происходит дифференциация мира на сакральный и профанный. Эти артефакты участвуют в устроении социальных отношений, образуют когнитивный и аффективный потенциал человека.

Репрезентация

Вот определение репрезентации на основе множества словарей: это представление, отображение, представительство чего-то одного в другом. Репрезентации содержатся уже в визуальных или вербальных представлениях, когда мы видим предметы и говорим о них. Как замечает Ж. М. Мондзен, язык нужен не сам по себе. Она пишет: «Зрячие субъекты – это те, которые пользуются глазами, чтобы видеть, и речью, чтобы говорить о том, что они видят или не видят» [Mondzain 2010, 308]. В представлении раскрывается способность людей нечто ставить перед собой. Частица «ре» в слове «репрезентация» напоминает, что это делается ещё раз, т. е. вторично.

Репрезентация в науках Нового времени заняла центральное место, она ожидается, назначается, критикуется. Репрезентации оцениваются; считается, что есть «хорошие» репрезентации, а бывают «не очень». У социологов для «нерепрезентативных выборок» используется выражение «тенденциозная репрезентация».

Работы британского социолога Стюарта Холла, посвящённые проблеме репрезентации, занимают важное место в исследованиях культуры. С. Холл писал, что «язык является одним из “медиа”, через который мысли, идеи и чувства представлены в культуре. Репрезентация через язык является главной в процессах, которыми значение производится» [Hall 1997]. Значения должны быть разделяемыми, считает Холл. Он признавал, что существуют не только познаваемые значения, что существуют чувства и эмоции. Но в его подходе эмоциональные явления выступают тоже как репрезентации. Так ли это? Людям свойственно обсуждать свои переживания, говорить об эмоциях. Для репрезентации нужно репрезентируемому противопоставить репрезентирующее. Речь об эмоциях – это их репрезентация, но как дело обстоит для самих эмоциональных переживаний? Гнев и стыд не противостоят своим объектам, они их не обозначают, они ими являются, несут их в себе.

В какой мере репрезентативные установки применимы к другим внелингвистическим артефактам культурного ландшафта? С. Холл считает,

что «фотография, например, – это репрезентативная система языкового типа, использующая изображения на светочувствительной бумаге, чтобы передавать фотографическое значение о людях, событиях или местах действия». Существуют, однако, обоснованные сомнения в такой когнитивной трактовке фотографии. Д. Берджер, например, считает, что смысл снимка не в объекте, который находится в пространстве кадра, но в моменте времени, когда нажимается кнопка [Berger 1972]. Д. Миллер считает, что смысл снимка не в сфотографированном событии, но в событии фотографирования, именно это событие сегодня выходит на первый план в исследованиях фотографического письма [Miller 2015]. Фотография не столько передаёт смысл имеющегося события, фотография скорее создаёт новое событие – событие фотографирования – и оставляет о нём след. В. Бёргин утверждает: «Исследования в семиотике показали, что не существует “языка” фотографии, нет единой означающей системы, от которой бы все фотографии зависели (в том смысле как любые тексты в английском языке зависят от грамматики этого языка) [Burgin 1982, 143]. То же можно сказать и в отношении выражения «язык живописи». Авторитетно звучат суждения А. Матисса: «Каждое произведение искусства – это система знаков, изобретённых во время его создания и по требованию момента. Выйдя из композиции, эти знаки утрачивают всякую действенность» [цит. по: Франкастель 2005, 26]. Не означает ли это, что нет языка живописи как такового, ибо каждый холст художника – это всякий раз высказывание с другим языком? И тогда – высказывание ли это?

Исследования медиа побуждают от вопроса «что фотография значит?» переходить к вопросу «как она работает?». Оставаться на позициях репрезентативного подхода – это не замечать очередной революции в области «письма светом». А изменения здесь существенные – они не сводятся к переходу от аналоговой к цифровой фотографии, сегодня совершается переход цифровой фотографии к сетевой фотографии [Miller 2015, 10]. Разрыв между вопросами «что это значит?» и «как это работает?» отмечается во многих сферах. Человечество, например, развило сложную науку об искусстве, его истории, видах, жанрах, стилях, роли художников, критиков и т. д., но пока мало преуспело в знании того, как искусство работает. Знание об «artwork» ещё не является знанием про «work of art» [Bolt 2014, 7]. Возвращаясь к фотографии, можно высказать предположение, что работа этого медиа состоит *не столько в передаче когнитивной информации о событии, сколько в предоставляемой возможности эмоционального участия в этом событии*.

