

Оригинальная статья  
УДК 141.319.8  
<http://doi.org/10.32603/2412-8562-2025-11-6-33-52>

## Топология Дома: опыт феноменологического исследования границ пространства бытия человека

**Елена Леонидовна Разова**

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

**Введение.** Статья посвящена философско-антропологическому анализу феномена Дома как ответу на технологический вызов. Цель – раскрыть онтологический статус Дома как пространства человеческого бытия, границы которого эрозируют в условиях цифровизации. Научная новизна заключается в разработке концепции «антропного пространства» и рассмотрении Дома как топоса укорененности. Актуальность обусловлена антропологическим кризисом, связанным с делегированием технологиям функций мышления.

**Методология и источники.** Исследование основано на феноменологическом подходе. Анализ строится на концепциях М. Хайдеггера (обитание, забота), М. Шелера (телесность), М. Мерло-Понти (феноменология восприятия), П. Флоренского (дом как «синтетическое орудие») и Г. Башляра («поэтика пространства»). Метод философской герменевтики позволяет интерпретировать Дом через множественные семантики: эмпирическую, аксиологическую, социальную, культурную, психологическую и мифологическую.

**Результаты и обсуждение.** Показано, что Дом является пространством подлинной экзистенции, где собирается «четверица». Он выполняет функцию «внешнего тела» человека и общности, обеспечивая самостояние субъекта. Утрата Дома ведет к замещению экзистенции функционированием. Обсуждаются виртуализация и мобильность, разрушающие топологию Дома, лишая бытие укорененности.

**Заключение.** Делается вывод, что преодоление антропологического кризиса возможно через восстановление Дома как «ойкоса». Ответом на технологический вызов является встраивание технологий в пространство экзистенции, центром которого остается Дом. Сохранение человеческой сущности достигается через усилие обитания, заботы и творчества в границах Дома.

**Ключевые слова:** Дом, антропологический кризис, тело, вещь, бытие-в-мире, технологический вызов, обитание

**Для цитирования:** Разова Е. Л. Топология Дома: опыт феноменологического исследования границ пространства бытия человека // ДИСКУРС. 2025. Т. 11, № 6. С. 33–52. DOI: 10.32603/2412-8562-2025-11-6-33-52.

Original paper

## Topology of the Home: an Experiment in Phenomenological Research into the Boundaries of Human Existence

*Alena L. Razava*

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

**Introduction.** The article is devoted to a philosophical-anthropological analysis of the phenomenon of the Home as a response to the technological challenge. The aim is to reveal the ontological status of the Home as a space of human existence, the boundaries of which are eroding in the context of digitalization. The scientific novelty lies in the development of the concept of "anthropic space" and the consideration of the Home as a *topos* of rootedness. The relevance is determined by the anthropological crisis associated with the delegation of cognitive and creative functions to technology.

**Methodology and sources.** The research is based on a phenomenological approach. The analysis draws on the concepts of M. Heidegger (dwelling, care), M. Scheler (corporality), M. Merleau-Ponty (phenomenology of perception), P. Florensky (the home as a "synthetic instrument"), and G. Bachelard ("the poetics of space"). The method of philosophical hermeneutics allows for the interpretation of the Home through multiple semantics: empirical, axiological, social, cultural, psychological, and mythological.

**Results and discussion.** It is shown that the Home is a space of authentic existence where the "fourfold" (Geviert) gathers. It performs the function of an "external body" (exobody) for both the individual and the community, ensuring the subject's autonomy. The loss of the Home leads to the replacement of existence with mere functioning. It is argued that virtualization and mobility destroy the topology of the Home, depriving human existence of its rootedness.

**Conclusion.** The conclusion is drawn that overcoming the anthropological crisis is possible through the restoration of the Home as an "oikos" (a humanized cosmos). The response to the technological challenge is the integration of technologies into the space of existence, the center of which remains the Home. The preservation of the human essence is achieved through the effort of dwelling, care, and creativity within the boundaries of the Home.

**Keywords:** Home, anthropological crisis, body, thing, being-in-the-world, technological challenge, dwelling

**For citation:** Razava, A.L. (2025), "Topology of the Home: an Experiment in Phenomenological Research into the Boundaries of Human Existence", *DISCOURSE*, vol. 11, no. 6, pp. 33–52. DOI: 10.32603/2412-8562-2025-11-6-33-52 (Russia).

**Введение.** Футурологи, философы, писатели, такие как К. Чапек, А. Азимов, Н. Бостром, Р. Курцвейл, прогнозируя технологическое будущее, полагали, что технологии, в частности искусственный интеллект, преодолев накопительный период развития, восстанут против человека, уничтожив человеческую цивилизацию. Но реальность предлагает куда более сложное и требующее осмыслиения предположение, а именно: не технология превзойдет могуществом человечество, но человечество, отдав на откуп технологиям ответственность за свое существование вплоть до мышления и творчества, само превратится в биологический придаток искусственных систем. Что, впрочем, вероятнее всего приведет к деградации и

технологий, развитее которых обеспечивается тем самым человеком, ибо теряя собственную бытийственную сложность, человек едва ли сможет проектировать и развивать более сложные технические системы.

Вызов современности видится в том, что опыт предыдущего этапа человеческой истории, когда на вызов технологии давался технологический же ответ, более не может быть повторен. На предельный вызов технологии, в частности искусственного интеллекта, возможен лишь антропологический вызов. Действительно, так как отказаться от технологий или обернуть технологический прогресс вспять с очевидностью невозможно, единственным шансом для человека сохранить себя – это быть большим человеком в соответствии со всеми прежними условиями. Это потребует от человека вернуть в пространство своего бытия все те сущностные основания, осознано восстановить все те границы, которые исходно определяли этот вот биологический вид как человека во всей его особенности и уникальности. Таким образом, мы сталкиваемся с антропологическим вызовом, где в центре не борьба с технологией, но борьба за человека.

Технологическая современность в первую очередь вторглась в то, что можно назвать «ближним миром» – мир тела, повседневного вещного окружения, в само пространство дома. Симптомом разрушения этого ближнего мира является виртуальная реальность, которая «отменяет» физическое тело, превращая его, скорее, в недостаток, избыточный и сковывающий биологический «багаж», препятствующий полноте слияния с виртуальностью. Виртуальность вытесняет также физическое окружающее пространство, форму которого задают вещи, с которыми человек взаимодействует в своих повседневных практиках через телесный контакт. В виртуальной реальности нет всего комплекса телесных ощущений и моторики, что непосредственно связано с угнетением когнитивных функций. Без контакта с реальными вещами теряется связь с реальностью, как минимум, существенно изменяется восприятие реальности, особенно восприятие пространства и физических объектов (тела, вещи), о чем пишут В. О. Шипулина и С. А. Смирнов [1, 2].

Еще один симптом – культура сверхпотребления, низведшая вещи до лишенных осознанной ценности и длительности объектов, используемых лишь для достижения социальных целей, что отмечал Ж. Бодрияр в работе «Система вещей» [3]. Объекты потребления лишены функций хранителей памяти, истории рода, культуры, о чем писали историки повседневности, в частности Ф. Бродель в работе «Материальная цивилизация, экономика и капитализм» (1979) [4]. Окружая себя объектами, человек теряет связь с личной и коллективной историей.

Основной вызов представляет собой искусственный интеллект, особенно так называемые большие лингвистические модели (LLM), которым человек, порой без сомнения, передает функции мышления и творчества, выбирая упрощение своей жизни и растущий комфорт. Тема искусственного интеллекта и его влияния на культурные и социальные изменения широко исследуется – можно сослаться на работы таких авторов, как И. Ю. Замчалова и Д. В. Константинов [5, 6].

Сущностные основания и границы бытия человека, определяющие пространство, в котором через усилие, осознанную сложность как условие развития, через телесный контакт с физическим окружением разворачивает свою экзистенцию человек – именно они стано-

вятся актуальными для современного философско-антропологического исследования. Возможно, осознание этих оснований и границ, определение пространства человеческого бытия, его форм и структуры, позволить человеку вернуться к ним, сохранив свою человеческую сущность, не отказываясь, при этом, от самих технологий.

