

*Ю. М. Резник\**

## МЕСТОБЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК ПРЕДМЕТ ГЕОФИЛОСОФИИ (КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

В статье рассматриваются проблемы геофилософии сквозь призму местобытия человека. Человек является местоблюстителем своего бытия. А место определяет характер и направленность его бытия. Он призван заботиться о месте, сохраняя и приумножая скрытый в нём потенциал. И так же, через место он приобщается к бытию, образуя вместе с ним единство (местобытие). Автор с позиций концептуального анализа рассматривает сущность, планы и структуру местобытия человека.

При этом местобытие анализируется как естественная («органическая») и исторически обусловленная «территория бытия» человека, система мест, образующая уникальный культурно-природный и психосоциальный ландшафт («местность») и направляемая планом бытия, который дифференцируется в зависимости от специфики культуры на несколько вариантов (имманенцию, трансценденцию или их комбинацию).

По мнению автора, в процессе проектирования человек корректирует тот или иной план местобытия (имманенцию, трансценденцию и пр.), реализуя его в системе мест («местности»), а также в конкретных обстоятельствах пространства и времени. Именно так, используя доступные ему средства проектирования (описания, локации и пр.), он становится человеком места («местным жителем»).

**Ключевые слова:** геофилософия, концептуальный анализ, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, евразийство, человек, бытие, культура, место, местобытие, местность, имманенция, экзистенция, концепты, трансценденция, идеократия, экология, описание, локация, единство, онтопроектирование.

---

\* Резник Юрий Михайлович, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва); reznik-um@mail.ru.

Reznik Yu. M.  
HUMAN LOCALITY AS A SUBJECT OF GEOPHILOSOPHY  
(CONCEPTUAL ANALYSIS)

The article discusses the problems of geophilosophy through the prism of human locality. Man is the *locum tenens* of his being. And the place determines the nature and direction of his being. He is called to take care of the place, preserving and multiplying the potential hidden in it. And in the same way, through a place, he joins being, forming together with him a unity (locality). The author considers the essence, plans and structure of a person's place of existence from the standpoint of conceptual analysis.

At the same time, locality is analyzed as a natural («organic») and historically conditioned «territory of being» of a person, a system of places forming a unique cultural, natural and psychosocial landscape («terrain») and guided by the plan of being, which is differentiated depending on the specifics of culture into several variants (immanence, transcendence or a combination thereof).

According to the author, in the process of designing, a person corrects one or another plan of locality (immanence, transcendence, etc.), implementing it in a system of places («localities»), as well as in specific circumstances of space and time. This is how, using the design tools available to him (descriptions, locations, etc.), he becomes a person of the place («local resident»).

**Keywords:** geophilosophy, conceptual analysis, J. Deleuze, F. Guattari, Eurasianism, man, being, culture, place, location, locality, immanence, existence, concepts, transcendence, ideocracy, ecology, description, location, unity, ontodesign.

*Предисловие.* Цель моего исследования — геофилософский анализ бытия человека как культурно освоенной и природно опосредованной системы мест. Основная задача исследования: определение области изучения геофилософии, в т. ч. планов местобытия, которые становятся предметом не только концептуального анализа в философии, но и проектирования. Еще одной задачей является концептуальная критика версии геофилософии и идеи плана местобытия, предложенных Ж. Делёзом и Ф. Гваттари.

Метод исследования — концептуальный анализ местобытия человека и особенностей его проектирования. Я буду использовать ту разновидность метода, которую предложил Дж. Колман. Такой анализ ориентирует исследователя на раскрытие «наиболее характерных черт понятия, а именно тех, что наиболее отчётливо проявляются при объяснении вещи, и имеют лингвистическую форму понятия «чего-то» [the concept of]» (цит. по: [9, 308–309]). Он включает в себя несколько процедур, встроенных в методологию<sup>\*</sup>: (1) анатомирование и уточнение смысла понятий (вычленение их существенных элементов — характеристик и свойств; (2) реконструкция понятий (перестановка этих элементов и их расположение в логически стройном виде); (3) конструирование (переопределение понятия, т. е. определение его на других, более чётких основаниях и в соответствие с другой логикой) (см.: [2, 3]).

---

\* Приведу близкое мне понимание методологии. «... Методология концептуального анализа основывается на триедином различении между соотносимыми с языком предметами (референтами), терминами и значениями. Референты — это прототипы слов в реальном мире, эмпирические сущности, обозначаемые словами. Термины указывают на понятия или идеи, с помощью которых постигается действительность. Значения — мысленное содержание, утверждаемое с помощью терминов или слов» [2, 4].

*Геофилософия и геософия человека: предметная область.* Человек живёт в мире вещей и событий. А ещё он мыслит оттуда, где он в данный момент находится, как бы выглядывая из своего места в мир. Геофилософия (геософия) появляется вначале как попытка изменить оптику бытия человека с исторической перспективы на географическую (пространственную), а уже потом как «теория среды», в которой соединяются обе перспективы.

Я не буду здесь анализировать эволюцию геософии<sup>\*</sup>. Отмечу лишь, что она прочно вошла в философские анналы, в т. ч. и в русскую философию, включая космизм и евразийство<sup>\*\*</sup>. Как известно, геософия для евразийцев — ключевой термин. Так, один из основателей классического евразийства П. Н. Савицкий обозначал им «синтез географических и исторических знаний» [10, 286]. Философ вводит понятие «месторазвитие» для характеристики процесса, связывающего культурно-историческую среду с географической обстановкой. Таким месторазвитием для России он и его соратники считали Евразию, включая территорию бывшего СССР и Монголии. А его последователь Л. Н. Гумилев подчёркивал роль «вещающего ландшафта» в развитии общества и цивилизации.