В ландшафте культуры мы найдём огромное число явлений – одежда, танец, фотографии, музыка, цветы в саду, собака на лужайке; всё это входит в ландшафт культуры. Но с какого момента всё это язык? Холл максимально сближает символическое и образное, когнитивное и аффективное. Для эпохи модерна такая ситуация типична. «Мы берём здесь “язык” в более широком смысле. Наши партнёры должны быть достаточно компетентны в речи, чтобы “переводить” то, что “вы” сказали, в то, что “я” понял, и наоборот. Они должны также быть способны читать визуальные образы примерно подобным же путём. Они должны быть знакомы с теми же спосо-

бами производства звуков, чтобы распознать их как “музыку”» [Hall 1997]. Всё это звучит как назидательный тон учителя. Но что делать, если наши партнёры по культурному ландшафту упорствуют в своей «некомпетентности», когда речь идёт о музыке, живописи, хореографии, одежде? Люди, обладающие исправным слухом, как раз сплошь и рядом не считают музыкой то, что другие музыкой считают. В чём здесь проблема? У них другая когнитивная ментальность или у них другая аффективная телесность?

Традиционное понимание образов исходит из пары «репрезентируемое и репрезентирующее». В упрощённом варианте эти стороны связывались обыденным понятием «отражения». Понятия «изображение» и «образ» трактовались как отношение знака и значения. Для нового подхода, отклоняющего идею «отражения», требуется уже три понятия: «изображение (медиа)», «образ», «тело человека». Образ и изображение отличаются. Изображение, в отличие от образа, легко уничтожить. Образ не содержится в изображении, но его нет и в голове субъекта. В соответствии с теорией восприятия Д. Гибсона [Гибсон 1988] и феноменологией М. Мерло-Понти [Мерло-Понти 1999], образ «помещается» между изображением и телом человека, который имеет дело с этим медиа. Треугольник этих понятий был предложен немецким теоретиком медиа и историком искусства Х. Бельтингом [Belting 2005, 302–319]. Каждая из частей этого треугольника (медиа, образ, тело) может занимать место между другими частями. Здесь даётся ёмкое определение образа – «это присутствие отсутствия». Идеи названного учёного важны для понимания ландшафта культуры, они включает образы и тела, опосредствованные медиа. Изображе-ние – не копия предмета; мы воспринимаем изображения иначе, чем сами предметы.

Одежда только на первый взгляд кажется дискурсивной системой. Львиная доля одёжного «шика» вообще в языке не выражается. В «Системе моды» [Барт 2003] обсуждаются вопросы о том, как одежда выглядит, как одежда практически производится, как об одежде говорят. Но Р. Барт не затрагивает вопроса, который только и помещает одежду в ландшафт культуры – «как одежда работает»? Как отмечал А. Леруа-Гуран, никто не станет серьёзно воспринимать священника, если он будет в шляпе с цветами [Leroi-Gourhan 1993, 351]. Действительно, внешний вид сообщает нам нечто о человеке. Но что это за сообщение? Ф. Дэвис обращает внимание на то, что такого рода «речь» в своём действии всё же отличается от словесной или письменной речи, с какой люди обращаются друг к другу. По крайней мере, в этих «речах» нет словаря и грамматики, она больше похожа на музыку, сотканную из эмоциональных порывов [Davis 1992, 29].

Мы видим, что подход с позиций репрезентации в применении к артефактам ландшафта не везде срабатывает. Именно это стимулирует развитие нерепрезентативных подходов. Эти подходы заметно противостоят друг другу. Может быть, репрезентативный и нерепрезентативный подходы исходят из концептов разных миров?

