

Оригинальная статья
УДК 141.319.8
<http://doi.org/10.32603/2412-8562-2023-9-6-29-43>

Топология этоса: антропологическое прочтение феномена Дома

Елена Леонидовна Разова

*Гродненский государственный университет имени Янки Купалы, Гродно, Беларусь,
lrazova@gmail.com, <http://orcid.org/0009-0009-2892-345X>*

Введение. Цель статьи – рассмотреть в философско-антропологическом аспекте феномен Дома, показать перспективность исследования топологии человеческой экзистенции в форме ближайшего окружения и повседневных практик, заданных через этос как имманентной нормы человеческой экзистенции. Для этого предпринимается попытка определить границы Дома как пространства самостояния человека, а этоса – как условия возможности понимающей коммуникации и связи индивида и внешнего его окружения, что позволяет вернуться к концептуальному рассмотрению предельных оснований человеческой экзистенции.

Методология и источники. Осуществляется попытка на основе критического анализа неклассической и постклассической философии (феноменология, экзистенциализм, структурализм) рассмотреть процесс деконструкции оснований человеческой экзистенции. Опираясь на такие понятия, как «жизненный мир» Э. Гуссерля, «Dasein» М. Хайдеггера, исследования пространства бытия человека М. Мерло-Понти и У. Эко, определения этоса П. Бурдьё, определяются основные границы феномена Дома, который таким образом вводится в дискурс философской антропологии.

Результаты и обсуждение. Феномен Дома, рассматриваемый в антропологическом аспекте, позволяет интерпретировать цель цивилизационного процесса как «одомашнивание» бытия, строительство «обитаемого мира», в котором человек получает возможность реализовать свою экзистенцию в событии со своими другими. Жизненный мир складывается как постоянное движение обитателей Дома, их деятельное, понимающее общение в границах общего пространства и общего образа жизни, его форм и правил, т. е. общего этоса.

Заключение. Условием человеческого способа бытия, предельным его основанием можно рассматривать Дом как имеющую свою топологию общность Я и своих других, отношения между которыми заданы уникальным этосом.

Ключевые слова: дом, этос, топос, самостояние, обитаемое пространство, понимание, феноменология, экзистенция, образ жизни

Для цитирования: Разова Е. Л. Топология этоса: антропологическое прочтение феномена Дома // ДИСКУРС. 2023. Т. 9, № 6. С. 29–43. DOI: 10.32603/2412-8562-2023-9-6-29-43.

© Разова Е. Л., 2023

Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Original paper

Topology of Ethos: Anthropology Study of the Phenomenon of Home

Alena L. Razava

*Yanka Kupala State University of Grodno, Grodno, Belarus,
lrazova@gmail.com, <http://orcid.org/0009-0009-2892-345X>*

Introduction. The purpose of the article is to consider the phenomenon of the Home in the philosophical and anthropological aspect, to show the prospects of studying the topology of human existence in the form of the immediate environment and everyday practices, set through ethos as an immanent norm of human existence. To do this, an attempt is made to define the boundaries of the Home as a space of human self-sufficiency, and ethos as a condition for the possibility of understanding communication and connection between the individual and their external environment, which allows us to return to the conceptual consideration of the ultimate foundations of human existence.

Methodology and sources. An attempt is made on the basis of a critical analysis of non-classical and post-classical philosophy (phenomenology, existentialism, structuralism) to consider the process of deconstruction of the foundations of human existence. Based on such concepts as the “Lebenswelt” by E. Husserl, “Dasein” by M. Heidegger, studies of the space of human existence by M. Merleau-Ponty and U. Eko, and definitions of the ethos by P. Bourdieu, the main boundaries of the phenomenon of the Home are determined, which is introduced into the discourse of philosophical anthropology.

Results and discussion. The phenomenon of the Home, considered in the anthropological aspect, allows us to interpret the goal of the civilization development process as the “domestication” of being, the construction of an “inhabited world”, in which an individual gets the opportunity to realize their existence in an event with “his others”. The life world is formed as a constant movement of the inhabitants of the home, their active, understanding communication within the boundaries of a common space and a common way of life, its forms and rules, that is, a common ethos.

Conclusion. As a condition of the human way of being and its ultimate basis, can be considered Home as a community of I and “its others”, having its own topology, the relationship between which is set by a unique ethos.

Keywords: home, ethos, topos, self-sufficiency, habitable space, understanding, phenomenology, existence, way of life

For citation: Razava, A.L. (2023), “Topology of Ethos: Anthropology Study of the Phenomenon of Home”, *DISCOURSE*, vol. 9, no. 6, pp. 29–43. DOI: 10.32603/2412-8562-2023-9-6-29-43 (Russia).

Введение. Философское осознание власти дисциплинарных институтов и созданных ими пространств внешнего мира, мира Чужого Другого, фиксирующих и ограничивающих человека в его порыве восхождения и обретения себя истинного, привело к порыву, к свободе самоопределения личности исходя из своих имманентных оснований. Этот порыв, однако, в пределе привел к отказу от имманентных, сущностных, обязательных оснований человеческого способа бытия, бытия человеком. Снятые, отмененные в качестве таких предельных оснований Бог, разум, социум, тело, само знание, не только научное, любое, привело к инфляции в целом гуманитарной мысли, и в частности, философской. Налицо потребность антропологизации гуманитарного знания, возврата к его человеческой размерности,

к субъекту философии, к тому, кто готов к познанию и пониманию через преодоление своих границ и выстраивание новых, включающих в пространство человеческого бывших (или ставших) нечеловеческих миров. Но возможен такой возврат лишь с одновременным возвратом и объекта философии – пространства бытия человека, где выстраивается благодаря осознанному действию и пониманию этос, образ жизни, своего рода прикладная философия, философия человеческого бытия, со своими границами, своей уникальной топологией. Рассматривать заново человека и его границы возможно через феномен Дома в его философско-антропологической размерности [1].