Однако сам термин «геофилософия» обосновали не так давно Ж. Делёз и Ф. Гваттари для характеристики имманентного бытия, основанной на соотношении территории и Земли<sup>\*\*\*</sup>. Во-первых, они предложили интерпретацию

---

\* Истоки геософии уходят в глубокую древность. Так, например, в конфуцианстве каждой добродетели человека соответствовала свой природная стихия: Жень (милосердию и человеколюбию) — Дерево, И (справедливости и долга) — Металл, Ли (обычаю и ритуалу) — Огонь, Чжи (знанию и мудрости) — Вода, Синь (добросовестности) — Земля. В понятии «Вэнь» эти качества и стихии проявляются в синтезе природы и культуры (воспитанности). А понятием «Датун» обозначалась единение и полная гармония. Свою геософию предложил даосизм. Учение о Дао (пути вещей и того, что движет миром) и Дэ (способа правильного распоряжения жизненной силой, энергией) стало краеугольным камнем всей китайской философии.

\*\* Геофилософские идеи высказывали многие русские философы, отмечая, что Россия есть уникальный культурно-географический регион. Это — факт географии, который проходит через всю историю России и определяет её дальнейшее движение (П. Я. Чаадаев), история России есть непрерывный опыт колонизации, т. е. освоения новых территорий (В. О. Ключевский), географические факторы, в т. ч. её положение на Земле и необъятные пространства, являются во многом определяющими в судьбе России (Н. А. Бердяев), «история России есть история преодоления географии России» (И. Л. Солоневич). Мыслители также указывают на тяжелые природно-климатические условия цивилизационного развития страны: суровая природа России есть «бремя нашей земли» (И. Ильин), русский народ жестоко обделён природой (И. Л. Солоневич), Россия — это «выстуженный северо-восток» (М. Волошин). Более детальное описание высказываний русских мыслителей приводится в книге: *Олейников О. В. Природный фактор бытия российского социума.* — М.: ИФ РАН, 2003. — 258 с.

\*\*\* Считается, что термин «геософия» ввёл Дж. К. Райт в 1947 г., хотя двумя десятилетиями ранее его уже использовали евразийцы. А термин «геофилософия» предложили французские философы Ж. Делёз и Ф. Гваттари в работе «Что такое философия?». Именно на последнюю работу я и буду опираться далее. Следует также отметить, что геофилософия привнесла в понятийный аппарат философских исследований ряд новых понятий: «культурный круг», «культурно-исторический тип» (Н. Я. Данилевский), «геополитика», «жизненное пространство» (Р. Челлен), «месторазвитие», «культурно-географический

геофилософии как мысли о бытии, рассматриваемом в его связанности с Землей, что предполагает мысленное единство всех сторон бытия человека — географического, биологического, психологического, социального и т. д. Во-вторых, в рамках предметной области геофилософии Ж. Делёз и Ф. Гваттари пытаются переосмыслить понятие истории и обосновать термины «случайность», «среда» и «становление».

И геофилософия в понимании Ж. Делёза и Ф. Гваттари претендует на статус новой метафизики. Не случайно они подчёркивали: «Философия — это геофилософия». Она стремится преодолеть противопоставление субъекта и объекта и осмыслить соотношение территории и земли. Одна из её задач — показать зависимость знания человека о мире от его местоположения («Земли», «территории»). Дело в том, что в каждом месте ему открываются разные коридоры бытийных возможностей и разные когнитивные перспективы («горизонты»). Так возникали в прошлом многие философские течения, апеллировавшие к «почве» (природе и культуре), в т. ч. западничество и славянофильство, ориентализм и окцидентализм. Другой же задачей геофилософии у Ж. Делёза и Ф. Гваттари выступает осмысление процессов де(ре)территориализации мышления, при котором последнее становится творческой силой, соответствующей виртуальной мощи всей Земли.

Но кроме варианта геофилософии, основой которой выступает пространственная модель имманенции, предложенного Ж. Делёза и Гваттари, существуют и другие концепции. Об том пишут отечественные авторы (см., например: [6; 7; 8]). Так, один из авторов подчеркивает: «Геофилософия исходит из единства культурного и природного ландшафтов, которые понимаются в народной культуре как живое существо, а не промышленное сырьё» [8, 383]. Действительно, Земля — это живой организм, о котором надо заботиться как о родном существе. Но далеко не все люди это осознают.

Но мне представляется, что геофилософия — это также взгляд на бытие, в т. ч. историю, с позиций географии, а также философско-историческое прочтение самой географии. Тем самым она стремится раскрыть и по возможности разрешить противоречия между природой и культурой, «миром-как-природой» и «миром-как-историей». Со временем становится очевидным, что географические и природные факторы влияют на бытие человека и развитие цивилизаций не в меньшей мере, чем экономические, производственные или технологические.

Таким образом, предмет геофилософии — целостность Земли как живого организма и местобытия человека, рассматриваемого во взаимосвязи с географическим ландшафтом, биосферой и социокультурными условиями. Далее я буду рассматривать её как инструмент концептуального анализа бытия человека, взятого в единстве с мыслью (мысле-бытия) и рассматриваемого в неразделимости его граней — природы, истории и культуры.

*Исходные предпосылки исследования: «место», «местность» и «место-бытие» (анатомирование понятий).* Уточню для начала значение некоторых понятий («бытие», «местобытие», «место», «местность», «локал» и др.). При-

---

ландшафт» (П. Савицкий), «экзистенциальная территория», «территориальное поведение», «география ума», «становление» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари) и др.

веду одно из определений бытия. «Бытием является отношение между двумя сущими, одно из которых — человек, понимаемый в качестве переживающий мир инстанции, или субъективности, обладающей свойствами уникального, свободного и рационально обусловленного в осуществлении своей воли актора. Другое сущее — переживаемый человеком мир, выступающий в качестве инстанции аффицирования переживаний, или объективности, обладающей свойствами типичного, детерминированного и рационально обусловленного неизменным положением дел актора» [5, 12–13].