Являясь основной формой человеческого пространства, Дом есть тот феномен, расмотрение которого дает понимание оснований и границ человеческой экзистенции.

Будучи не просто архитектурным сооружением, а топосом человеческого бытия, Дом дает возможность осознанно восстановить утраченную связь с миром. Здесь тело и вещь вновь обретает свою укорененность, переставая быть инструментальными объектами, становятся вновь формами бытия человека, соучаствуя в созидании обитаемого мира.

Таким образом, если прежний вызов был технологическим, то сегодняшний – вызов нашему бытию и нашей способности обитать. Возможно, ответ на вызов технологий лежит в осознании пространства человеческого бытия, формой которого является Дом как сущностная основа и условие бытия человека.

**Методология и источники.** Сам феномен дома может быть прочтен через различные семантики, определив целый ряд его значений: предметно-эмпирический (дом как материальная вещь), аксеологический (дом как ценность, критерий значимого/ценного), социальный (место общности, социальное тело), культурный (храмилище памяти индивида, семьи, рода), психологический (основание личной идентичности, место личностного становления), мифологический (начало и завершение странствий героя, образ космоса). Первичным среди этих форм является материальный дом, дом как вещь, рукотворное материальное пространство обитания человека.

Человеческая индивидуальная конечность преодолевается отнюдь не только продолжением рода, но именно сохранением того бытийственного тела, которое представляет собой Дом, где сохраняются, передаются, изменяются смыслы, созданные человеком. Хранят их, передают и изменяют те, кто обитает в Доме, объединенные общим этосом, который позволяет всей общности понимать эти смыслы так, как они творились (со-творялись) именно в со-бытии общности. В обитающую в Доме общность входят не только люди, но и вещи, наделенные смыслом и ценностью, животные, включенные в повседневные траектории обитателей Дома. Временность, историчность, ситуативность как модусы конечности, выделенные А. С. Гагариным [7, с. 15], преодолеваются в онтологии Дома.

Э. Гуссерль в работе «Идеи чистой феноменологии» (1913) писал об интенциональных объектах, данных лишь в сознании, являющихся объектами для познающего субъекта и посредниками для взаимодействия между субъектами, чье существование не зависит от субъектов и представляет собой интерсубъективный мир, мир вещей [8]. М. Шелер, развивая схожую идею в работе «Феноменология и теория познания» (1913–1914), отличал «предметы» и «вещи». Он утверждал, что «предметы» даются человеческому восприятию в акте переживания, а вещи обладают собственной онтологией, как и дух [9]. Шелер утверждает, что в любом индивидуальном предмете можно выявить сущность, и усматривается сущность интуитивно. Собственно в этом Шелер усматривал отличие феноменологии от естественнонаучного анализа: постижение мира происходит лишь в непосредственном «контакте с самим миром», с «основой всех вещей», через «благоговение человека перед тем, что рядом с ним» [9, с. 120].

Контакт с миром, постижение жизни через постижение сущности вещей, через проживание жизни посредством вещей – есть условие человеческого способа существования, человеческой экзистенции: «Изолировать и отгородить человека от непосредственного бытийного и жизненного контакта с основой всех вещей означает такое же страшное ограничение, равное прекращению подачи воздуха для его внутренней жизни, каким, с другой стороны, является отгораживание человека от природы. Человеку, по Гете, нужно иметь три рода благоговения: благоговение перед тем, что выше него; перед тем, что ниже него; перед тем, что рядом с ним» [9, с. 120]. Шелер писал, что в открытости миру проявляется онтологическая свобода, и результат этой проявленности – творчество как имманентное свойство человека. Важно отметить, что, говоря о творчестве, не следует ограничиваться лишь художественным творчеством. Способность создавать формы, отличные от природных, и есть первичное проявление творчества. Первое, что создает человек – дом, в котором обитает, и вещи, наполняющие дом и позволяющие человеку вести образ жизни, отличающий его от животных, какими был схожими не были прочие их практики, повадки или реакции. Так Дом представляется особой формой бытия, творение которой есть результаты и условие становление человека человеком. Вслед за Шелером и его работой «Положение человека в космосе» (1928) можно расширить понятие тела от биологического до онтологического: человек через это тело, через свой дом, реализует духовные ценности, наделяя духовными смыслами и само жилище, и вещи в нем, а значит, через дом обретает ценности, смыслы, Бога [10].

М. Хайдеггер писал, что трансцендентные сознанию вещи являются собой в «своей несокрытости и потаенности» [11, с. 46]. Через взаимодействие с материальным, вещным окружением, физическим аспектом Дома (ибо не всякая вещь, не всякий предмет имеет равное значение и смысл, который обретает лишь через соучастие в бытии человека) становится понятным хайдеггеровское «бытие-в-мире» и «открытость миру».

Тема Дома, пространства человеческого существования, места бытия человека достаточно активно исследуется современными зарубежными авторами, социологами, антропологами, специалистами в области урбанистики. Наиболее комплексно феномен Дома рассматривают в своих работах М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти, Б. Латур, П. Слотердейк, Г. Башляр, А. Лефевр. Среди отечественных авторов можно назвать таких философов, как Л. Карсавин, П. Флоренский, В. Подорога, а также Б. В. Марков, Е. Л. Разова, А. С. Гагарин, С. Н. Рымарович, Л. В. Чеснокова.

Дом есть экспликация внутреннего пространства, обитая в котором человек переживает феноменологический опыт: не имея достаточного опыта и готовности к осознанию пространства внутреннего, человек осознает его через пространство Дома. И встречное движение – выстраивая пространство Дома, человек творит свое внутренне пространство. Дом, таким образом, становится экзотелом человека, не просто средой обитания, но физическими (и не только физическими) границами мира внутреннего.

**Результаты и обсуждение.** С философской точки зрения Дом – это не просто здание, а пространство подлинного человеческого бытия. Такое понимание Дома предложил М. Хайдеггер в эссе «Строительство Жительствование Мысление» (1951) [12], где он различает собственно строительство здания и обитание в доме. Обитание предполагает соединение в пространстве дома «четверицы» – земного и небесного, смертного и божественного. Сам

дом и вещи, его наполняющие, и есть то место, где человек укореняется в бытии. В. Подорога в работе «Метафизика ландшафта» (1993), продолжая традицию Хайдеггера, описывает Дом как телесное, осязаемое пространство, продолжающее тело обитающих в нем людей, воплощающее движения и жесты тела человека, накапливая и храня его телесную память [13]. Рассматривая Дом как феномен культуры, как форму бытия нужно увидеть его и как живое событие, которое свершается на протяжении всего обитания в нем людей, событие, которое, возможно, именно в силу вовлеченности в него человека, вследствие почти непрерывного интеллектуального усилия, о котором пишет М. Мамардашили [14], необходимого наряду с физическим усилием для поддержания Дома живым, а значит, пригодным для жизни человека. Дом есть пространство бытия человека, выраженное в физической форме самого архитектурного сооружения и вещей, его наполняющих. Чтобы это пространство было местом укорененности человека в бытии, требуется непрекращающееся усилие человека быть, обитать.

Хайдеггер называл один из модусов этого усилия «заботой» [11, с. 191 и далее]. Забота создает обитаемое пространство, связывая человека и окружающие его вещи. Это значит, что «ближний мир» и человек связаны неразрывно и непосредственно. Более того, мир не есть что-то отдельное от человеческого существования: среда, окружающая его, объективная реальность или некий контекст существования. Мир сам существует, осуществляется в бытии человека, а человек бытийствует в мире. Таким образом, бытие в неразрывной связи с пространством обитания, бытие-в-мире, реализуемое через обитание в Доме, есть сущностное определение человека. Забота есть очеловечивание, одомашнивание мира через обитание в нем, превращение пространства физического в пространство антропное как совокупность измерений бытия (телесного, вещного, социального, временного), преобразованную человеческой деятельностью (заботой, трудом, мышлением) в осмысленный, обитаемый космос, главной формой и моделью которого является Дом.