Философская антропология возвращает философию к человеку, к его отношению к миру, другим людям, к самому себе. Все три линии отношений пересекаются, концентрируются и интенсифицируются в пространстве человеческой экзистенции, в границах Дома. Дом рассматривается при этом не только и не столько как архитектурный объект или этнографическое явление, но как феномен антропологический, форма человеческого бытия. Это пространство, в котором человек формируется и живет, создавая свой образ бытия, свою форму экзистенции, обеспечивающую его самостояние, т. е. пространство, которое является предельным основанием человеческого способа бытия, пространство, через которое человек соотносится с внешним миром, познавая его и принимая то из него, что отвечает его образу жизни, или то, что способствует его восхождению – преодолению границ существующих и строительство границ новых, не бывших [2].

Только благодаря глубокой укорененности в гуманитарной основе, которая задает имманентные границы культурного, социального, индивидуального существования человека, определяет способ его сосуществования с другими людьми, формы его коммуникации, в которых он реализуется как человек, может устоять сущность человека. То есть, искомое предельное основание человеческой экзистенции – гуманитарное (антропологическое) пространство, которое позволяет индивидууму избежать таких угроз, как унификация или радикальный плюрализм, которые в равной степени препятствуют свободному выбору форм и путей личностного и культурного развития. И первым подходом к его выстраиванию может быть рассмотрение в антропологическом ракурсе феномена Дома как пространства человеческого способа бытия.

Феномен Дома позволяет увидеть человека не в его аналитической изолированности, а в синтетической (или даже синкретической) целостности со всем тем, что этот Дом наполняет, и что, благодаря общему топосу, из Чужого Другого становится Своим Другим, ближайшим окружением, с общим способом бытия, со-бытия, т. е. с общим этосом [2].

Методология и источники. Основа бытия человека, являющаяся и основой цивилизационного строительства, может рассматриваться в топологическом аспекте как проблема антропологического пространства бытия человека. Правомерность такого подхода заложили Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, А. Шютц, М. Фуко, Ж. Бодриар, П. Бурдьё, Ж. Делез, М. Бубер, М. Левинас, У. Эко.

Укорененность человека в пространстве повседневного бытия рассматривала феноменология (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер) и экзистенциализм (Ж.-П. Сартр). Единственным способом реализации познания человека в постклассической философии признается познание им обитаемого мира, окружающих его вещей (Ж. Бодриар), его языка (Ж. Деррида), струк-

туры психического (Ж. Лакан), сексуального (М. Фуко) и этического (Ю. Хабермас). Эти модусы бытия человека в мире обладают значимостью для повседневной жизни каждого человека, обуславливают его каждодневную данность, привычную и понятную, но оттого и зачастую невидимую для познания среду обитания.

Феноменология предложила парадигму, необходимую для изучения того, что вслед за Э. Гуссерлем называют «жизненным миром». Исходной точкой и одновременно истоком смыслов и познавательной интенции поисков пространства человеческого бытия может быть философия Мартина Хайдеггера. Если первоначально Э. Гуссерль видел «жизненный мир» как пространство человеческого опыта и в то же время пространство интерсубъективности [3, с. 182–284], то Хайдеггер трансформирует его в пространство ближайшего. Хайдеггер говорил о бездомности и безродности человечества, которая становится судьбой как современного ему, так и современного нам, пусть и очень другого, мира и природной «отчужденности» человека. Утративший свое место человек назван у Хайдеггера *das Man*, «человек без дома» [4]. Преодоление феноменологической безродности и экзистенциального одиночества, деконструкции гуманитарного, чреватой утратой человеком себя, своего места в мире, – обретение этого места, места с уникальными границами, где разворачивается экзистенция человека, где реализуется его самостояние, но не в одиночестве и безмолвии, а в осознанной деятельности, обеспечивающей понимание других, которые так же укоренены в своих границах. М. Мерло-Понти заполняет «жизненный мир» телом и теми вещами, которые непосредственно с телом человека взаимодействуют, и, более того, тело это определяют. Феноменология придает миру как повседневности философский статус. Жизненный мир, пространство повседневного бытия человека для феноменологии есть, как писал М. Мерло-Понти, некое «неустранимое присутствие» [5], имманентное основание человеческого осознания себя и мира, основание человеческого способа существования. Жизненный мир обеспечивает тот повседневный опыт, который наполняет содержанием символические формы человеческого сознания и его модуляции – культуру, науку, философию. «Феноменология <...> полагает, что человек и мир могут быть поняты лишь исходя из их фактичности» [4, с. 5]. Дом, таким образом, полагается как функциональное пространство человека (термин предложен У. Эко в работе «Отсутствующая структура»), пространство полагания себя в объективном мире через очеловечивание объективного, т. е. внешнего мира, мира Другого, включающего не только физическую природу, но и социальные структуры, и других, внешних, чужих людей, вещей, институтов и структуру [5].