Однако, я бы не стал сводить понятие бытия к рефлексивным отношениям между двумя сущими — субъектом и объектом. Как подчёркивают Ж. Делёз и Ф. Гваттари, «понятия субъекта и объекта не позволяют подойти вплотную к существу мысли... Мысль осуществляется скорее через соотношение территории и земли» [4, 110]. Очевидно, что у всякой мысли должна быть почва — природная и культурная (культурно-природный ландшафт). Поэтому и само бытие является как раз той самой «почвой» человека, которая, охватывая универсум всего сущего, остаётся безразличной к нему или, напротив, «любящей» и принимающей его. Последнее зависит от того, удастся ли человеку достичь гармонии со своим окружением и проявить реальную заботу о бытии.

Бытие объемлет, по Лейбницу, все возможные миры, лишь один из которых является нашим, действительным и собственно человеческим миром, локализованным в земном пространстве. А объемлющее у Канта есть бытие само по себе (*das Ding an sich* — «вещь сама по себе»). Оно не расколото на субъект и объект, оставаясь изначально единым. Такой же единой выступает и Земля. Она объемлет бытие человека, предоставляя ему место и возможности для самоосуществления. Поэтому Земля есть живое воплощение бытия. Это — дом бытия человека и всего живого сущего. Не случайно древнегреческие философы олицетворяли бытие именно с ней, вкладывая в её понимание этико-экологические смыслы.

Да, человек стремится преобразовать, «очеловечить» бытие, наделить его своими человеческими свойствами, субъективизировать. Ведь, по М. Хайдеггеру, бытие «присутствиеразмерно». Оно есть бытие того сущего, которое есть «бытие-здесь-и-сейчас» (актуальное бытие) и в то же самое время выступает как «бытие-впереди-самого-себя» (возможное бытие). Но каким бы не было бытие, если оно есть «здесь-и-сейчас», то, значит оно имеет место. А через место можно постичь весь мир, в т. ч. и самого человека. И философы, по мнению немецкого мыслителя, занимаясь познанием бытия, должны стать его местоблюстителями.

Следовательно, я утверждаю, что бытие объемлет мир человека, но безразлично к нему (как и к любому другому сущему), если он не отвечает на его запросы и не проявляет заботу о нём. Чтобы понять бытие самого человека, необходимо рассматривать его в комплексе с местом или средой существования, через которые мы и сталкиваемся с бездной вселенского бытия. Однако последнее лишь проглядывает в них, а не являет себя целиком. Место открывает человеку коридор бытийных возможностей благодаря его нахождению на Земле, но оно не способно заменить ему всеобъемлющее бытие, которое простирается в бесконечный Космос.

Быть — это значит для человека иметь место на Земле, находиться в нём или рядом с ним. Только у него есть место, с которым он связан рефлексивным образом и посредством культуры. Никто из других видов живого существа не обладает способностью идентифицировать себя местом и становиться с ним одним целым. Поэтому для понимания человеческого бытия, локализованного в земном пространстве, я предлагаю уточнить содержание понятий «место», «местность», «местобытие», «локал» и «локация».

Как известно, понятие «место» введено в философский оборот ещё Аристотелем в его «Метафизике» [1, 296]. Место указывает на то, «где» совершается действие или претерпевание. То есть это — «где» бытия, т. е. бытия конкретного существа, в т. ч. человека, локализованного в пространстве Земли. Как считал сам Аристотель, у каждого места имеются свои «границы», «вверх», «низ», «середина» и т. д. Из этого следует, что человек, соотносясь с географическими координатами, каждый раз находится лишь в одном месте, если под ним иметь в виду точку в пространстве, тогда как вся его жизнь совершается в разных местах, выступая попеременно то как «бытие-здесь», то как «бытие-там». И только через конкретное место («здесь» или «там») мы узнаём о бытии этого человека.

Под местностью же я буду понимать не столько пространство на поверхности земли, сложившееся в отдельном регионе (районе или крае), сколько совокупность, систему мест, которые занимают его жители. Поэтому сущностная специфика местности определяется, прежде всего, тем, какие места имеются у людей, как они ими распоряжаются, задействуя традиции, ритуалы и обряды, и, наконец, как их презентуют людям из других регионов. Презентация жителями своей местности — это то, что можно демонстрировать посторонним лицам. Знакомство с местностью ещё не означает постижение глубинных пружин её бытия. Поэтому в каждой местности имеются свои тайны и нечто латентное, умалчиваемое (непроговариваемое), т. е. то, о чём не принято рассказывать первому встречному.

Локал на английском языке означает местный, городской, тамошний или здешний. Этим словом обычно называют человека, который предпочитает постоянное место (места) своего присутствия. Одним словом, это — человек, который породнился с местностью, укоренился в её культуру и постиг тайны. Тем самым он стал местным жителем и открыл для себя латентные возможности данной местности. Локал используется также в значении «туземец». Далее я буду применять вместо термина «локал» термин «местный человек».

Кроме того, каждое место имеет свою локацию (от лат. *locatio*, — размещение, положение), которая обозначает координаты человека на местности, а также методы их определения. Для любого путешественника очевидно, что для того, чтобы лучше сориентироваться на местности, необходимо обращаться к местным жителям. Тех же из них, кто постиг в совершенстве искусство локации и стал настоящим знатоком местности, обычно называют «проводниками». Последние нужны не только в удалённых регионах с труднодоступными массивами леса или гор, но и в крупных городах (мегаполисах). Быть местным в городе гораздо сложнее, чем в сельской глубинке. Здесь человеку, чтобы не сбиться с курса, потребуются специальные программы навигации,

помогающие ему правильно определить местоположение, скорость и ориентацию движения.

В отличие же от единичного места, в котором находится человек в данный момент, местобытие в целом протекает одновременно в разных точках, в которых разворачивается его деятельность. Если предположить, что бытие стремится к целостности, то собственно человеческое измерение в нём фрагментируется посредством мест, имеющих различные измерения и описания (свои географию, психографию, социологию и пр.). В известной степени бытие человека регионально, представляя собой множество «островков» («регионов»), связанных воедино освоенной им культурой. И только местобытие позволяет соединить это множество воедино.