Первично Дом – это искусственная среда, в которой человек как биологическое существо может функционировать, получая пространство, которое обеспечивает его безопасность, пропитание и продление рода, благодаря чему страх смерти нивелируется заботой и служением общности друг другу от рождения до смерти. В Доме человек отчасти реализуется как животное, стремящееся обустроить свое логово, защитить его. Фактически Дом обеспечивает базовые потребности, определенные А. Маслоу в работе «Мотивация и личность» [15], единые как для человека, так и для животного, а именно физиологические (органические) потребности и потребность в безопасности. Принципиальное отличие человека от животного в том, что для реализации этих потребностей и собственно самой сущности своего бытия, человек создает целый полноценный мир, аналог космоса, рукотворный и управляемый, антропное пространство, результат взаимодействия объективных условий, которые делают возможным человеческое бытие, и активного, созидательного проекта по формированию осмысленного мира. Это пространство получает в какой-то момент своей истории самостоятельное бытие, порой даже довлеющее над человеком, обитающим в нем. И в этом пространстве, в его фокусе – Доме, человеческая жизнь разворачивается как экзистенция, включающая в себя все живое и материальное окружение. Сам же Дом, будучи формой этого пространства, обладает и особой топологией, которая есть результат обитания человека в нем, с одной стороны, и карта его повседневного существования, с другой. Обитая в Доме, проживая пространство

своей экзистенции, человек познает мир, себя, бытие, обретает свои основания и границы, что позволяет ему реализовать его интенциональную сущность и устремиться к преодолению своих границ, к восхождению к Трансцендентному.

Важно отметить, что в данном контексте Дом рассматривается не как эмпирическая реальность каждого жилища, могущего выступать репрессивным и дисциплинарным аппаратом, местом принудительной идентичности, о чём много писал, в частности М. Фуко (например, в работе «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (1975) [16]). Дом здесь рассматривается как онтологическая возможность, как сущностная основа бытия человека, исследование же его девиантных реализаций еще предстоит выполнить.

Творя Дом, создавая пространство обитания, человек расставляет в его границах все по своим местам, принимая за карты физическое выражение этого общности, обитающей в Доме. Другие физические тела – люди, вещи, растения, животные – все эти части общности становятся уместными, т. е. обретают смысл и предназначение, каковых не имели бы вне общности, вне Дома, вне целостности в ее границах.

Биологическое тело делает человека органичной частью биосферы, при этом, по сравнению с другим животными, во многом более уязвимой и несовершенной частью. Однако в силу этой уязвимости человек сотворил себе то тело, которое делает его принципиально отличным от любой иной формы жизни. Он создал для себя тело внешнее, свой дом. Постклассическая философия и, в частности феноменология, уделяет большое внимание исследованию человеческой телесности. Следует отметить, что интерес вызывает не только и не столько само тело как биологическая система, имеющая свою специфику, но в целом привлекающая человека к другим живыми существами, а то, что, превосходя биологическую природу, делает тело человека сущностной основой именно человеческого его бытия. Так Э. Гуссерль в работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» [8, с. 168] предлагает различать тело физическое (Кёгрег), которое есть и у человека, и у животного, и «живое тело» (Leib), представляющее собой пространство физического ощущения и действия человека, имеющего интенциональную природу и, по сути, являющегося сущностной основой и условием возможности восприятия и сознания. М. Хайдеггер отмечал, что тело неразрывно связано с экзистенцией, участвуя во взаимодействии с вещами, задавая наше восприятие и понимание пространства и времени [11]. Наиболее концентрированно идею экзистенциальности тела выразил М. Мерло-Понти, который в работе «Феноменология восприятия» (1945) утверждал, что тело есть способ бытия человека в мире, что человек познает мир через проживание мира, через телесные практики [17]. Но, будучи основой и условием человека как вида, обладающего сознанием, тело тем не менее реализует эту свою роль лишь в пространстве, которое обеспечивает выживание человека и биологическое (тепло, безопасность), и социально-культурное (сохранение и передача знания). И пространство это – пространство Дома, без которого потенциал тела не может быть реализован, по крайней мере, полностью.

Проблема возникает, когда человек теряет связь со своим телом, превращая его не в основание экзистенции, а в объект, подвластный его воле, объект манипуляций, нечто вторичное и утилитарное. Человек перестает обитать в своем теле как в Доме, но пользуется им как объектом потребления. Процесс деконструкции телесности хорошо представлен в

работе А. Ф. Поломошнова и А. А. Молоканова [18]. Виртуализация пространства разрушает телесность экзистенции, разрушая тем самым пространственность как условие бытия человека. Виртуализация человека до цифрового аватара, даже при условии максимально реалистичной имитации физических ощущений от действий в виртуальной среде, не компенсирует пассивность и разъединенность с телом физическим, что негативно сказывается на когнитивных функциях, напрямую интегрированных с телесной моторикой. Вместе с телом, человек в виртуальном мире утрачивает пространство, а с ним и понятие «своего пространства», Дома. Так возникает реальная опасность утраты собственно человеческой идентичности, так как вне дома, а значит, вне общности, обитающей в доме, индивид снова становится уязвимой единицей, мало приспособленной для выживания как в мире природы, так и в мире социальном, так как вне общности, без Дома он не обладает тем самостоянием, что позволяет ему занять позицию субъекта, но быть лишь объектом.

Дом, физическое помещение, наполненное предметами обихода, орудиями, есть пространство и результат разворачивания телесного потенциала. И встречное движение – выстраивая пространство Дома, человек творит тело, впитывающее в себя привычные практики, жесты, позы, тем самым задавая форму проживания-познания мира. Об особом статусе дома, а так же того, что его наполняет, писал П. Флоренский в работе «Органопроекция» (1919). Он определял Дом как «синтетическое орудие» [19, с. 157], позволяющее человеку, биологически ограниченному, существовать как человек. При этом каждое орудие, объединенное с другим в Доме, есть продолжение тела человека. «По замыслу своему жилище должно объединять в себе всю совокупность наших орудий – все наше хозяйство. И если каждое орудие порознь есть отображение какого-либо органа нашего тела с той или другой его стороны, то вся совокупность хозяйства как одно организованное целое есть отображение всей совокупности функций органов в их координированности. Следовательно, жилище имеет своим первообразом все тело в его целом. Тут мы припоминаем ходячее сравнение тела с Домом души, с Жилищем разума. Тело уподобляется жилищу, ибо самое Жилище» [19, с. 158].

Таким образом, Дом – это продолженное тело, но не столько индивида, сколько общности, которая, объединена общим этосом, обитает в едином пространстве, что проанализировано в работе автора «Топология этоса: антропологическое прочтение феномена Дома» [20]. Важно отметить, что общность «не отменяет» индивида, не низводит его до несамостоятельной части целого, но обеспечивает возможность целостности, способной обладать самостоянием и выступать субъектом социальных процессов, культуры и истории, которая в состоянии удерживать континуальность традиции, ценностей, культурных практик, памяти и веры. Принадлежность к общности дает индивидуальному ее члену силу противостоять давлению внешнего мира, власти его дисциплинарных практик, принудительности и обязательности социального габитуса. В то же время принадлежность к общности, укорененность в этосе дает человеку силу идти в мир, открываться ему навстречу без страха утратить самостояние в анонимной массе.

Будучи физическим телом общности, Дом выполняет для общности роль тела социального. Тело индивида, чья форма, внешний вид, жесты и движения задаются обществом, его нормами и институтами, есть инструмент презентации индивида во внешнем социальном окружении, о чем пишет М. Фуко в работах «Надзирать и наказывать» (1975) и «История

сексуальности» (1976–1984) [16; 21]. В работе «Различение: социальная критика суждения» (1979) П. Бурдье писал, что тело есть социальная память, проявляемая бессознательно в повседневных практиках. В этой же работе Бурдье отмечает, что дом воплощает габитус, являясь физическим и символическим выражением социального положения [22]. Ж. Бодрийяр в работе «Система вещей», экстраполируя символическую функцию тела на Дом, говорит о нем как о системе знаков, задачей которых является уже не формирование пространства экзистенции, но представление человека в обществе [3]. Таким образом, выполняя роль социального тела человека, обеспечивая встроенность человека в социальное пространство, его коммуникацию с социальным миром, Дом предстает телом общности, посредством которого происходит выстраивание взаимодействия с другими общностями, презентация общности в социальном мире, формой которого является город (любое поселение).