Следуя за феноменологией, двигаясь далее и развивая данную интенцию, можно увидеть жизненный мир как то, что возникает вместе с человеком, благодаря его осознанному строительству своего бытия через коммуникацию – понимающее со-бытие со «своими другими» в границах обитаемого пространства, воплощенного в феномене Дома, где жизненный мир получает свое место и границы. Это экзистенциальное пространство, таким образом, и гарант самостояния, так как в его границах формируются некие постоянные способы бытия человека, и условие взаимодействия и понимания человека и его Другого, так как для понимания необходимо осознанное преодоление своих границ, дабы познать границы Другого, а затем изменить и свое пространство под воздействием понятого. Феноменом, к которому относится в качестве предикатов все перечисленное, представляется Дом как место,

пространство со своими границами, со своим образом экзистенции, внутри которого бытийствует человек, осознанно взаимодействуя с другими, сохраняя свою неповторимую форму бытия, которая создается как результат понимающего действия¹.

О Доме в антропологическом аспекте его рассмотрения писали такие отечественные исследователи как М. С. Каган, В. А. Подорога, С. Н. Иконникова, Б. В. Марков, А. В. Говорунов, В. В. Прозерский, В. Д. Лелеко, Е. Л. Разова, С. Н. Рымарович, Л. В. Чеснокова.

Введение в философский дискурс феномена Дома распространяет познание на то, что прежде было вне его фокуса: повседневные практики, вещи, отношения, смыслы, формы, и многое другое, что наполняет топос дома и формирует его этос, в синтетическом пространстве которого бытийствует человек в его самостоянии. Философско-антропологическое познание этого субъекта, его жизненного пространства (топоса) и образа жизни (этоса), наполнения этого пространства материальными объектами, смыслами и другими, обитающими в нем субъектами, через анализ феномена Дома позволяет выйти на тот уровень познания, к которому стремилась феноменология – определению предельных оснований человеческого бытия, а через них – к познанию человеком мира и себя [2].

Результаты и обсуждение. Рассмотрение феномена Дома может идти в двух направлениях, которые при этом являются неразделимыми и взаимоувязанными. Одно направление – пространство человеческой экзистенции, ее форма и границы, т. е. топологическое прочтение. Второе – образ жизни, этос, формируемый и реализуемый в пространстве Дома [8].

Традиционно тема пространства являлась сферой интереса точных и естественных наук. На базе естественнонаучного и математического представления о пространстве строили свои теории культурного пространства П. Флоренский, М. Лотман, В. Топоров, а О. Шпенглер считал, что у каждой культуры – свое физическое пространство, своя форма природы. Тема восприятия и изображения пространства исследовалась в связи с теоретическими и практическими поисками в неклассическом искусстве (В. Кандинский, П. Пикассо, П. Клее). Философское осмысление пространства перевело его из географического, естественнонаучного и художественного аспекта в антропологический. Антропология интересуется не столько самим местом, где живет человек, сколько пространством, в котором и благодаря которому человек может бытийствовать как человек, т. е. пространством человеческой экзистенции [1].

Обращение к антропологическому пространству произошло как реакция на утрату стабильности, безусловности, определенности человека в физическом пространстве, затем к пространствам социальному, культурному, историческому, чуть позже – информационному, которые оказались внеположенными человеку, следовательно, объективными, чуждыми и несущими опасность гибели индивиду. Эти «внешние» пространства обрели (вернее, вернули) себе статус «пустыни», как ее понимал средневековый человек: пространство вне стен города, где нет следов деятельности человека, где обитают лишь чудовища или силы зла и их прислужники. Единственное, что ждет человека в такой «пустыне» – смерть, если только он не совершит подвиг, уничтожив зло и тем включит кусочек чужого пространства в сферу своего бытия, очеловечив его [1].

¹ Феномен Дома в таком аспекте был подробно рассмотрен автором в кандидатской диссертации [7].

Объективному пространству феноменология противопоставила субъективное пространство жизненного мира. При этом пространство, как отмечал М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия», это не среда, в которой помещаются некоторые объекты, а средство, благодаря которому положение этих объектов становится возможным [5, с. 313]. Антропологическое пространство, согласно М. Мерло-Понти, может быть представлено в трех уровнях: естественное, экзистенциальное и антропологическое.

Естественное пространство – основание бытия, познать которое можно лишь благодаря математическим абстрактным вычислениям или философским логическим построениям. Другое название этого пространственного уровня – интеллектуальное пространство. Это пространство – условие единства синтетического акта восприятия, пространство Канта.

Пространство субъекта и его ближайшего мира – антропологическое пространство, пространство жизненного мира, который для человека является «истинным миром» – «первичным образом мира, который влияет на все дальнейшие построения и миры, которые человек будет создавать и выстраивать вокруг себя в течение жизни» [5, с. 42]. Это пространство повседневной жизни, социальное и индивидуальное пространство, где укоренены смыслы, представляющиеся как истина, на которую человек ориентирует свою систему ценностей и которая, как инвариант, оказывается фундаментом частной картины мира в контексте общей.

Пространство экзистенциальное, личное, психологическое и индивидуальное – это пространство «значений и мысленных объектов, которые в этих значениях конституируются» [5, с. 377–378], пространство гештальтов, мифологем, феноменов, которые являются формами человеческого существования, реализующиеся в бесконечном многообразии в истории и обеспечивающие конструирование окружающего мира и культурную идентичность.