Поэтому местобытие — это выхваченная из бездны бытия «территория человека», на которой благодаря связанности и сопряженности мест складывается уникальный культурно-географический ландшафт, освоенный им в ходе устройства своего бытия. Об этом писал в своё время ещё один основатель евразийской геософии Н. С. Трубецкой: «предметом исследования может стать соединение личности с её физическим окружением» [3, 96]. Но необходимо расширить понятийные рамки местобытия человека, дополнив физическое окружение социальным, техническим, ментальным и иными факторами. Ведь ориентация на местности не ограничивается только геолокацией или навигацией. Нужны также биолокация, социолокация, психолокация и пр.

Следовательно, местобытие является результатом освоения (а не просто присвоения) человеком мест своего существования посредством различных описаний («графий») и локаций. Оно дано ему изначально, как только он появляется на свет божий, и предполагает перманентное движение «от места к человеку», т. е. проецирует на его индивидуальное существование обстоятельства места и времени. Поэтому в нём субъектность человека «вторична», а его субъективность придаёт местобытию уникальность. Однако бывают ситуации, когда человек, проявляя субъектность, пытается подчинить себе место или приспособить его к своим нуждам. Тогда он вступает в конфликт с ним, нарушая баланс, сложившийся внутри всего местобытия.

Таким образом, местобытие есть способ связанности или сращенности человека и места при помощи плана бытия и различных средств (описаний и локаций). Бытие «проскальзывает» или «просачивается» к человеку через место (или систему мест), с которым он идентифицируется, наполняя смыслами образ своего места (топос). Последний раскрывается в описаниях места (географию, биографию, историографию и т. д.) и соответствующих локациях. Ещё раз подчёркиваю, он (человек) есть для бытия, а бытие есть для него постольку, поскольку у него имеется место (места). Поэтому ошибочно сводить местобытие к отношениям субъекта и объекта. Ведь место не является для человека объектом. С ним возможно установить лишь паритетные отношения.

Место человека — это «окно» в бытие. Посредством него он соприкасается с бытием и отвечает на его вызовы. Другими словами, чтобы быть человеком, надо иметь место (места) в бытии. А последнее склонно скорее поглощать человека, оставаясь «нейтральным» и даже безразличным к нему. И у него остаётся

единственная возможность «проникнуть» в бытие — обустроить своё место, проявить заботу о нём. Так, через место он сможет «встретиться» с бытием.

Таким образом, бытие объёмлет человека, а место «вмещает» его, открывая ему доступ ко всему бытию и новым бытийным возможностям. И человек устанавливает связь с местом, чтобы «породниться» с бытием, стать местоблюстителем и осуществить себя в качестве местного жителя, которому открываются латентные слои местности.

Но что же позволяет ему реализовать связь с местом наилучшим для себя и него образом? И насколько органичной она может быть такая связь?

*Имманенция и трансценденция как планы местобития человека (реконструкция понятий).* Вступая во взрослую жизнь, человек не только приобретает систему мест, но и принимает вместе с культуры и моделью цивилизации их план, который помогает ему заниматься обустройством своего бытия. Поэтому план бытия культурно детерминирован и достаётся ему уже в готовом виде. Конечно, он может его рефлексировать и корректировать, преобразуя в собственный проект. Но только, заботясь о месте, он перестаёт быть «заложником» и становится местоблюстителем.

Следовательно, план местобития — это культурно заданный способ организации места (системы мест) и совокупность средств его обеспечения, которые человек принимает в двух вариантах: либо как рефлексивную часть образа актуального места (топос), либо как образ желаемого для него будущего состояния места (проект). Он представляется человеку в виде рефлексивного образа исторически сложившейся конфигурации мест и набора типичных для данной местности описаний и локаций, которые в своей совокупности соответствуют логике культуры и складываются в той или иной цивилизации, стране или регионе.

Следовательно, план местобития в отличие от его проекта есть нечто объективное, т. е. независимое от сознания человека. Он формируется культурой данной страны или группы стран (цивилизацией). Проект же позволяет человеку, с одной стороны, сбалансировать своё местобитие и внести в него субъективность, а с другой, преодолеть инерцию самого места, которое подобно водовороту втягивает в себя человеческую энергию, заставляя её «работать» на себя. Ведь подчиняясь полностью месту, человек перестаёт быть тем, кем он есть, и растворяется в нём целиком.

Анализируя идеи Ж. Делёза и Ф. Гваттари, я пришёл к выводу, что в их трудах обоснована лишь одна из моделей местобития — пространственная имманенция. Но мне представляется, что в геофилософии имеются и другие, в т. ч. неимманентные модели, которыми руководствуются люди в своей повседневной жизни (например, трансценденция). Причём последние делают это посредством «фигур духа», трансцендентных смыслов (трансценденция) и пр. При этом можно предположить, что, с точки зрения Делёза и Гваттари, человек западной цивилизации имеет дело с планом имманенции, тогда как представители незападных (прежде всего, восточных) цивилизаций склонны принимать план трансценденции.

*План имманенции местобития человека.* Начну с анализа плана Ж. Делёза и Ф. Гваттари, который требует, с моей точки зрения, критического переос-

мысления. Имманенцию можно рассматривать как способ пребывания внутри места, но на самом его «краю» (на обочине). Смещение центра местобытия объясняется тем, что человек проявляет собственническое и потребительское отношение к месту. Другими словами, он стремится уподобить его себе, сделать буквально «своим», присвоить, или попытаться превратить его в кладовую своих желаний. Поэтому имманенция — это «внешнее» пребывание человека (пребывание на обочине места, а не в его центре), в котором на поверхности лежат гедонистические устремления. Здесь его подводят самонадеянность и убежденность в том, что место, действительно, принадлежит ему, либо по праву рождения, либо по факту присвоения.