Индивид через принадлежность к общности, облеченный ее телом-Домом, преодолевает в своей экзистенции собственные границы, не отрицая их, а значит, оставаясь человеком и сохраняя свою индивидуальность. Так, индивидуальная конечность преодолевается отнюдь не только продолжением рода, но именно сохранением того бытийственного тела, которое представляет собой Дом, где сохраняются, передаются, изменяются смыслы, созданные человеком во взаимодействии с другими людьми, обитающими в этом же Доме, где формируется и обеспечивается приватность, призванная сохранить индивида в его уникальности, о чем пишет в своих исследованиях Л. В. Чеснокова [23]. Объединенные общим этосом, который позволяет всей общности понимать эти смыслы так, как они творились (состворялись) именно в со-бытии общности. В обитающую в Доме общность входят не только люди, но и вещи, наделенные смыслом и ценностью, животные, включенные в повседневные траектории обитателей Дома.

Дом – горизонт для тела человека, мир – горизонт для Дома. Дом, его пространственная форма, его «география», материальные вещи, наполняющие его, имеющие не только утилитарный, но и ценностный, и сакральный смысл, – все это есть тоже тело, тело феноменальное, которое только и может соприкасаться в повседневном опыте с горизонтом пространства мира внешнего.

Творя Дом, человек расставляет все по своим местам. Другие люди, вещи, растения, животные – все обретает смысл и предназначение, большее, чем вне Дома и без человека. Входя в пространство экзистенции, все оно становится частью пространства онтологического, частью целостности. Так экзистенция становится формой бытия через человека в виде пространства его Дома.

Говоря о пространстве дома, о его топологии, нельзя не говорить о вещном наполнении этого пространства, история которого во многом и составляет историю материальной культуры человека (подробное исследование понятия вещи с точки зрения истории культуры можно найти в статье А. Д. Шоркина [24]). Феномен вещи стал одним из ключевых для постклассической философии и философской антропологии. Важно подчеркнуть, что для понимания экзистенциального пространства Дома и роли в нем вещи, надо отличать объект и вещь. Первым такое разделение предложил М. Хайдеггер в эссе «Вещь» [25]. Он утверждал, что вещь – не объект, а событие, в котором собирается «четверица», где проявляется, делается для человека видимым бытие. М. Бубер в работе «Я и Ты» (1923) противопостав-

лял два типа отношений человека и вещь – «Я–Оно», где вещь является пассивным объектом, и «Я–Ты», где человек и вещь взаимодействуют в диалоге, благодаря чему проявляется сущность человека [26]. В. Подорога в «Метафизике ландшафта» писал, что вещь участвует в человеческой экзистенции, а взаимодействие человека и вещи порождает событие, тем самым устанавливается связь человека и мира, сознания и физической реальности [13]. Внутри пространства экзистенции человек окружен вещами, с которыми связан интимными отношениями заботы, осознанного выбора и инструментального применения. Такие вещи наполняют пространство бытия человека, обитая в доме вместе с людьми, они являются посредниками взаимодействия человека с миром. Такое отношение принципиально отлично от «предметного» отношения к вещам, воспринимаемым лишь как сырье или техника. Вещи формируют «здесь и сейчас» человеческое бытие. Обитание человека среди вещей есть повседневность, в которой человек существует не как изолированная единица, но взаимодействует с другими – людьми и вещами, которые говорят на собственном языке, понятном для человека, обитающего среди этих вещей.

Постклассическая философия отмечает, что вещь утрачивает свою экзистенциальную сущность, трансформируясь в объект, знак социального статуса, о чем пишет Ж. Бодрийяр в «Системе вещей» [3]. Фактически, вещи перестают участвовать в экзистенции, используясь лишь для социального различия, в силу чего за вещью остается роль репрезентации положения человека в системе социальных отношений, роль знака, а со временем и знака, лишенного содержания, симулякра. Знак, как и симулякр, лишены связи с бытием, более не вовлечены в экзистенцию. Такая современная инфляция вещи отражает и инфляцию самого Дома как пространства экзистенции, а вместе с ним и инфляцию собственно человеческой экзистенции, в силу чего человек утрачивает связь с бытием, превращаясь в то, что Хайдеггер именовал *das Man* – усредненный человек, пребывающий в текущем моменте, оторванный как от прошлого (традиция), так и от будущего (смысл), утративший свое пространство и свою укорененность в бытии. Знак современности – стремление человека к потреблению, вещизму, чувственному наслаждению, отказ от историчности и страх перед будущим. Ограничение человека лишь сиюминутным существованием, отказ от укорененности в бытии, от собственной онтологии, от восхождения к трансцендентному, требующему осознания и преодоления собственных границ при сохранении укорененности в предельных основаниях своего человеческого способа бытия, человеческой экзистенции, ведет к утрате человечности, ибо приравнивает человека к объекту, лишенному памяти, истории, ценностей, значимому лишь в прикладном смысле как инструмент, объект, используемый кем-то для чего-то, без соотнесения цели и способа использования с сущностью, смыслом самого объекта. Этот смысл, сущность временная и изменчивая, вкладываются в человека через вовлечение его в социальные процессы, моду посредством информационного воздействия. Человек становится объектом. Фактически этот статус человека-объекта закрепляет объектно-ориентированная онтология, представленная работами Г. Хармана [27], которая возвращает вещам субъектность (вслед за Хайдеггером Харман определяет любую вещь как место встречи «четверицы»), оставляя за человеком уникальность способа существования среди других объектов и специфический модус взаимодействия с ними.

Даже если принять подход объектно-ориентированной онтологии в отношении онтологического статуса вещи, то в отношении человека верно то, что он не только способен воспринимать окружающие его вещи, но и вовлекать их в свою экзистенцию, возводя вещи из статуса «что» в статус «зачем» и «почему». Созданное, сотворенное получает ценность и смысл не только для отдельного человека, но и для других, кто воспринимает это творение схожим с творцом образом, ибо укоренен в тот же либо близкий, зозвучный этос (понятие «этос» проанализировано в работе автора «Проблема определения понятия «этос». Философский аспект» [28]. Именно так возникает пространство со-бытия. Впрочем, следование моде как одинаковое ритуальное использование разными людьми одинаковых вещей, как подражание некоему кумиру не есть акт творения и понимания, ибо такая вещь и такой ритуал не есть ответ собственному этосу. Такое обращение с вещами не ведет к созданию своего мира, но есть попытка проживания через механическое подражание жизни другого человека, чужой жизни. Даже облекаясь в конкретную форму, мир лишен онтологии.

Созидание жизни с помощью вещи, взаимодействие с вещью как с помощником, необходимым для творения, – неотъемлемая характеристика отношений в границах пространства человеческой экзистенции. Так вещь, включенная в экзистенцию, становится не просто материальным следом человеческого существования, но местом встречи человека и физического мира, местом, которое расширяется до социального пространства города, до целостного космоса культуры, о чем в своих работах пишет В. И. Ионесов [29; 30]. Вещное наполнение Дома получает статус акторов, так как вещи есть накопители памяти, домашние животные – хранители человеческой эмоциональности и этики. Через них идет воспитание, вдохновение, передается знание и память, т. е. совокупно формируется идентичность общности. Вещи же в свою очередь обретают субъектность и онтологичность как органическая обязательная часть пространства бытия.