Для рассмотрения феномена Дома интерес представляет именно антропологическое пространство, воплощением, локализацией которого и является Дом. Наивысшую реализацию антропологическое пространство получило в понятии «жизненный мир», введенном Э. Гуссерлем. Жизненный мир предстает одновременно и основанием познавательной (сущностной) способности человека, и общим (интерсубъективным) пространством коммуникации, в которой реализуется интенциональность сознания. При этом важно отметить, что интенция сознания – не на трансцендентное, а на свой жизненный мир и тех, кто бытийствует в нем. Со временем в работах Гуссерля жизненный мир фактически заменил собой безличное «бытие», стал миром-горизонтом, горизонтом всеобщности, безразличным к единичному, миром интерсубъективности. Человеку как сложному субъективному комплексу психических и социальных характеристик не нашлось места в жизненном мире феноменологии [3].

Гуманизация жизненного мира, наделение его «человеческими» характеристиками происходит в работах А. Шютца, в частности в работе «Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии», положившей начало социальной феноменологии. Так как социальное задает способ бытия человека, частное существование формируется в процессе выстраивания интерсубъективных социальных связей, жизненный мир получает измерение интерсубъективности [9]. Однако постепенно связи, формирующие

социальное пространство, получают у Шютца характеристики объективного бытия, что позже развили структуралисты. Социум превращается в тотальное тело мира, в котором отдельный человек – лишь клетка, чье индивидуальное функционирование обусловлено функционированием всего организма, *das Man*, как назвал человека, лишённого индивидуальности, М. Хайдеггер [4].

М. Хайдеггер, принадлежавший к феноменологической школе и экзистенциализму, увидел жизненный мир как жизненный мир индивида, частную форму бытия, его ближайшее, без которой на место человека выступает обезличенная единица социального *das Man* [10, с. 202]. Помимо этого, Хайдеггер придал жизненному миру онтологический статус. Жизненный мир обрел свои границы в виде «места», «земли», «дороги», т. е. получил топологическую размерность. Понятие «места» рассматривалось философом как сущностная основа человека [10, с. 314]. Место – это «место *Dasein*», укорененного во времени и пространстве способа бытия человека [4, с. 102–113]. Человек рассматривается как модальность бытия, определенного антропологическими границами – конечностью человека (временные границы) и укорененностью в земле, почве (пространственные границы). Особенностью «места» Хайдеггера является то, что это место одиночества, одиночества трагического (в отличие от героического богоравного одиночества Сверхчеловека Ницше), ибо не предполагает включение в свои границы кого бы то ни было, кроме самого себя, а единственной возможностью преодоления границ – смерть. Жизненный мир Хайдеггера – пространство самопознания, ограниченного границами себя. «Место» в философии Хайдеггера, получив онтологический статус, стало для человека, находящегося в нем, единственным бытием, внутри которого человек движется в одиночестве, познавая самого себя.

В отличие от пространства жизненного мира пространство Дома, топос человеческой экзистенции, наполнен «своими другими», теми, кто со-бытийствует в общем месте. При этом все обитатели этого пространства обладают самостоянием, осознанным пониманием своих границ и своего этоса, иначе между ними не может быть понимания, т. е. осознанного преодоления своих субъективных границ для допуска в них Другого с его уникальным этосом. Событийствование при этом обеспечивается тем, что все, кто обитаемы в этом общем пространстве, принимают (и снова осознанно) общий этос, что и позволяет возникнуть синкретическому феномену Дома как пространству бытия [1].

Понятие «этнос» разрабатывалось М. Хайдеггером, М. Вебером, Ф. Теннисом, М. Фуко, П. Бурдьё, Б. Хьюбнером. Изначально Хайдеггер заимствует термин в античной философской традиции, где «этнос» означает сущностный принцип бытия человека. Изначально этнос имел топологический характер и означал жилище, местопребывание, а впоследствии приобрел новые значения, основными среди которых были устойчивая природа каких-либо значений, обычай, нрав, характер, и трансформировался до формы, изначально присущей человеку и определяющей способ его существования. А. Ф. Лосев в «Истории античной эстетики» указывает, что происхождение слова *ethos* связано с понятиями «привычность», «обыкновение» или «обычай» [11, с. 161]. Аристотель образовал от этого слова прилагательное «этносный» (*ethikos* – относящийся к нраву, темпераменту), обозначив им добродетель человеческого характера (в отличие от добродетелей ума), а науку, которая изучает эти добродетели, назвал этикой [11, с. 764].

У Хайдеггера словом «этнос» называется открытая область, в которой обитает человек, которая «позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости. Местопребывание человека включает в себе и хранит явление того, чему человек принадлежит в своем существе» [10, с. 215]. Этнос представляется в работах Хайдеггера «законом» места, где раскрывается бытие.

В XX в. понятие «этнос» употреблялось главным образом в социологии, обозначая этим термином согласованные правила, образцы поведения, строй жизни сообщества людей. Ф. Теннис в книге «Общность и общество. Основные понятия чистой социологии» исследует основания и формы социальной жизни людей. Он выделяет две области – область общинного и область общественного. Общинная основана на расположенности, «врожденной склонности человека к известным предметам и известной форме деятельности» [12, с. 139], инстинкте, свойственном всему живому. «Расположенность составляет <...> комплекс органических влечений, поскольку они целиком пронизывают и подчиняют себе также и человеческие действия и поступки, мысли и чаяния. Все отдельные идеи или ощущения здесь могут быть выведены из такого изначального единства и оставаться в необходимой взаимосвязи друг с другом» [12, с. 140]. «Расположенность» Теннис считает синонимом античного этноса, так как «оба указывают на место, родную почву, с которой связана их общность и деятельность, почву, к которой они приспособились и приудобились, получив благодаря ей еще более крепкую внутреннюю связь друг с другом» [12, с. 146].