Для репрезентативного подхода характерна статическая ориентация на мир. Мир уже существует в полном объёме, не зависит от движений и становлений; это мир уже сложившийся, готовый, завершённый, лишённый неопределённости. В нерепрезентативной теории мир не статичен, он не

есть автоматически, он имеет место, он бывает. Здесь высока значимость места, где он случается, по сравнению с пространством. Этот мир возникает у нас на глазах, всякий раз с меняющимися сущностями, они то входят, то выходят. Жизнь разворачивается многими способами движений, встреч. Эта жизнь лишена «порядка», в этом мире «всегда происходит больше, чем мы можем воспринять или понять» [Thrift 2007]. Нерепрезентативные теории утверждают беспорядок жизни, выдвигают его на передний план. По определению Н. Трифта, «география – это то, что происходит». Это не то, что есть, но что бывает, это мир становления, отсутствия определённости, он открытый. В репрезентативных теориях движения тоже имеют место, но для того, чтобы построить о них знание, движение должно быть остановлено. В этих теориях видят в остановке возможность построения какого-то порядка в мире. Кризис репрезентативности набирает обороты по мере того, как всё более дают о себе знать характеристики второго мира.

Нерепрезентативные подходы привлекают внимание всё большего числа исследователей [Anderson 2010; Harrison 2010; Lorimer 2005]. Так, Б. Андерсон и П. Харрисон обращают внимание на важные стороны указанного поворота. Нерепрезентативные подходы не образуют подобия единой теории, поэтому речь о таком повороте нужно вести во множественном числе. Это не одна теория, скорее, это многообразие стилей мысли. Эти авторы не склонны видеть причину поворота в кризисе доктрины конструктивизма. Действительно, социальный конструктивизм отличается заботой о репрезентации, здесь всегда делался акцент на структуре символического значения, на коллективном символическом порядке. Мы видели это у С. Холла, согласно которому культура состоит из совокупности передаваемых между поколениями знаний, а цель состоит в том, чтобы обнаружить, как и где это знание организовано. Как отмечают Б. Андерсон и П. Харриес, ответы конструктивистов на эти вопросы звучат так: «действие» происходит не в телах, привычках, практиках индивида или коллектива (и тем более не в их окружении), но в идеях и значениях, проецируемых на эти тела.

Теоретики нерепрезентативных теорий считают, что социальный порядок не является неизменным, его значения связаны не с языком, но с экстралингвистическими силами. Сторонники этого подхода рассматривают значения как «мысль в действии»; с их точки зрения, смысл вещей в меньшей степени исходит от их места в мире. Во главу угла встают отношения людей к миру. Неверно считать, что люди находятся с миром в постоянных отношениях. Ландшафт выступает контекстом, из которого, с которым и внутри которого *возникает* то, что мы называем субъектами и объектами. Отношения людей и объектов характеризуются взаимностью, действие понимается не как улица с односторонним движением, все действия – это взаимодействия. Человеческие дети, как и дети многих других видов, растут в окружающей среде, приготовленной работой предыдущих поколений, и когда они подвергают среду опосредствованию, им приходится буквально нести формы своего обитания в своих телах, конкретные навыки и установки тел – это их ландшафт. Культурный ландшафт замыкается на телесность. Чувственные «миры» не формируются в уме до того, как в них люди начинают жить; скорее мы познаём и приводим в действие мир, живя в нём.

Мысль помещается в действие, а действие помещается в мир. Это начальная точка для всех нерепрезентативных теорий.

При этом «нерепрезентативные стили мышления никоим образом не могут быть охарактеризованы как анти-репрезентативные» [Anderson 2010]. Скорее, нерепрезентативные стили опираются на перформативные представления, а не на отражение каких-то априорных порядков, ожидающих своего раскрытия или декодирования. Сама отрицательная частица «не» в слове «нерепрезентативная» не устраивает некоторых авторов. К их числу относится Х. Лоример, который предложил формулу «более чем репрезентативная теория» («more then representative theory») [Lorimer 2005]. Но главными чертами этого стиля, по мнению Андерсона и Харриес, является постулаты «мышление в действии», «материалистический анализ социального», «внимание к событиям». Артефакты здесь выступают как новая материальность. Иметь с ними дело – это отдаться тому, что предшествует письму и чтению, а может быть, и пониманию; это значит открыться переживаниям, эмоциям, чувствам, аффектам.