Дом как физическое здание, вещи, наполняющие дом, общность, внутри которой индивид обитает, – все это формирует не просто некую сумму или даже систему объектов, но создает космос, подобный, как элемент фрактала, космосу бытия. Л. П. Карсавин назвал такую целостность «симфонической личностью» (понятие, введенное Карсавиным в работе 1929 г. «О личности») [31, с. 13]). Люди, вещи, само физическое пространство Дома – все образует особую целостность «симфонической личности», обладает самостоянием за счет укорененности в общем этосе, за счет общего социального тела, физического пространства повседневного обитания и единой онтологической формы – Дома. Дом как именно онтологическая форма предстает основанием для определения нескольких отдельных индивидов себя как общности, как «Мы», а в постоянном взаимодействии с вещами («вещное инобытие» у Карсавина) и тварями – как «симфонической личности». Это происходит в силу единых границ и оснований экзистенции, становящейся общей, метаэкзистенцией обитателей дома, обладающей общими практиками, смыслами, традициями, памятью, не существующими в своей целостности по отдельности у каждого из членов такой общности. В понимании Карсавина, симфоническая личность несомненно куда больше, чем Дом, – это познаваемый тварный мир, получающий свою бытийность именно посредством человеческой личности. В таком определении не только человеческий Дом понимается как космос, но весь человеческий космос становится подобен Дому. В. Подорога в работе «Выражение и смысл»

Ландшафтные миры философии» (1995) писал, что «...мир – это то, что начинает быть одновременно с существованием самих смертных, образуя скрытый “топос бытия”, который никто из смертных “не знает”, хотя они и есть в качестве живущих на земле благодаря тому, что он направляет, отграничивает, собирает и хранит жизненные пространства в их неявленной, не дающейся в представлении власти над человеком» [32, с. 270].

М. Хайдеггер указывал, что создание дома, даже сам акт строительства, есть осмысление того места, которое человек занимает в мире, а сам Дом есть то пространство, где человек укореняется в бытии [12]. Целостность Дома как пространство экзистенции осмысливал Г. Башляр в его «Поэтике пространства» (1958), где он, анализируя архитектурные и структурные элементы дома как здания, видел в них символику внутреннего мира, мира души человека [33]. Башляр, называя дом «убежищем души», писал что «дом – это наш уголок мира. Как часто говорят, это наш первомир. Дом – поистине космос, космос в полном смысле слова. Разве не прекрасен самый скромный дом, увиденный сквозь призму души [33, с. 27]. Символизм Дома исследовал и К. Г. Юнг, в частности, в последней своей работе «Человек и его символы» (1961) [34]. Он рассматривал Дом как архетип, в котором отражаются движения психики человека, сознательные и бессознательные аспекты личности. Э. Холл, который в работе «Скрытое измерение» исследовал влияние культурных норм на пространство Дома, показал, что формы его пространства есть своеобразный язык, на котором говорит культура, высказывая свои сущностные ценности [35]. Понимание Дома как пространства экзистенции легло в основу гуманистической архитектуры, одним из основателей которой был К. Александр [36], где проектирование и строительство жилого здания воплощает и отвечает человеческим потребностям, не ограниченным только физиологическими, но включающим и духовные, и интеллектуальные, и творческие.

Дом, таким образом, есть пространство, в котором и которое собирает тело человека, его ближнее окружение вещное и человеческое, в целостность, обладающую самостоянием субъекта, способную открыться миру, природному и социальному, открыться бытию навстречу своей судьбе быть человеком. «В данном контексте целостность человека – это не просто сумма его атрибутивных характеристик (физических, психических, социальных, культурно-исторических и др.). Она означает прежде всего причастность человека другой, более фундаментальной целостности (Космосу, Богу, Абсолюту, Миру, Природе, Бытию) [37, с. 45–46]. Особенность Дома как пространства обитания человека в том, что здесь существуют все признаки целостного космоса со своей пространственной структурой, временем, ландшафтом, со своими полюсами, территориями, которыми владеют различные силы, сакральными местами, дорогами и путями, местами, где по-разному движется время, и которые имеют разный возраст (передаваемые по наследству предметы мебели, старые части самого дома). На карте Дома проложены траектории повседневности его обитателей, центры, периферия, места сакральные и профанные, пути и остановки, выраженные в архитектуре и организации пространства и вещей каждого отдельного физического дома.

Дом обладает собственным отношением со временем, которое также облекается в его пространственные формы, задавая их и выражаясь в них. История Дома охватывает временные отрезки, превышающие длительность жизни человека, оперирует временем поколений, рода, имеет многоуровневый, многослойный характер. Время Дома включает в себя время

жизни человека, время поколений его семьи и рода, время самого здания и вещественного его наполнения. В дополнение включается и время памяти о Доме, хранимая даже тогда, когда Дом оставлен или утрачен. И даже время жизни природы (сада, парка, отдельного дерева, животных, обитающих в или при Доме как члены общности или домохозяйства, являются частью времени Дома.

Время Дома во многом время мифологическое, время творения, так как Дом – это место появления человека, его становления, его смерти, Дом утрачивается и обретается. Он выполняет функцию двигателя, который, будучи сам неподвижным, дает энергию развития человеку. В каком-то смысле у Дома и вовсе нет времени, он может восприниматься теми, кто в нем обитает или теми, кто его покинул и ностальгирует по нему, существующему где-то, как то, «что было/есть всегда». Тем самым время Дома оказывается близко пониманию времени античного космоса, где встречаются три времени (циклическое время природных ритмов, линейное конечное хронологическое время индивидуальной жизни и кайрос – время вечности). Эти три времени задают разнообразие форм домашнего космоса, формируя карту обитания человека, общности, нечеловеческих участников экзистенции – вещей и животных, определяя темп, скорость и ритм их со-бытия. При этом время, как и пространство в Доме, соразмерны человеку, а человек соответствует времени так же, как и является уместным в пространстве. По путям Дома человек движется в таком ритме, что успевает вслушаться и услышать, всмотреться и увидеть бытие дом, вещей, близких, свое собственное. Но в современном жилом помещении время ускорилось до неимоверности скорости, превращая дом в «машину для жилья» (термин Ле Корбюзье из его доклада «К архитектуре» (1923) [38]), вынужденно меняющуюся в своих формах, наполнении, функциональности, как любой высокотехнологический объект. Такое помещение более не предполагает обитания в хайдеггеровском понимании, осознанного и неспешного, в нем есть лишь инструментальность использования удобного «гаджета», который сменить так же легко, как любой другой «гаджет», стоит смениться моде, карьере, экономической ситуации. Задача современного жилища – экономить время и усилия, минимизируя включенность человека в собственные действия даже такие сущностные, как приготовление еды, наведение порядка, обустройство своего пространства. В жилье (впрочем, не только там) больше не нужно непосредственно взаимодействовать с вещами – телесный контакт с ними опосредуется гаджетами, а вовлеченность вещи в экзистенцию через заботу о вещи, ремонт ее или тем более собственоручное создание предметов обихода, мебели, тем более строительство самого дома, подается как анахронизм. Современное жилье есть продукт дизайна, ориентированного на коммерческий успех, рыночную конъюнктуру и социальный стандарт, его оценивают как объект инвестиций, планируя последующую перепродажу, не связывая с ним сколько-нибудь длительное свое пребывание. Более того, собственное жилье уступает место арендному, становится предпочтительным, так как может быть поменено на жилье иной ценовой категории, в более престижном районе, на жилье с другим дизайном, или более новое. Такое жилье как объект потребления или технологическое устройство можно наблюдать со стороны, находясь извне, и не важно, наблюдение ли это через витрину окон, на странице журнала или на экране, как произведение искусства или высокотехнологичное устройство. Жилое помещение может существовать совершенно без людей, что и происходит с дворцами, храмами, замками, ставшими

«памятниками архитектуры», или с творениями модных архитекторов и дизайнеров. Такое жилище – объект массового потребления и массовой культуры.