М. Фуко также обращается к понятию этноса. Он использовал это понятие для исследования практик, направленных на самопознание, которые называл практиками «заботы о себе». Результат практик заботы о себе – создание этноса, манеры бытия и способа существования индивида, благодаря которым индивид конституируется как субъект морали и таким образом ускользает из пространств тотальной дисциплины в пространство частного [13, с. 109–155]. Границы этического выстраиваются так, что совпадают с границами способа поведения, где возможен такой способ бытия, который гарантирует нахождение в своем пространстве [13, с. 45–79]. Этнос обеспечивает возможность познания и изменения, благодаря тому, что он сам – гарант индивидуальности. А познание – условие и способ существования человека. «Познание полезно лишь в том случае, когда оно имеет какую-то форму, когда оно функционирует так, что оказывается способным производить *ethos*. <...> Полезное познание, познание, затрагивающее проблему существования человека, – это тип относительного познания, одновременно утверждающий и предписывающий, способный произвести изменение в способе бытия субъекта» [14, с. 302]. Познанное – это то, что становится образом жизни, воплощаясь в пространство экзистенции. Познавая свое место, свой Дом, человек преодолевает установку на невозможность непосредственного познания себя. Место обитания принимается в качестве идеального посредника в реализации познавательной способности человека, так как позволяет познавать самого себя и бытие человека в целом.

П. Бурдьё определяет этнос как систематический принцип поведения со стороны выраженной морали. При этом он относит это понятие к поведению социальной группы (класса). «Этнос класса – порождающая формула, как таковая незафиксированная, но позволяющая по всем проблемам обыденного существования давать ответы, объективно связанные между

собой и совместимые с практическим постулатом о практическом отношении к действительности» [15, с. 150]. Если развить эту мысль, то этос можно интерпретировать как комплекс органических влечений, пронизывающий и подчиняющий себе человеческие поступки и организующий интегральное единство «своих других» в границах общего пространства.

Таким образом, в любой интерпретации термин «этос» имеет пространственное измерение и обеспечивает коммуникацию, связь между различными субъектами, сохраняя идентичность каждого и создавая условия для понимания, т. е. формирования общего для них пространства («коммуникативная реальность» в терминологии Ю. Хабермаса) [16]. В итоге, благодаря этосу, одинокий изолированный индивид оказывается укоренен в общем со своим ближайшим окружением – Домом как физическим пространством, вещами, воспоминаниями, повседневными практиками, людьми, животными и т. п. Если семья, город – социальные тела или пространства социального, то человек в его этосе – экзистенциальное тело, пространство, место экзистенции со своей уникальной топологией, обеспечивающее человеку возможность восхождения – выход за свои границы, о чем писал М. Левинас [17].

В философско-антропологическом аспекте этос можно рассматривать как предельное основание, в котором человек укоренен и которое обретает свою форму (топологию) в пространстве Дома. Этос как образ жизни человека, комплекс индивидуальных и социальных поведенческих реакций представляется гарантом существования индивидуальности, обеспечивая возможность понимания и изменения. Он реализуется как образ жизни, который формируется в процессе коммуникации, и отличает одного человека от другого, чей образ жизни основан на ином этосе [18].

Этос порождает разные уровни интегрального единства: человека и других людей, человека и вещей и т. д. Определение интегрального единства, локализованного в общем месте, предлагает М. Бубер в работе «Проблема человека», называя его «Мы». «Под Мы я разумею соединение многих независимых, достигающих самости и самоответственных личностей, утверждающихся именно на почве этой самости и самоотверженности и благодаря ним существующее. Главная особенность Мы в том, что между его сочленами имеется (или временно возникает) сущностное отношение» [19, с. 207]. Место «Мы» есть, согласно Буберу, место спасения [19]. Место спасения – это место самостояния и восхождения. Но подлинное самостояние, подлинная идентичность возможны, если не утрачивается ни «Я», ни «Другой». Пространственными формами бытия такого интегрального единства являются семья, народ, город. Порождающей моделью для всех форм интегрального единства является Дом [2].

В основном Дом был предметом исследований истории и теории архитектуры. Однако даже Витрувий и Альберти видели Дом не только как архитектурную конструкцию, в которой решаются некоторые инженерные задачи, но как место жизни человека.

В работах теоретиков архитектуры первой половины XX в. – Ле Корбюзье, З. Гидиона, Ф. Л. Райта – Дом представляется как локализация жизненного мира человека. Во второй половине XX в. Ч. Дженкинс анализирует архитектуру с целью рассмотреть феномен культуры постмодерна. У. Эко в работе «Отсутствующая структура. Введение в семио-

логию» говорит об архитектуре как об универсальном принципе анализа структурной организации культуры [6, с. 124–153]. Дом привлекает внимание этнографов и историков повседневности (Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, А. Л. Ястребицкая, Г. С. Кнабе) в связи с интересом к истории повседневности. По большей части Дом рассматривается как часть материальной культуры, как вещная единица, элемент социальной системы и цивилизационного процесса, при этом сам Дом остается пустой конструкцией, необитаемым пространством, самоценным и самодостаточным, человек же лишь подразумевается как невидимый хозяин [2].