Однако пребывать рядом с местом, рассматривая его как собственность и используя в своих корыстных интересах, — ещё не означает быть с ним в органическом единстве. Как правило, такое пребывание является формальным по сути, хотя и небезопасным по форме, и чаще всего носит конфликтный характер. Ведь место может «отторгнуть» человека или «поглотить» его, игнорируя сам факт его рядоположенности с ним и «выскальзывая» всякий раз из его хозяйских объятий. Ещё раз подчёркиваю, оно открывается лишь тому, кто проявляет о нём реальную заботу. А тот, кто ничего не предпринимает и предпочитает заботиться о себе, продолжает пребывать на обочине места и уже не может надеяться на открытость или расположенность бытия.

Полагаю, что план имманентного местобытия человека можно постичь в его экзистенции как непосредственной данности сознанию бытия-в-мире. Как известно, М. Хайдеггер рассматривал экзистенцию как сущностную характеристику присутствия или вот-бытия человека. Но быть тем или этим сущим, чем/кем ты уже являешься (или можешь стать) ещё не означает иметь место, вращаться с ним (и в нём) на одной орбите бытия.

Чтобы быть, надо лично присутствовать в бытии и находиться в нужном месте. Поэтому присутствия без места не бывает. Мы всегда присутствуем там, где мы есть в данный момент времени, т. е. в ситуации «здесь-и-сейчас», в которой «здесь» указывает на место, а «сейчас» — на время присутствия. Ведь, находясь в присутствии, человек наполняет его своими личностными смыслами, преобразуя географию места в свою биографию. Так, экзистенция ищет и не всегда находит свой путь к обретению человеком места.

Посредством же концептов человек превращает своё местобытие в «машину желаний», стремясь подчинить место своим гедонистическим наклонностям. Наверное, для этого ему и нужны «инженеры желания», которые помогают связать его желания с реальностью. Опасность же такого «сотрудничества» заключается в том, концепты могут вводить людей в состояние иллюзорности, подчиняя их места вымышленным образам и замещая подлинными интересами суррогатными потребностями.

Следовательно, в ходе эволюции плана имманенции концептосфера как «территория смыслов», призванная заместить собой естественную территорию (географический регион) соотносится с экзистенцией. Поэтому последнюю пока не стоит сбрасывать со счетов и выводить за рамки плана имманенции. Она ещё остаётся движущей силой местобытия многих людей.

Но мир не стоит на месте. Если в прежнюю эпоху человек, располагая экзистенциалами (среди которых М. Хайдеггер, как известно, выделял «бытие-в-мире», «заботу», «заброшенность», «находимость», «страх», «настроение» и др.), стремился к превращению своего места в экзистенциальное поле, то теперь он чаще пребывает в поле концептов, оперируя отвлеченными смыслами, искажающими зачастую понимание реальности. При помощи типических средств плана имманенции (описаний и локаций) он пытается выстроить вокруг каждого места пространство из концептов, т. е. построить новое место, существующее лишь в его собственном воображении, и тем самым стать концептуальной фигурой, а не местным жителем.

А как же быть с экзистенцией? Неужели она утратила своё влияние на план имманенции современного западного человека? Конечно же, нет. Она по-прежнему продолжает своё шествие по миру. Но теперь ей приходится делить сферу влияния с концептосферой. Возможно, нынешний человек не столь озабочен своей аутентичностью и самоактуализацией, как прежде. Пребывая в мире иллюзий, он уже не так одинок, а его гедонистические устремления находят новую, виртуальную нишу для реализации. А значит общество потребления не исчезает, а переходит на иной уровень развития, характерными чертами которого выступают цифровизация и виртуализация. К примеру, место может переместиться в виртуальное пространство, для обслуживания которого достаточно смартфона или иного гаджета, который заменяет человеку обычные средства локации. Ему не надо тратить силы на описания характеристик места, в т. ч. физиографию, психографию, социографию и пр.

Следовательно, экзистенция и концептосфера сосуществуют друг с другом на данном этапе развития западной цивилизации. Они встроены в имманенцию как взаимодополняющие варианты плана местобытия, соответствующие переходу западных стран от модерна к постмодерну. При этом экзистенция задает вектор «движения от человека к месту», наполняя это место уникальным личностным содержанием и превращая его в продолжение (филиал) своей самости («место-для-себя»). А концептосфера создаёт для него недостающие в жизни виртуальные места, преобразующие местобытие в воображаемый мир («как-бы-место»).

Если экзистенция есть экспансия человеческого (субъективно-личностного) в местобытии и стремление преодолеть границы места, подчинить его себе, то концепты влияют на него опосредованно, подменяя действительность смыслами желаемого. Сама же включённость человека в местобытие в обоих случаях остаётся формальной, так как его связь с местом оказывается проблематичной и сосредоточена на самом человеке, его самости или опутана иллюзорными представлениями. Быть самим собой (аутентичным) или быть иным, существующим лишь в собственном воображении, вовсе не означает стать органичным своему месту.

В целом же как экзистенция (конфигурация экзистенциалов — самоопределение, забота, смысл жизни, одиночество, страх смерти и пр.), так и концептосфера (конфигурация концептов — замещающих смыслов и образов-желаний), как бы они не влияли на местобытие человека, не являются определяющими. Претензии же человека стать «хозяином» своего места, подчинить его своим

экзистенциальным и гедонистическим интересам не обоснованны и не находят подтверждения в реальности.

Чаще всего мы анализируем экзистенцию и концептосферу в контексте всей имманенции, т. е. в ситуации «внешне-посюстороннего» пребывания человека в тех или иных обстоятельствах места (т. е. пребывания с местом, рядом с ним, но не в нём самом). Одним словом, чтобы «привязать» человека к месту, одной экзистенции или концептосферы недостаточно. Нужны другие «приводные» ремни.

В плане имманенции Земля перестаёт быть подлинной «территорией жизни» для людей. Последние пытаются её превратить в объект беспощадной эксплуатации, опустошая недра и загрязняя окружающую среду. Место же, данное ему Землей, подменяется, с одной стороны, «экзистенциальной территорией», удовлетворяющей личные и собственнические амбиции человека, а с другой «территорией смыслов» как образов-желаний и вымыслов, выдающих себя за нечто настоящее.