Превращение дома в технологическое устройство, в объект потребления, в знак социального положения, в пределе в симулякр, приводит к утрате дома как пространства обитания. В Доме бытие человека воплощается, обретает свою телесность, вернее, формы. Но только если оно – осознанно, помыслено, и прожито. Избыточность вещей, событий, информации современного информационного мира и мира потребления ведет к тому, что человек не в состоянии прожить все те вещи, что его окружают, в том числе и физическое пространство его обитания, место жительства, оставаясь безучастным и зачастую случайным свидетелем, временным пользователем или даже «держателем», номинальным владельцем. Так все то, что должно было наполнять его дом, обретая смысл в процессе со-бытия, сам дом остается пустым физическим или информационным симулякром (понятие «симулякра» рассмотрено в работе Ж. Бодрияра «Симулякры и симуляции» (1981) [39]. Дом, в котором не живут, но который снимают, где noctуют или временно пребывают, одежда, которую не носят, книги, которые не читают, информация, в которую не верят, мнения, которые не воспринимаются или, напротив, транслируются без рефлексии и понимания, вернее, жилое помещение, становится лишь местом временного пристанища – комфортное, не требующее заботы и усилий, выражающее социальный и экономический статус и уровень технологического развития. Мобильность, по мнению Дж Урри, есть основа современного общества, культуры, экономики. В его концепции, изложенной в книге «Мобильности» (2007), дом интерпретируется как «межпространство», место не-мобильности [40, с. 363]. Предельное выражение такого мобильного человека – цифровой кочевник, о котором пишут Ц. Макимото и Д. Маннерс в книге «Digital Nomad» (1997) [41], который не просто добровольно отказывается от физического дома, физических вещей, физического пространства, но утрачивает вместе с ними пространство экзистенции. У современного кочевника нет места, где он может встретиться со своим бытием, где обретает форму время, посему он не способен на самостояние, а значит, на восхождение, он лишь дрейфует среди эмоций, которые, не будучи осознанными, не преобразуются в чувства, среди впечатлений которые, не становясь семенем для творения нового, проходят бесследно [42]. В пространстве города, культуры, виртуального мира, где странствуют современные кочевники, остается «что» – объекты, которым суждено быть потребленными в качестве поставщиков впечатлений, инструментов создания условий для отдыха, комфорта, обеспечения биологических потребностей во сне и еде. Но утрачивается «зачем», та самая интенциональность, которая имманентно присуща человеческой экзистенции.

Безусловно, идеология и философия технооптимизма видит в цифровой среде новое пространство, в котором могут возникнуть новые формы общности (онлайн-сообщества), творчества (цифровые проекты), памяти (цифровые музеи, библиотеки). Но главной, пока не преодоленной проблемой такого виртуального пространства, претендующего на создание новой цифровой формы Дома, в том, что в нем невозможна сопричастность тела и вещи во взаимодействии, что исключает и тело, и вещь из этого пространства, а значит, аннулирует сущностные границы человеческой экзистенции, ее пространственность. Нематериальное бытие цифрового пространства изъято из времени, в нем вещи не стареют, не требуют заботы, а человек, меняясь с возрастом, не проживает иначе привычное пространство. Таким образом, цифровое пространство в текущем его состоянии лишь симулирует пространство бытия.

Пространство экзистенции подменяется пространством функционирования человека, который, наравне с другими техническими устройствами, должен быть эффективен, меньше потреблять ресурсов, больше производить прибавочной стоимости, быть заменимым, ремонтопригодным, легко и без лишних издержек встраиваемым в любые процессы, будь то процессы технологические, социальные или политические.

В Доме же нужно быть внутри, не только внутри помещения, но внутри самого обитания, его пространство и время нужно проживать, при этом его эстетика понятна только тем, кто в нем живет. Дом не принимает зрителей, любопытствующих и праздных, которые совершенно естественны для жилого помещения. Он принимает лишь деятельных и вовлеченных обитателей, которые, прибывая, обитая, творя в нем, творят себя и его. Но обитание в доме требует усилий и времени, нужных для заботы не только о себе, сколько о доме, вещах, не говоря уже о людях, без которых нет той общности, вокруг которой, равно как и вокруг вещей и сооружений, выстраивается Дом как пространство экзистенции.

Важно отметить, что Дом есть необходимое условие для путешествия, странствия человека от простого перемещения в физическом пространстве до духовного восхождения к Богу. Представляя собой человеческий космос (микрокосм), Дом есть связь всех сфер антропного пространства (индивидуального пространства тела, домашнего пространства общности, социального пространства города, космоса цивилизации), место встречи пространства экзистенции с трансцендентным. Дом определяет границу бытия общности и включенного в него индивида. Выход за границу своего бытийственного пространства есть реализация интенциональной сущности человека в преодолении себя, ставшего своей данностью ради встречи с Другим, с Иным, с Абсолютом. Дом как граница между человеком и миром, таким образом, есть условие реализации интенциональности, условие движения человека вовне, ибо интенциональное восхождение должно начинаться из того места, где человек осознает себя, свою сущность, свои границы, принимает их и делает попытку их преодоления. Также интенциональное движение – это движение к цели, в направлении того места, попав в которое человек обретает свои новые, иные основания и границы, которым суждено получить пространственную форму, т. е. стать новым Домом. Путешествие от или в направлении Дома наполнено смыслом и целью обретения своего бытия и творения того пространства, где это бытие будет высказано, увидено, прожито. Движение от Дома осуществляется для становления, это движение восхождения. Движение возвращения Домой есть движение строения мира из того, что взято из Дома и обретено в путешествии, о чем замечательно писали, анализируя мифы и сказки, М. Элиаде и Дж. Кэмпбелл [43; 44].

Все измерения антропного пространства собираются в Доме. Это тело индивидуального человека, которое достраивается до полноты своего потенциала в теле Дома. Это и пространство общности, разворачивающееся собственно в общем месте обитания, это и природа, в которую органично внедрен Дом, живущий по законам смены времен года, укорененный в почву. Обитатели дома могут жить лишь пользуясь природным дарами, пусть и выращенными в границах дома-поместья. Это и социальное пространство, форму которого задает город, где человек, получая самостояние субъекта через укорененность в этос и включенность в общность, может быть полноправным актором социальных процессов и отношений. Сам Дом есть артефакт культуры, его вещное наполнение есть искусственно созданные объекты, не возможные в природе.

Все пути человека, начинающиеся в Доме и лежащие во вне, есть пути к трансценденции, той сфере, что привносит в бытие человека динамику рождения, становления, путешествия, возвращения, жизненного пути, нацеленного на встречу с Абсолютом, Бытием, дабы расширить, прирастить сферу Дома и тех, кто вместе с человеком в этом Доме обитает, его общности.

При этом важно отметить, что речь идет о Доме как о сущностном условии человеческого бытия, отнюдь не предполагающем конкретные формы и условия его воплощения. Даже в очень скучном пространстве аскета может возникнуть пространство заботы, усердного внимания и общности, в которое вовлекаются самые скучные вещи, немногочисленные люди, простейшие формы жилища. Впрочем, проблему тех социальных, экономических и культурных ограничений, которые не позволяют Дому в этом его понимании реализоваться как неизменная данность, предстоит еще глубоко изучать.