Дом следует рассматривать в широком антропологическом смысле, выводя понятие за рамки социологического, этнографического или архитектурного контекста. Видится перспективным рассматривать Дом как этос, обретающий топологические границы, в том числе границы здания, в которых осознанно человек взаимодействует с людьми, вещами, смыслами (взаимодействие это выстраивается в траекториях повседневности), осознает свою уместность в смысле умения быть адекватным внешним условиям и требованиям в соответствии со своим этосом. Это конкретное место, где бытие становится обитаемым. Важно отметить, что Домом человека может быть отнюдь не только физическое место. Дом – это топос любой формы и локализации, экзистенциальное место, где человек обретает самого себя в со-бытии со «своими другими» [2].

Дом – получивший форму этос, разворачивающийся в своем индивидуальном пространстве и времени. Пространство и время Дома актуализируется только для обитателей Дома, а не для отдельного изолированного индивида, который, вынуженный из контекста Дома, теряет самостояние, оказывается беспомощным объектом воздействия внешних властных сил, лишенным и пространства (места, границ и самостояния), и времени (истории и памяти). В пространстве и времени Дома, объединенные общим этосом, событийствуют все обитатели дома, являющиеся «своими другими» друг для друга (равно человеческие и нечеловеческие обитатели) [8].

В границах Дома выстраивают взаимодействие, со-бытие человек и его «свои другие». «Свои другие» – это люди, вещи, домашние животные, запахи, свет, события, в осознанном взаимодействии с которыми формируется человек и общий для них образ жизни, их этос. Общение, формирующее топологию Дома, выстраивается в трех направлениях: связь с людьми (отдельным человеком или человеческим множеством), связь с вещами и связь с этосом, являющаяся основой двух предыдущих. При этом общение только тогда отражается на топосе Дома, встраивается в его границы, если эта коммуникация осуществляется осознанно и приводит к пониманию, к созданию общего смысла, а значит, только общение создает общий этос [8].

Понимание возможно, только если оно направлено на сущность собеседника, т. е. раскрывает его этос, который присутствует и в людях, и в вещах. Общение здесь рассматривается как выстраивание смысловых связей, несущих (передающих, создающих) значение для человека. Дом обеспечивает возможность общения не только вербального, человеческого, но и невербального, что вводит в его этосное пространство животных, вещи, запахи, звуки, события, ритуалы, даже траектории движения и зоны обитания.

Понимание обеспечивается либо единством, либо близостью этосов. Чужой, как его определяет Б. Вальденфельс, укорененный в собственном этосе (благодаря чему обладает

самостоянием) и которому разрешено пересечь границы Дома, способен понять Дом и особенности бытия его обитателей, их этос [20]. Укорененный в пространстве Дома, в его этосе, человек вступает в коммуникацию с внешним пространством и временем общества, государства, культуры, истории, чувствуя себя в безопасности, защищенный самостоянием, данным ему его этосом и Домом. Благодаря самостоянию, человек отваживается на общение с миром. Результат такого общения – принятие и понимание внешнего мира, включение его в свой этос, в свой образ жизни, с одной стороны, и включение этоса и пространства (топоса) обитателей Дома в большую картину без потери уникальности каждого принятого в него элемента, с другой [1].

В. Подорога в работе «Метафизика ландшафта» пишет, что «только там человек, будучи словно в святой округе, говорит из этого и этим пространством, называя вещи и устанавливая пределы необычной топографии бытия: дома, храма, поля. Если здесь и есть власть обладания, то это не пресловутая воля к власти, не воля к овладению миром с помощью глобального технического переустройства мировых пространств, но власть “почвы”, “основы”, “наследуемого”, власть священных пространств как пространств безвластия» [21, с. 253].

Дом – общее место, место «Мы», большее, чем простая сумма отдельных мест всех его обитателей. Если же общность этоса не образуется, то Дом разваливается на некое общежитие, где у каждого обитателя отстраиваются границы, а понимающее осознанное принятие друг друга осложнено либо отсутствует. В частности, несформированность общего этоса лежит в основе конфликта поколений, живущих в одном доме, в одной семье в мегаполисах, когда дети полностью замыкаются в своих нишах (комната, чаще смартфон), а повседневные траектории членов семьи зачастую не пересекаются.

В границах Дома человек выстраивает свое «Я». Укорененный в этосе и топосе дома, человек способен воспринимать себя как субъект, он обретает самостояние – становится способен брать на себя ту или иную роль, не замещая ролью себя. И он готов принимать Другого с его этосом, а также изменять свой этос как результат понимания Другого, но при этом не теряя своих границ. Этос и Дом дают человеку смыслы и схемы восприятия, в свете которых реализуется познавательная способность человеческого сознания, которые могут быть реализованы и модифицированы в знание только на практике, в повседневной жизни. Коммуникация внутри дома и в общественной структуре строится на общих смыслах. В Доме смыслы рождаются, прививаются, становятся внутренними, нерелефлексивными, первичными, разрушение их может быть чревато разрушением человеческой личности. Усвоение социальных и общекультурных смыслов проходит сознательно, принятие их мотивировано практическими целями достижения выгоды и блага, которые определяются как соответствие внутренней нормы этоса и внешней социальной нормы, обитаемого мира и мира жизненного [22].