Аффект

По поводу старого спора Декарта и Спинозы философы всё чаще и всё внимательнее обращаются к идеям голландского мыслителя. По Спинозе, именно аффект влияет на такие константы человеческого мира, как любовь, ненависть, надежда, желание, страх. Его теория не ставила разум под сомнение, наоборот, его проект предполагал, что под влиянием разума люди могли освободиться от страстей и иллюзий. Но для этого необходимо принять реальность аффектов как непреднамеренных отношений между людьми и миром. Общая схема аффекта проста. Человек находится в мире под воздействием огромного множества сил. На эти воздействия он стремится отвечать. Когда его ответы превышают силы воздействия на него извне, он переживает воодушевляющий подъём. Когда его ответы оказываются меньшими по сравнению с воздействиями извне, он переживает угнетающий упадок. Спиноза выводил все страсти из двух основополагающих аффектов – из радости, как возрастающей способности к действию, и из печали, как убывающей или разрушающейся способности к действию. Аффектировать и быть аффектированным – вот главное в работе аффектов.

Работы Найджела Трифта по праву считаются классическими в нынешних исследованиях аффекта. Он полагал, что не следует индивидуальные эмоции рассматривать как психологическое достояние внутреннего мира человека. В полном объёме, считает Н. Трифт, эмоции нужно рассматривать как стремления, силы, как движения вовне (emotion as motion). Индивид не может рассматриваться как объяснительный принцип, он должен стать объяснённым принципом. Следует отказаться от центрации на индивиде. Индивиды – не автономные точки, запускающие какие-то процессы; индивидов следует рассматривать как результаты событий, в которых они участвуют. Не аффект производен от индивида, но индивид – это результат сборки каких-то эмоций и аффектов. Согласно Трифту, следует преодолеть предрассудок, в соответствии с которым мышление обособляют от чувствен-

ных, эмоциональных проявлений человека. В соответствии с этим предрассудком, пишет Трифт, с историей ассоциируют интеллектуальную сторону культуры, тогда как чувственная составляющая жизни ассоциируется с природной стороной дела. В подходе, который он развивает, «аффект понимается как форма мышления, пусть непрямого и нерефлексивного, но всё же мышления». Аффект – это «иной способ осмысления мира, но это осмысление; тем не менее, прежние попытки понизить аффект до иррационального уровня или поднять его до уровня возвышенного – это были ошибочные попытки» [Thrift 2007]. Аффекты должны рассматриваться как воплощённые практики, это само поведение, наделённое выразительностью и непрерывным становлением. Аффективное, как правило, не осознаётся. Такой ресурс в большей степени зависит от других людей: то, что мы сами делаем – это реакции на действия других. Сознание через эмоции формирует моральный строй, связывающий человека с миром и другими людьми. Символический мир открывает человеку универсум, чувственность возвращает человека *в центр мира*. Артефакты ландшафта – это вещи, образы, символы; все они выступают как новая материальность, упорядочивающая деятельность людей.

Рассматривая репрезентативный и нерепрезентативный подходы, нельзя заключить, что первый из них ошибочен. Ошибочна точка зрения, что такой подход является единственным. Второй подход сегодня энергично набирает обороты, в нём раскрываются и обосновываются важные стороны культурных процессов.

БИБЛИОГРАФИЯ

Барт 2000 – *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. Москва, 2003.

Гибсон 1988 – *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию / Пер. с англ. А. Д. Логвиненко. Москва, 1988.

Годелье 2007 – *Годелье М.* Загадка дара / Пер. с фр. А. Б. Щербаковой. Москва, 2007.

Делёз 2016 – *Делёз Ж.* Лекции о Спинозе / Пер. с фр. Б. Скуратова. Москва, 2016.

Зенкин 2009 – *Зенкин С. Н.* Небожественное сакральное // Новое литературное обозрение. 2009. № 3. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://magazines.gorky.media/nlo/2009/3/nebozhestvennoe-sakralnoe.html (дата обращения: 27.08.2019).

Ионин 2010 – *Ионин Л. Г.* Культура материальная и духовная// Новая философская энциклопедия. Том 2. Москва, 2010. С. 348.

Каганский 2001 – *Каганский В. Л.* Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. Москва, 2001.