**Заключение.** И в пространственном, и во временном измерении для обитателей Дом – тотален в том смысле, что вне его нет другого Дома, но есть мир, который – вне, за границами Дома, а посему необитаем, нечеловеческий, не свой. В этом смысле Дом, даже в деконструированный и виртуализированный современностью, сохраняет в себе представление об ойкосе – месте обитания, жилище человека, и ойкумене – обитаемой, очеловеченной части космоса, антропного пространства, а значит, сохраняет в себе человека. Тот антропологический вызов, которые возник в связи с стремительным развитием цифровых технологий, в частности искусственного интеллекта, может быть принят и преодолен только при одном условии: преодолении антропологического кризиса, возникшего с системной деконструкцией человека и человеческого пространства. Ответом может и должно быть очеловечивание человека и того мира, в котором он обитает, его новая доместикация. Очень точно пишет Подорога, говоря, что «Модусы человеческого существования на земле – строить (*bauen*), жить (*wohnen*), мыслить (*denken*) – определяют опыт пространственности человека, развертывающейся в границах игры божественного и смертного, земного и небесного, в границах того, что Хайдеггер наперекор “поставу” определяет как мир “четверицы” (*Geviert*)» [32, с. 261]. Дом – пространство того труда, плоды которого есть преобразованное, очеловеченное бытие, космос в его микромодели, ойкос. Даже если труд этот – труд мысли, свершение его непременно осуществляется в пространстве, где мышление только и возможно, где мысль «дома», а плоды мышления обретают форму того пространства, где были созданы. Так, трудясь в доме, человек приближается к своему создателю, ибо творит бытие, свое бытие и пространства своего бытия, свой дом, который становится домом для других обитателей, людей, вещей, животных. В. Подорога писал о «творящем ландшафте», в котором, преобразованном в труде или осознанном в мысли, все значимо, все – соавтор творения: «Мысль не может существовать вне своего места, ей небезразлично собственное местоположение в структуре бытия» [32, с. 248]. Познавая, понимая, человек творит свой мир, мир, где он Дома, т. е. свой Дом. Создавая Дом, человек реализует свою креативность, творческую потенцию, которая и есть то, что делает его подобным Творцу. И не важно, каково воплощение этого Дома – сотворенного мира, где человек со-бытийствует со своими Другими, разделяя с ними этос. В таком пространстве есть место всему, в том числе и техническим системам, которые, будучи встроены в экзистенцию человека, творящего свой мир, будут не угрозой существованию этого мира и человечности человека, но условием восхождения человека к обретению смысла своего бытия.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шипулин В. О. Биополитические технологии власти в эпоху цифры // Ученые записки НовГУ. 2023. № 3 (48). С. 255–260. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).255-260.
2. Смирнов С. А. Виртуальная реальность как превращенная форма // Философский журнал. 2023. Т. 16, № 1. С. 21–38. DOI: 10.21146/2072-0726-2023-16-1-21-38.
3. Бодрийяр Ж. Система вещей / пер. с фр. С. Зенкина. М.: Рудомино, 1999.
4. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное / пер. с фр. Л. Е. Куббеля. М.: Весь Мир, 2007.
5. Замчалова И. Ю. Искусственный интеллект: риски и перспективы культуры // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2023. № 5. С. 102–110. DOI: 10.25198/2077-7175-2023-5-102.
6. Константинов Д. В. Искусственный интеллект: приближение антропологической катастрофы? // Вестн. Омского ун-та. 2024. Т. 29, № 4. С. 32–44. DOI: 10.24147/1812-3996.2024.4.32-44.
7. Гагарин А. С. Феноменологическая топика: смысложизненное пространство экзистенциалов человеческого бытия // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. 2009. Вып. 9. С. 7–26.
8. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академ. Проект, 2009.
9. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова; под ред. А. В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 98–128.
10. Шелер М. Положение человека в космосе // Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова; под ред. А. В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 129–193.
11. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
12. Хайдеггер М. Строительство. Жительствование. Мышление / пер. д. А. Колесниковой // Журнал Фронтовых Исследований. 2020. № 1 (17). С. 157–173. DOI: <https://doi.org/10.24411/2500-0225-2020-10011>.
13. Подорога В. А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв. М.: Наука, 1993.
14. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990.
15. Маслоу А. Мотивация и личность. 3-е изд. / пер. с англ. СПб.: Питер, 2019.
16. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999.
17. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр.; под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента: Наука, 1999.
18. Поломошнов А. Ф., Молоканов А. А. Постмодернистская ревизия традиционной телесности // Общество: философия, история, культура. 2023. № 1. С. 40–46. DOI: 10.24158/fik.2023.1.5.
19. Флоренский П. А. Органопроекция // Русский космизм: антология философской мысли / сост. С. Г. Семенова, А. Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 149–162.
20. 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.
21. Фуко М. История сексуальности. Т. IV. Признания плоти / пер. с фр. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021.
22. Бурдье П. Различие: социальная критика суждения // Западная экономическая социология: хрестоматия современной классики / сост. и науч. ред. В. В. Радаев; пер. М. С. Добряковой и др. М.: РОССПЭН, 2004. С. 537–565.
23. Чеснокова Л. В. Дом как «третья кожа»: локальные практики приватности // Вестн. Омского ун-та. 2023. Т. 28, № 4. С. 71–76. DOI: 10.24147/1812-3996.2023.28(4).71-76.
24. Шоркин А. Д. К истории пролиферации вещей // Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского. Философия. Культурология. Политология. 2024. Т. 10, спец. вып. С. 154–166.

25. Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 316–326.
26. Бубер М. Я и Ты / пер. с нем. А. Анваера. М.: ACT, 2024.
27. Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозова, О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2015.
28. Разова Е. Л. Проблема определения понятия «этос». Философский аспект // Вестн. ОмГПУ. Гуманитарные исследования. 2023. № 3 (40). С. 43–49. DOI: 10.36809/2309-9380-2023-40-43-49.
29. Ионесов В. И. Веществование как исток: некоторые культурологические прояснения // Вестн. культуры и искусств. 2025. № 1 (81). С. 51–60.
30. Ионесов В. И. Предметный мир в диалоге человека и вещи: некоторые культурологические прояснения // Вестн. Челябинского гос. ун-та. 2024. № 4 (486). С. 12–22. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-486-4-12-22.
31. Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1 / сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. М.: Ренессанс, 1992.
32. Подорога В. А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. М.: Ad Marginem, 1995.
33. Башляр Г. Избранное: поэтика пространства / пер. с фр. Н. В. Кислова и др. М.: РОССПЭН, 2004.
34. Юнг К. Г. Человек и его символы / пер. с англ. И. Н. Синицыной, С. Л. Удовика, В. В. Зеленского; общ. ред. и послесл. С. Н. Синицына. М.: Серебряные нити, 2006.
35. Холл Э. Т. Скрытое измерение / пер. с англ. М. А. Руднева. М.: Прогресс, 1979.
36. Александр К., Исикава С., Сильверстайн М. Язык шаблонов. Города. Здания. Строительство / пер. с англ. И. Сыровой. М.: Студия Артемия Лебедева, 2014.
37. Моторина Л. Е. Человек как антропологическая целостность: методология исследования // Вестн. Финансового ун-та. Гуманитарные науки. 2018. № 4. С. 44–49. DOI: 10.26794/2226-7867-2018-8-4-44-49.
38. Ле Корбюзье. Архитектура XX века / пер. с фр. под ред. К. Т. Топуридзе. М.: Прогресс, 1977.
39. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. Качалова. М.: ПОСТУМ, 2015.
40. Урри Дж. Мобильности / пер. с англ. А. В. Лазарева. М.: Практис, 2012.
41. Makimoto T., Manners D. Digital Nomad. Chichester; NY: John Wiley & Sons, 1997.
42. Погребняк А. Рассеянность vs неуютность: о цифровой бездомности в связи с концепцией Шошаны Зубоф // Логос. 2024. Т. 34, № 6. С. 235–256. DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-235-256.
43. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / пер. с англ. Ш. А. Богиной и др. М.: Ладомир, 1999.
44. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой / пер. с англ. М.: ACT, 1997.

### Информация об авторе.

**Разова Елена Леонидовна** – кандидат философских наук (2004), доцент кафедры философии 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 29.09.2025; принята после рецензирования 06.10.2025; опубликована онлайн 22.12.2025.

### REFERENCES

1. Shchipulin, V.O. (2023), "Biopolitical Technologies of Power in the Digital Age", *Memoirs of Novgorod State Univ*, no. 3 (48), pp. 255–260. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).255-260.
2. Smirnov, S.A. (2023), "Virtual Reality as a Transformed Form", *Philosophy J.*, vol. 16, no. 1, pp. 21–38. DOI: 10.21146/2072-0726-2023-16-1-21-38.