Дом является источником смыслов, которые человек впитывает в процессе совместной жизни в Доме и несет в себе как своеобразное коллективное культурное бессознательное, ориентируется на них или отталкивается от них при взаимодействии с другими социальными или культурными смыслами, основанными на чужом этосе. Понимание происходит только при условии наличия своего этоса. Без него происходит подражание или отторжение

из-за страха чужого. И то и другое пагубно, так как не расширяет границы личности, не ведет к восхождению и познанию [22].

Именно в Доме, в системе коммуникативных связей человек получает поведенческие и смысловые основы, опираясь на которые, он включается в социальную и культурную жизнь. В Доме человек обретает себя и свое место, но дальнейшая его жизнь чаще всего представляет собой процесс «прописывания» себя в интерсубъективный контекст мира, где он подвергается активному влиянию общезначимых или общеобязательных смыслов и форм поведения. Степень готовности к социальным играм и устойчивости к внешним воздействиям определяется степенью совместимости частной внутренней нормы, выстроенной в соответствии с конкретным этосом, который возникает и формируется именно в границах Дома, с общеобязательными нормами «внешнего» мира. Таким образом, Дом является способом безопасного выхода человека во внешний мир. Дом как культурное и психическое «сверхтело» компенсирует биологические и социальные недостатки индивида, порождая ощущение безопасности и психологического спокойствия. Дом как пространственное выражение этоса вписывает человека в контекст обитаемого мира, а вне его является гарантом индивидуального и основой (каркасом) самостояния. Дом, даже если человек непосредственно не находится в его физических границах, покинув его, позволяет человеку удержать себя в мире, среди других людей и в то же время удерживать целостность и постоянство мира.

Заключение. Дом как пространство, в котором реализуется человеческая экзистенция (его самостояние) и человеческий способ коммуникации, входит в антропологический, философский и в целом гуманитарный дискурс как проблема для исследования, но все еще не как законный и полноправный объект. При этом Дом может дать возможность иного, не аналитического подхода, объединить то, что традиционно гуманитарное знание рассматривает как изолированные объекты: человека, человеческое сообщество (объекты изучения психологии, социологии, философской антропологии), окружение человека – событийное (объекты изучения истории) или вещное (объекты изучения этнографии, культурной антропологии), или отдельный исторический тип человека (историческая антропология). Феномен Дома позволяет рассматривать человека в неразрывном единстве с его обитаемым миром, в который включаются люди, вещи, события и факты, наполняющие существование человека и формирующие его, при этом такое единство встроено в социальное, культурное и историческое пространство.

Мир культуры и социальной интерсубъективности необходим интегральному единству Дома как его атмосфера, контекст сосуществования и возможность различия этосов. Человек полагает границы между собой и миром, границу себя и мира не как ограничение, а как возможность взаимоперехода мира и человека, в результате чего происходит одомашнивание мира и включение человека в космический природный план жизни. В результате одомашнивания мир подвергается этизации. То есть, процесс познания внешнего мира, деятельного общения с ним есть реализация практической этики, что позволяет выстроить не тотальное пространство, а Дом со своим топосом, своим этосом, в котором бытийствует интегральный субъект, свои другие и их вещное и смысловое окружение. Такой мир становится человеческим миром независимо от того, какие рациональные или эмоциональные критерии в этом мире культивируются как критерий человеческого. Культура выстраивается

как система практических этических связей, внутри которых бытийствует в своем самостоятельном интегральном субъекте, человек и его пространство экзистенции, способный трансформироваться в общении с внешним, а значит, способный достигать понимания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Разова Е. Л. Антропологические основания человеческой экзистенции // Регионалистика. Гродно: Изд-во ГрГУ, 2009. С. 37–60.
2. Разова Е. Л. Дом. Экзистенциальное пространство человека // Альманах «Vita Cogitans». 2002. Вып. 1, № 1. С. 206–220.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Наука: Ювента, 1998.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997.
5. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. Д. Калугина, Л. Корягина, А. Маркова, А. Шестакова. СПб.: Ювента: Наука, 1999.
6. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / пер. А. Г. Погоняйло, В. Г. Резника; под общ. ред. М. Г. Ермакова. СПб.: Петрополис, 1998.
7. Разова Е. Л. Дом: место социального и культурного становления человека: дис. ... канд. филос. наук / СПбГУ. СПб., 2004.
8. Разова Е. Л. Этнос как пространство понимания Другого // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Сер. 1.: Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія. Гродно: ГрГУ. 2018. Т. 10, № 3. С. 65–71.
9. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой. М.: Ин-т Фонда «Обществ. мнение», 2003.
10. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
11. Лосев А. Ф. История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 2. М.: Искусство, 1994.
12. Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2002.
13. Фуко М. История сексуальности III. Забота о себе / пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы. Киев: Дух и литера: Грунт; М.: Релф-бук, 1998.
14. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
15. Бурдьё П. Социология политики / общ. ред. Н. А. Шматко; пер. с фр. Е. Д. Вознесенской и др. М.: Socio-Logos, 1993.
16. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем.; под ред. Д. В. Складнева. СПб.: Наука, 2001.
17. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / пер. с фр. И. С. Вдовина и др. М.: СПб.: Университетская книга, 2000.
18. Разова Е. Л. Разрушение этноса как причина кризиса личностной, социальной и культурной идентичности // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Сер. 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія. 2017. Т. 9, № 3. С. 86–93.
19. Бубер М. Проблема человека // Два образа веры / пер. с нем. Ю. С. Терентьева; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. М.: Республика, 1995. С. 157–232.
20. Вальденфельс Б. Мотив чужого / пер. с нем. О. Шпарага. Минск: Пропилеи, 1999.
21. Подорога В. А. Метафизика ландшафта. М.: Наука, 1993.
22. Разова Е. Л. Насущность этноса // Альманах «Vita Cogitans». 2003. Вып. 3, № 3. С. 174–191.