Различие между экзистенциальной и концептной версиями плана имманенции состоит в том, что первая апеллирует к эгоистическим интересам индивидуума, его стремлению к аутентичности и индивидуальной свободе, а вторая превращает его в «машину желаний», погруженную в мир иллюзий. Причём в обеих версиях признаётся, что месту может быть отведена лишь подчинённая роль или его можно просто заменить.

В социально-историческом контексте план имманенции местобытия человека соответствует обществу потребления, взращенного за последние сто лет западной цивилизацией. В нём гедонизм, кроме стремления к обычным плотским удовольствиям, приобрёл новые, психогенные и даже психоделические формы. Он породил индустрию виртуального досуга, которая втягивает людей в мир иллюзий, заменяющих им естественные желания, эмоции и погружающих в состояния транса.

Таким образом, план имманенции (как «внешнего», формально-посюстороннего местопребывания) есть способ присвоения или смещения места, а не его освоения. Он символизирует собой разорванную и неорганичную связь человека с местом. Да, этот план открывает экзистенции и концептосфере «врата» в бытие человека, что позволяет философу «заглядывать» в его присутствие. Но это присутствие поверхностно и ситуативно. В нём человек соотносится с местом чаще всего как с объектом (экзистенциальным или иллюзорным), а не «породняется» с ним навсегда. Поэтому место отторгает любые попытки присвоить его, превратить в собственность или иллюзорный объект. А, следовательно, связь с ним оказывается слабой или разорванной.

В общем различие между экзистенциальной версией имманентного проектирования, тяготеющей к «присвоению» места и уподобления его человеческой субъективности, и концептной версией, пытающейся преодолеть время и историю в поисках возможных миров («новой земли», страны, цивилизации) и ради удовлетворения несуществующих желаний, нельзя назвать принципиальными. В первом случае речь идёт о культивировании стремления индивидуума превратить место в собственную вотчину, а во втором — о преобразовании места в «территорию несбыточных желаний».

*План трансценденции местобития.* В свою очередь трансценденция (как «пребывание за пределами» места и устремлённость к запредельному миру посредством «фигур духа», иных трансцендентных смыслов) характеризует второй план местобития современного человека. Она есть не всегда осознанная человеком опосредованность места культурой и другими надличностными факторами. В отличие от имманенции — это «внешняя» и потусторонняя связь. В ней также невозможно пребывание в самом месте или в его центре. Это — скорее пребывание над ним, нахождение в чём-то более возвышенном, чем оно само. Реальное место здесь подменяется не столько воображаемым, сколько назначенным свыше и трансцендентным.

С этой точки зрения, человека, помимо прочего, следует рассматривать как существо непрерывно трансцендирующее, т. е. выходящее за пределы своего сознания в поисках высших смыслов бытия. Его место всегда трансцендентно опосредовано. Это то, благодаря чему человек оказывается не только «встроенным» в культуру своего края или страны, но и восходящим посредством трансцендентных смыслов к абсолюту (или запредельному).

В какой-то мере трансценденция открывает новые горизонты в постижении человеком своего местобития. Она содержит в себе элементы тайны и сакральности. В ней местобитие является во многом его священным пристанищем, местом присутствия абсолюта или мирового духа. Личное же присутствие человека здесь не так уж и важно, поскольку он выступает лишь посредником между местом и миром запредельного.

Вместе с тем план трансценденции характеризует более устойчивую, чем имманенция (с её экзистенциально окрашенном или концептуально выраженных началами), связь с местом. Согласно этому плану человек не является собственником или автором своего места. В лучшем случае он — его хранитель. Место же, обладая идеей или сакральностью, трансцендентно. Трансцендировать своё местобитие означает для человека подчинять место, а тем самым и своё собственное существование, «высшим» смыслам. Но здесь скрыта другая опасность — возможность раствориться в месте, оказаться заложником таящихся в нём трансцендентных сил.

Местобитие человека в плане трансценденции выступает двояким образом: как мир идей, властвующих над человеком и подчиняющих себе его место (идеократия в понимании классических евразийцев), и мир божественного, локализованного в конкретном месте (теократия). Поэтому место понимается здесь как присутствие в каком-либо теле высокой идеи или божественного, т. е. как нечто потустороннее. Оно же, проходя через трансцендентные фильтры, либо уподобляется бытию идеи, либо становится проекцией божественного плана.

Таким образом, трансценденция, как и имманенция, не может быть в полной мере органической связью человека и места, выступая преимущественно как фактор потустороннего существования. В этом смысле быть блюстителем места означает подчиняться его сакральной или идеократической логике трансцендирования. Такое место выступает скорее сакральным пристанищем человека или убежищем властвующих над ним идей. Для верующего человека им становится храм господний, а для носителя высокой идеи — идеальный мир, в котором, как считается, сбудутся все его мечты.

В европоцентристской философии признаётся, что план трансценденции присущ местобытию западного, прежде всего, восточного, человека. Якобы ему не дано пережить местобытие как присутствие в мире посредством экзистенции или концептосферы. Поэтому место не принадлежит ему в трансценденции, а дано свыше. Человек подчиняет свою жизнь служению высоким идеям или иным трансцендентным смыслам. Однако это не так. Опыт России, Китая и других быстро развивающихся стран Юго-Восточной Азии показывает, что возможны и другие, «смешанные» или «гибридные» планы местобытия человека.

Итак, современный человек в своём местобытии руководствуется одним из планов — либо экзистенциально окрашенной (посредством экзистенциалов) или концептуально выраженной (при помощи концептов) имманенцией, либо сакральной по характеру (посредством «фигур духа», божественного) или идеократической по форме (при помощи властвующих идей) трансценденцией. Они предлагают соответственно два разных и противоположных по сути способа неорганической, «внешней» связи с человеком и местом — «посюстороннее» местопребывание, пребывание рядом с местом или взамен него (имманенция) и «потустороннее» местопребывание, пребывание над местом (трансценденция).