3. Baudrillard, J. (1999), *Le système des objets*, Transl. by Zenkin, S., Rudomino, Moscow, RUS.
4. Braudel, F. (2007), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe–XVIIIe siècle. T. 1. Les structures du quotidien: le possible et l'impossible*, Ves' Mir, Moscow, RUS.
5. Zamchalova, I.Yu. (2023), "Artificial Intelligence: Risks and Perspectives for Culture", *Intellect. Innovation. Investments*, no. 5, pp. 102–110. DOI: 10.25198/2077-7175-2023-5-102.
6. Konstantinov, D.V. (2024), "Artificial Intelligence: is Anthropological Catastrophe Coming?", *Herald of Omsk Univ.*, vol. 29, no. 4, pp. 32–44. DOI: 10.24147/1812-3996.2024.4.32-44.
7. Gagarin, A.S. (2009), "Phenomenological topic: meaning-of-life space existentials of human life", *Nauch. ezhegodnik In-ta filosofii i prava Ural. otd-niya Ros. akad. nauk*, iss. 9, pp. 7–26.
8. Husserl, E. (2009), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Transl. by Mikhailov, A.V., Akademicheskii Proekt, Moscow, RUS.
9. Scheler, M. (1994), "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs", *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], Transl. by Denezhkin, A.V., Malinkin, A.N. and Fillipov, A.F., in Denezhkin, A.V. (ed.), Gnozis, Moscow, RUS, pp. 98–128.
10. Scheler, M. (1994), "Die Stellung des Menschen im Kosmos", *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], Transl. by Denezhkin, A.V., Malinkin, A.N. and Fillipov, A.F., in Denezhkin, A.V. (ed.), Gnozis, Moscow, RUS, pp. 129–193.
11. Heidegger, M. (1997), *Sein und Zeit*, Transl. by Bibikhin, V.V., Ad Marginem, Moscow, RUS.
12. Heidegger, M. (2020), "Building, Dwelling, Thinking", Transl. by A. Kolesnikova, *J. of Frontier Studies*, no. 1 (17), pp. 157–173. DOI: <https://doi.org/10.24411/2500-0225-2020-10011>.
13. Podoroga, V.A. (1993), *Metafizika landshafta. Kommunikativnye strategii v filosofskoi kul'ture XIX–XX vv.* [Metaphysics of Landscape. Communicative Strategies in the Philosophical Culture of the 19th–20th Centuries], Nauka, Moscow, RUS.
14. Mamardashvili, M.K. (1990), *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How I Understand Philosophy], Progress, Moscow, USSR.
15. Maslow, A.H. (2019), *Motivation and Personality*, 3rd ed., Transl., Piter, SPb., RUS.
16. Foucault, M. (1999), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Transl. by Naumov, V., in Borisova, I. (ed.), Ad Marginem, Moscow, RUS.
17. Merleau-Ponty, M. (1999), *Phénoménologie de la perception*, Transl. by Vdovina, I.S. and Fokin, S.L. (ed.), Yuventa, Nauka, SPb., RUS.
18. Polomoshnov, A.F. and Molokanov, A.A. (2023), "Postmodernist Revision of Traditional Corporeality", *Society: Philosophy, History, Culture*, no. 1, pp. 40–46. DOI: 10.24158/fik.2023.1.5.
19. Florenskii, P.A. (1993), "Organoprojection", *Russkii kosmizm: Antologiya filosofskoi mysli* [Russian Cosmism: An Anthology of Philosophical Thought], Pedagogika-Press, Moscow, RUS, pp. 149–162.
20. 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.
- 21 Foucault, M. (2021), *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*, Transl., Ad Marginem Press, Moscow, RUS.
22. Bourdieu, P. (2004), "La Distinction. Critique sociale du jugement", *Zapadnaya ekonomicheskaya sotsiologiia: Khrestomatiya sovremennoi klassiki* [Western Economic Sociology: A Reader of Modern Classics], comp. and sci. ed. by Radaev, V.V., Transl. by Dobryakova, M.S. et al., ROSSPEN, Moscow, RUS, pp. 537–565.
23. Chesnokova, L.V. (2023), ""Home as a "Third Skin": Local Privacy Practices"", *Herald of Omsk Univ.*, vol. 28, no. 4, pp. 71–76. DOI: 10.24147/1812-3996.2023.28(4).71-76.
24. Shorkin, A.D. (2024), "On the History of the Proliferation of Things", *Scientific Notes of V.I. Vernadsky Crimean Federal University. Philosophy. Political Science. Cultural studies*, vol. 10, special issue, pp. 154–166.

25. Heidegger, M. (1993), "Das Ding", *Sein und Zeit*, Transl. by Bibikhin, V.V., Respublika, Moscow, RUS, pp. 316–326.
26. Buber, M. (2024), *Ich und Du*, Transl. by Anvaer, A., AST, Moscow, RUS.
27. Harman, G. (2015), *The Quadruple Object*, Transl. by Morozov, A. and Myshkin, O., Gile Press, Perm, RUS.
28. Razava, E.L. (2023), "'The Problem of Defining the Concept of "Ethos". Philosophical Aspect'", *Review of Omsk State Pedagogical Univ. Humanitarian Research*, no. 3 (40), pp. 43–49. DOI: 10.36809/2309-9380-2023-40-43-49.
29. Ionesov, V.I. (2025), "Rexistentia as an Origin: Some Culturological Clarifications", *Culture and Arts Herald*, no. 1 (81), pp. 51–60.
30. Ionesov, V.I. (2024), "The Objective World in the Dialogue of Man and Thing: Some Culturological Clarifications", *Bulletin of Chelyabinsk State Univ.*, no. 4 (486), pp. 12–22. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-486-4-12-22.
31. Karsavin, L.P. (1992), *Religiozno-filosofskie sochineniya. T. 1* [Religious and Philosophical Works. Vol. 1], Renessans, Moscow, RUS.
32. Podoroga, V.A. (1995), *Vyrazhenie i smysl. Landshaftnye miry filosofii* [Expression and Meaning. Landscape Worlds of Philosophy], Ad Marginem, Moscow, RUS.
33. Bachelard, G. (2004), *La Poétique de l'espace*, Transl. by Kislov, N.V. et al., ROSSPEN, Moscow, RUS.
34. Jung, C.G. (2006), *Der Mensch und seine Symbole*, Transl. by Sinitina, I.N., Udovik, S.L. and Zelenskii, V.V., in Sinitina, S.N. (ed.), *Serebryanye niti*, Moscow, RUS.
35. Hall, E.T. (1979), *The Hidden Dimension*, Transl. by Rudnev, M.A., Progress, Moscow, RUS.
36. Alexander, C., Ishikawa, S. and Silverstein, M. (2014), *A Pattern Language: Towns, Buildings, Construction*, Transl. by Syrova, I., Studiya Artemiya Lebedeva, Moscow, RUS.
37. Motorina, L.E. (2018), "A Man as Anthropological Integrity: Methodology of Research", *Humanities and Social Sciences. Bulletin of the Financial Univ.*, no. 4, pp. 44–49. DOI: 10.26794/2226-7867-2018-8-4-44-49.
38. Le Corbusier (1977), *Vers une architecture*, Transl. by Topuridze, K., Progress, Moscow, USSR.
39. Baudrillard, J. (2015), *Simulacres et Simulation*, Transl. by Kachalov, A., POSTUM, Moscow, RUS.
40. Urry, J. (2012), *Mobilities*, Transl. by Lazarev, A.V., Praksis, Moscow, RUS.
41. Makimoto, T. and Manners, D. (1997), *Digital Nomad*, John Wiley & Sons, Chichester, NY, USA.
42. Pogrebnyak, A. (2024), "Distraction vs Cosiness: on the digital homelessness in relation to the concept of Shoshana Zuboff", *Logos*, vol. 34, no. 6, pp. 235–256. DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-235-254.
43. Eliade, M. (1999), *Patterns in Comparative Religion*, Transl. by Bogina, Sh.A. et al., Ladomir, Moscow, RUS.
44. Campbell, J. (1997), *The Hero with a Thousand Faces*, Transl., AST, Moscow, RUS.

### Information about the author.

**Alena L. Razava** – Can. Sci. (Philosophy, 2004), Associate Professor at the Department of Philosophy, 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 29.09.2025; adopted after review 06.10.2025; published online 22.12.2025.*