Информация об авторе.

Разова Елена Леонидовна – кандидат философских наук (2004), доцент кафедры системного программирования и компьютерной безопасности Гродненского государственного университета имени Янки Купалы, ул. Ожешко, д. 22, Гродно, 230023, Республика Беларусь. Автор более 40 научных публикаций. Сфера научных интересов: философская антропология, онтология, теория и история культуры.

О конфликте интересов, связанном с данной публикацией, не сообщалось.
Поступила 10.06.2023; принята после рецензирования 07.10.2023; опубликована онлайн 21.12.2023.

REFERENCES

1. Razava, A.L. (2009), "Anthropological foundations of human existence", *Regionalistika* [Regional studies], GrGU, Grodno, BLR, pp. 37–60.
2. Razava, A.L. (2002), "Home. Existential space of a human", *Vita Cogitans*, iss. 1, no. 1, pp. 206–220.
3. Husserl, E. (1998), *Cartesianische Meditationen*, Transl. by Sklyadnev, D.V., Nauka, Yuventa, SPb., RUS.
4. Heidegger, M. (1997), *Sein und Zeit*, Transl. by Bibikhin, V.V., Ad Marginem, Moscow, RUS.
5. Merleau-Ponty, M. (1999), *Phénoménologie de la perception*, Transl. by Kalugin, D., Koryagin, L., Markov, A. and Shestakov, A., Yuventa, Nauka, SPbGU, RUS.
6. Eko, U. (1998), *La struttura assente*, Transl. by Pogonyailo, A.G. and Reznik, V.G., Petropolis, SPb., RUS.
7. Razava, A.L. (2004), "Home: a place of social and cultural formation of a person", Can. Sci. (Philosophy) Thesis, SPbU, SPb., RUS.
8. Razava, A.L. (2018), "Ethos as a space of comprehension of the Other", *Vesnik of Yanka Kupala State Univ. of Grodno. Ser. 1. History and Archaeology. Philosophy. Political Science*, vol. 10, no. 3, pp. 65–71.
9. Schutz, A. (2003), *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Transl. by Alkhasov, A.Ya. and Mazlumyanova, N.Ya., In-t Fonda "Obshchestvennoe mnenie", Moscow, RUS.
10. Heidegger, M. (1993), "Mit einem Brief über den Humanismus", *Sein und Zeit*, Transl. by Bibikhin, V.V., Respublika, Moscow, RUS, pp. 192–220.
11. Losev, A.F. (1994), *Istoriya antichnoi estetiki: itogi tysyacheletnego razvitiya* [The history of ancient aesthetics: the results of a thousand years of development], in 2 books, book 2, Iskusstvo, Moscow, RUS.
12. Tönnies, F. (2002), *Gemeinschaft and Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Transl. by Sklyadnev, D.V., Vladimir Dal', SPb., RUS.
13. Foucault, M. (1998), *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Transl. by Titova, T.N. and Khoma, O.I., Dukh i litera; Grunt, Kiev; Relf-buk, Moscow, RUS.
14. Foucault, M. (2007), *L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981–1982)*, Transl. by Pogonyailo, A.G., Nauka, SPb., RUS.
15. Bourdieu, P. (1993), *Sotsiologiya politiki* [Sociology of politics], Shmatko, N.A. (ed.), Transl. by Voznesenskaya, E.D. et al., Socio-Logos, Moscow, RUS.
16. Habermas, Ju. (2001), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Transl. by Sklyadnev, D.V. (ed.), Nauka, SPb., RUS.
17. Levinas, E. (2000), *De l'existence a l'existant Totalite et Infini*, Transl. by Vdovin, I.S. et al., Universitetskaya kniga, Moscow, SPb., RUS.
18. Razava, A.L. (2017), "The destruction of ethos as a cause of the crisis of personal, social and cultural identity", *Vesnik of Yanka Kupala State Univ. of Grodno. Ser. 1: History and Archaeology. Philosophy. Political Science*, vol. 9, no. 3, pp. 86–93.
19. Buber, M. (1995), "Das Problem des Menschen", *Zwei Glaubensweisen*, Transl. by Terent'ev, Yu.S., in Gurevicha, P.S., Levit, S.Ya. and Lezova, S.V. (eds.), Respublika, Moscow, RUS, pp. 157–232.

20. Waldenfels, B. (1999), *Der Anspruch des Anderen*, Transl. by Shparag, O., Propilei, Minsk, BLR.
21. Podoroga, V.A. (1993), *Metafizika landshafta* [Metaphysics of the landscape], Nauka, Moscow, RUS.
22. Razava, A.L. (2003), "Vitality of ethos", *Vita Cogitans*, iss. 3, no. 3, pp. 174–191.

Information about the author.

Alena L. Razava – Can. Sci. (Philosophy, 2004), Associate Professor at the Department of System Programming and Cyber Security, Yanka Kupala State University of Grodno, 22 Ozheshko str., Grodno 230023, Belarus. The author of more than 40 scientific publications. Area of expertise: philosophical anthropology, ontology, theory and history of culture.

*No conflicts of interest related to this publication were reported.
Received 10.06.2023; adopted after review 07.10.2023; published online 21.12.2023.*