*Возможен ли альтернативный план местобытия?* Могу с уверенностью предположить, что в большинстве стран мира сложились «смешанные» или комбинированные планы местобытия. Очевидно, что дилемма «имманенция — трансценденция» не может служить единственным основанием для построения планов местобытия современного человека. И, чтобы раскрыть все свои бытийные возможности, человеку необходимо органически соединиться с местом (регионом бытия или средой непосредственного существования), т. е. выйти на качественно иной уровень местобытия — стать с местом единым. В нём не только место человекомерно, но и человек органичен своему месту или месторазмерен.

Поэтому возможен и «третий» путь к построению плана местобытия как «внутреннего» и органичного пребывания в месте — например, экология или экологизация местобытия, преодолевающая ограничения имманенции и трансценденции, т. е. издержки формального пребывания с местом или «растворения» в его трансцендентно-идеократических смыслах. При этом геософия позволяет увидеть бытие человека местоцентричным, а экософия помогает ему установить сбалансированные отношения с местом и, прежде всего, с природным окружением. Так, геософия местобытия человека дополняется его экософией. Но это уже тема отдельного исследования.

Планы местобытия человека испытывают на себе не только влияние культурно-географического ландшафта, но и воздействие общественно-политических систем. В мире существует не так уж и много стран, в которых сложились «чистые» формы плана местобытия (пример — идеократическая трансценденция в КНДР). В большинстве же других формируются смешанные или «гибридные» варианты.

Так, в Китае в 1980-х гг. начался переход к новой модели развития, в которую при сохранении политической системы постепенно включались отдельные

элементы капитализма (рыночная экономика, частная собственность, конкуренция и пр.). В результате уже в наше время идеократическая трансценденция местобития китайского человека трансформировалась в идеократическую имманенцию, т. е. в «двухэтажную» конструкцию, соединяющую идеократическую трансценденцию «сверху» (идеи «социализма с китайской спецификой») и экзистенциальную имманенцию «снизу» (частная инициатива, ориентация на прибыль, самореализация, карьерный рост и пр.). Однако Китай не стал строить общество потребления. Ему достаточно было, опираясь на принципы конфуцианства («датун» — великое единение, «хэ» — гармония, «сяокан» — среднезажиточность и др.), переосмыслить прежнюю доктрину в терминах «зажиточного социализма», соответствующего его культурной специфике или так называемому «гоцин»<sup>\*</sup>.

Могу также предположить, что в современной (постсоветской) России с местобитием человека произошли странные коллизии. В результате общественных трансформаций навязанный ему в 1990-е гг. план имманенции не смог преодолеть в полной мере инерцию прежнего местобития, сформированного ещё в условиях идеократической культуры СССР. Да, план местобития не выбирают, но его можно «нейтрализовать» встречным или параллельным движением, ослабив тем самым на время его действие. Сегодня большинство российских людей, оказавшись перед дилеммой «имманенция — трансценденция», предпочитают искать свой путь к более органичному местобитию, план которого постепенно вызревает по мере преобразования общества на собственных цивилизационных основаниях.

Следует отметить, что местобитие человека имеет сложную структуру, которая определяется планом его бытия. С одной стороны, местобитие есть целокупность тел человека (физическое, социальное, ментальное и пр.), локализованная в конкретном пространстве. А с другой, оно состоит из конфигурации мест, в которых заключены его тела: местонахождение или местоположение (геолого-географическое место), организм (физическое место), психологическая целостность (психическое место), социальное положение: статусы и роли (социальное место), духовный потенциал (духовное место) и др.

*Местобитие человека как предмет онтопроектирования (конструирование понятий).* Проектирование связано с конструированием понятий. План бытия определяется логикой и спецификой культуры (по-китайски «гоцин») и поэтому он нам дан изначально и объективно, а проект — это то, что мы можем изменить в нём, дополнив его новыми штрихами.

Проектировать местобитие — значит, с одной стороны, выявлять его онтологические основания (предпосылки), в т. ч. культурные, а с другой, форми-

---

\* В последние десятилетия китайские учёные стали подчёркивать значение термина «гоцин», указывающее на культурную специфику страны. Местобитие человека в Китае должно соответствовать «гоцин», т. е. учитывать весь комплекс социально-культурных особенностей или факторов, влияющих на место (систему мест). См.: Буров В. Г. Поучительный опыт (теория и практика осуществления этатистской модели модернизации в странах Азиатско-Тихоокеанского региона) // Этатистские модели модернизации. — М.: ИФ РАН, 2002. — С. 111. Символом гоцин можно считать «Монастырь незамутняемой чистоты», находящийся в одной из колыбелей китайского буддизма в горах Тяньтайшань.

ровать новый образ бытия. Такое проектирование я называю онтологическим. Последнее понимается мной как способ конструирования местобытия человека, который предполагает поэтапную сборку сторон его бытия в соответствие с местом (данным культурно-географическим регионом) и в направлении достижения гармонического единства как с самим собой или с другими людьми, так и с миром в целом. При этом важно привести в соответствие место (систему мест) с различными телами человека, а топос (обобщённый образ мест) — с самим местом и его локациями.

Полагаю, что исторически философия как метафизика местобытия носит проектный характер и устремлена в будущее. Как считают Ж. Делёз и Ф. Гваттари, она обращена «...к некоей будущей форме, взывает к новой земле и ещё не существующему народу. Европеизация — не становление, это всего лишь история капитализма, препятствующего становлению порабощённых народов» [4, 140–141]. Однако европеизация, как и западнизация в целом, не является единственным путём, по которому осуществляется проектирование местобытия человека. Последнее зависит от плана бытия и выступает, как минимум, в трёх ипостасях, т. е. может быть проектированием имманентности, трансцендентности или экологичности, а также иных «смешанных» или «гибридных» форм.