Круткин 2017 – *Круткин В. Л.* Материальный поворот в социальных исследованиях и «неосязаемое культурное наследие» // Вестник Удмуртского университета. Социология, политология, международные отношения. 2017. Том 1. Вып. 2. С. 141–149.

Мерло-Понти 1999 – *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. Санкт-Петербург, 1999.

Поппер 1983 – *Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избранные работы / Пер. с англ. В. Н. Садовского. Москва, 1983.

Филиппов 2008 – *Филиппов А. Ф.* Социология пространства. Санкт-Петербург, 2008.

Франкастель 2005 – *Франкастель П.* Фигура и место. Визуальный порядок в эпоху Кватроченто / Пер. с фр. А. В. Шестакова. Санкт-Петербург, 2005.

Anderson, Harrison 2010 – Taking-Place: Non-representational Theories and Geography. Ed. by B. Anderson, P. Harrison. Ashgate Publishing Ltd, 2010.

Belting 2005 – *Belting H.* Image, Medium, Body: A New Approach to Iconology // Critical Inquiry. 2005. Vol. 31 (2). P. 302–319.

Berger 1972 – *Berger J.* Understanding a Photograph. Selected Essays and Articles: The Look of Things, 1972. URL: http://www.macobo.com/essays/epdf/berger_understanding_a_photograph.pdf (дата обращения: 01.09.2019).

Bolt 2014 – *Bolt B.* Art Beyond Representation. The Performative Power of the Image Tauris. London, New York, 2014.

Burgin 1982 – *Burgin V.* Looking at Photographs // Thinking Photography. Ed. by V. Burgin. London, 1982. P. 142–153.

Czepczynski 2008 – *Czepczynski M.* Cultural Landscapes of Post-Socialist Cities: Representation of Powers and Needs. Ashgate Publishing Ltd, 2008.

Davis 1992 – *Davis F.* Fashion, Culture and Identity. Chicago, 1992.

Hall 2007 – *Hall S.* Introduction // Representation: Cultural Representations and Signifying Practices / Edited by S. Hall. London, Thousand Oaks, New Delhi, 1997. P. 1–11.

Leroi-Gourhan 1993 – *Leroi-Gourhan A.* Gesture and Speech / Translated by A. Bostock Berger. Cambridge (MA), 1993.

Lorimer 2005 – *Lorimer H.* Cultural Geography: The Busyness of Being 'More-Than-Representational' // Progress in Human Geography. 2005. 29. P. 83–94.

McLuhan 1988 – *McLuhan M.* Laws of Media. Toronto, 1988.

Miller 1987 – *Miller D.* Material Culture and Mass Consumption. Oxford, New York, 1987.

Miller 2015 – *Miller D.* Photography in the Age of Snapchat // Anthropology & Photography. 2015. Vol. 1. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.therai.org.uk/images/stories/photography/AnthandPhotoVol1.pdf (дата обращения: 03.09.2019).

Mitchell 2002 – *Mitchell W. J. T.* Introduction // Landscape and Power. Second Edition. Chicago, London, 2002. P. 1–4.

Mondzain 2010 – *Mondzain M.-J.* What Does Seeing an Image Mean? // Journal of Visual Culture. 2010. Vol. 9 (3). P. 307–315.

Thrift 2007 – *Thrift N.* Non-representational Theory: Space, Politics, Affect. London, New York, 2007.

Tilley 1994 – *Tilley C. A.* Phenomenology of Landscape Places, Paths and Monuments. Oxford (MS), Providence (RI), 1994.

REFERENCES

Anderson, Harrison 2010 – Taking-Place: Non-representational Theories and Geography. Ed. by B. Anderson, P. Harrison. Ashgate Publishing Ltd, 2010.

Barthes 2000 – Barthes R. Système de la mode. Transl. into Russian by S. N. Zenkin. Moscow, 2003.

Belting 2005 – Belting H. Image, Medium, Body: A New Approach to Iconology. *Critical Inquiry*. 2005, Vol. 31 (2). P. 302–319.

Berger 1972 – Berger J. Understanding a Photograph. Selected Essays and Articles: The Look of Things, 1972. URL: http://www.macobo.com/essays/epdf/berger_understanding_a_photograph.pdf.

Bolt 2014 – Bolt B. Art Beyond Representation. The Performative Power of the Image Tauris. London, New York, 2014.

Burgin 1982 – Burgin V. Looking at Photographs. *Thinking Photography*. Ed. by V. Burgin. London, 1982. P. 142–153.

Czepczynski 2008 – Czepczynski M. Cultural Landscapes of Post-Socialist Cities: Representation of Powers and Needs. Ashgate Publishing Ltd, 2008.

Davis 1992 – Davis F. Fashion, Culture and Identity. Chicago, 1992.

Deleuze 2016 – Deleuze G. Spinoza – Philosophie pratique. Transl. into Russian by B. Skuratov. Moscow, 2016.

Filippov 2008 – Filippov A. F. Sociology of Space. St. Petersburg, 2008. In Russian.

Francastel 2005 – Francastel P. La Figure et le lieu : l'ordre visuel du Quattrocento. Transl. into Russian by A. V. Shestakov. St. Petersburg, 2005.

Gibson 1988 – Gibson J. J. The Ecological Approach to Visual Perception. Transl. into Russian by A. D. Logvinenko. Moscow, 1988.

Godelier 2007 – Godelier M. L'Énigme du don. Transl. into Russian by A. B. Scherbakova. Moscow, 2007.

Hall 2007 – Hall S. Introduction. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Ed. by S. Hall. London, Thousand Oaks, New Delhi, 1997. P. 1–11.

Ionin 2010 – Ionin L. G. Material and Spiritual Culture. *New Philosophical Encyclopedia*. Vol. 2. Moscow, 2010. P. 348. In Russian.

Kagansky 2001 – Kagansky V. L. Cultural Landscape and Soviet Inhabited Space. Moscow, 2001. In Russian.

Krutkin 2017 – Krutkin V. L. "Material Turn" in Social Studies and "Intangible Heritage" of Culture. *Bulletin of Udmurt University. Sociology. Political Science. International Relations*. 2017, Vol. 1 (2). P. 141–149. In Russian.

Leroi-Gourhan 1993 – Leroi-Gourhan A. Gesture and Speech. Transl. by A. Bostock Berger. Cambridge (MA), 1993.

Lorimer 2005 – Lorimer H. Cultural Geography: The Busyness of Being 'More-Than-Representational'. *Progress in Human Geography*. 2005, 29. P. 83–94.

McLuhan 1988 – McLuhan M. Laws of Media. Toronto, 1988.

Merleau-Ponty 1999 – Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perceptio. Transl. into Russian and Ed. by I. S. Vdovina, S. L. Fokin. St. Petersburg, 1999.

Miller 1987 – Miller D. Material Culture and Mass Consumption. Oxford, New York, 1987.

Miller 2015 – Miller D. Photography in the Age of Snapchat. *Anthropology & Photography*. 2015, Vol. 1. URL: https://www.therai.org.uk/images/stories/photography/AnthandPhotoVol1.pdf.

Mitchell 2002 – Mitchell W. J. T. Introduction. *Landscape and Power*. Second Edition. Chicago, London, 2002. P. 1–4.

Mondzain 2010 – Mondzain M.-J. What Does Seeing an Image Mean? *Journal of Visual Culture*. 2010, Vol. 9 (3). P. 307–315.

Popper 1983 – Popper K. R. The Logic of Scientific Discovery. Transl. into Russian by V. N. Sadovsky. Moscow, 1983.

Thrift 2007 – Thrift N. Non-representational Theory: Space, Politics, Affect. London, New York, 2007.

Tilley 1994 – Tilley C. A. Phenomenology of Landscape Places, Paths and Monuments. Oxford (MS), Providence (RI), 1994.

Zenkin 2009 – Zenkin S. N. Undivine Sacred. *New Literary Review*. 2009, 3. URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2009/3/nebozhestvennoe-sakralnoe.html. In Russian.

Виктор Леонидович Круткин
Удмуртский государственный университет, Ижевск, Россия.
Доктор философских наук,
профессор кафедры философии.
E-mail: krutkin1@yandex.ru

Victor L. Krutkin
Udmurt State University, Izhevsk, Russia.
Doctor of Philosophy,
Professor of Philosophy Department.
E-mail: krutkin1@yandex.ru