*Проектирование имманентного местобытия как геософия различия.* Рассмотрим вначале некоторые особенности данного проектирования. Как видно из приведённой выше цитаты, Ж. Делёз и Ф. Гваттари не скрывают имперского прошлого своих стран. Однако вместо их истории, увязшей в колониальной политике, они предлагают анализ становления, которое, по их мнению, открывает новые возможности для постижения местобытия. Проект понимается ими буквально как «создание ещё отсутствующих земель и народов» посредством становления и творчества концептов, которые, по-видимому, противоречат исторически преходящим явлениям эпохи модерна («экзистенции», «демократии» и «правам человека»).

Проект концептной имманенции отрицает прошлое и призывает к сопротивлению ему. А значит он отрицает эпоху бытия человека модерна с его экзистенцией и знаменует собой начало новой эпохи, в которой на первый план выступают концепты (как «мифы о желаемом будущем») и становление (движение из настоящего в будущее, минуя прошлое). Здесь настоящее понимается не как точка пересечения прошлого и будущего, а как переходная (и вместе с тем «буферная») зона между ними. Прошлое не может «проскочить» в будущее, минуя настоящее. Оно умирает в настоящем, чтобы человек мог с нуля строить своё будущее, в т. ч. желаемое местобытие.

Западноевропейская философия, по мнению Ж. Делёза и Ф. Гваттари, пережила три эпохи, которым соответствовали разные версии плана имманенции местобытия. Она «ретерриториализуется трижды: сначала в прошлом — в древних греках, потом в настоящем — в демократическом государстве, и наконец в будущем — в новом народе и новой земле» [4, 143]. Соответственно мы имеем дело и с тремя проектами имманенции местобытия западного человека: (1) изначальным, синкретичным, который построен на антиномиях античной мысли и в котором ещё не проявлено до конца экзистенциальное начало; (2) экзистенциальным, сформированным в виде экзистенциалов и соответству-

ющих им символических тел «свободы», «демократии» и «прав человека»); (3) концептным, который замещает историю (образы прошлого) концептами как «мифами о желаемом будущем».

Судя по всему, Делёз и Гваттари убеждены в том, что только западный человек вступил на путь проектирования концептной имманенции. Но что это, как не претензии на обретение земли обетованной и новый миропорядок (единую мировую цивилизацию) во главе, разумеется, с ведущими странами Запада? Ведь только им доступно творчество концептов. По-видимому, все остальные (незападные) страны «застряли» в истории и вынуждены довольствоваться сакральными «фигурами духа» и авторитарно-идеократическими порядками. Тем самым им не дано становление и они навсегда останутся для прогрессивного Запада давно пережитым и к тому же отринутым прошлым.

Не случайно поэтому на место понятия «история» Ж. Делёз и Ф. Гваттари предлагают поставить «становление», которое в большей мере географично, чем исторично. «... Творить — значит сопротивляться; всё это чистые становления, чистые события в плане имманенции» [143–144]. Значит ли это, что мысли-события уже принадлежат не истории, а становлению? Ведь мысли событийны, а события тоже могут быть осмысленными. Впрочем, и само событие можно, оказывается, рассматривать по-разному в зависимости от способов их описания. Можно «идти вдоль события», фиксируя всё его этапы, т. е. рассматривать их в истории (историография), а можно обратиться к началу события, т. е. погрузиться в его становление.

Отмечу ещё одно обстоятельство. Становление понимается Ж. Делёзом и Ф. Гваттари как нечто актуальное, т. е. новое и интересное, привлекающее внимание. «Актуальное — это не то, что мы есть, а то, чем мы становимся, то, в процессе становления чем мы находимся, то есть Иное, наше становление-иным... Дело философии — не созерцать вечное и не рефлексировать историю, а диагностировать наши актуальные состояния...» [4, 145–146]. События же прошлого можно игнорировать. Они не имеют значения для плана имманенции. Получается, как у Н. Кузанского, есть только то, что может быть или стать чем-то.

При таком понимании становление лишь напоминает движение к подлинному местобытию, но не является им в действительности. Например, местобытие общества модерна можно попытаться описать при помощи концептов «демократическое государство» или «права человека», но от этого оно не станет таковым. Но что это, как не процесс имитации действительности и порождения симулякров? Ведь концепты сродни тому, что я понимаю под мифами о желаемом будущем, которые привнесены в настоящее и призваны заменить его. Поэтому история с её апелляцией к событиям прошлого должна уйти навсегда. Ей нет места в так понимаемом становлении, а значит и в местобытии современного человека.

А что, если имманенцию, взятую в её топосе, следует понимать, помимо прочего, ещё и как способ уподоблять себя чему-то, не являющимся на самом деле таковым? С этим связаны как раз уже упомянутые мной концепты «демократия», «права человека» и иные западные символы. Тогда становление есть не что иное, как состояние, смещающее (и замещающее собой) историческую

реальность, искажая её образ до неузнаваемости. При таком проектировании в ход идёт всё, что угодно — ретуширование, декорация, имитация и т. п. А это значит, что бытие в нём можно вполне подменить так называемым становлением, которое в свою очередь легко представить в терминах актуальности, призванной опять же заменить собой прошлое. И на этом основании можно также переписать и даже отменить историю, а реальных исторических субъектов и их психосоциальные типы заместить концептуальными персонажами (персонами). Ведь всё возможно в сфере оперирования концептами.

Очевидно, что именно так понимаемое проектирование открывает дорогу для манипулирования сознанием людей, а также позволяет навязать им план имманенции, т. е. формальной принадлежности к месту, которая ни к чему не обязывает и освобождает от личной ответственности. Ведь главное при таком подходе — не осуществить свою самость, самореализоваться, как в экзистенциальном плане имманенции, и не служить высшим смыслом, как в плане трансценденции, а сконструировать систему мест заново, поместив её в мифическое пространство и запустив механизмы распада структур исторического опыта. Так можно, приняв чуждую модель культуры, сконструировать и само местобытие человека, навязав ему иной, несуществующий в реальности топос и соответствующую ему локацию.

В этом смысле проектирование имманенции, как и творчество концептов, предполагает не столько переделывание места по своему образу или божественному подобию, т. е. уподобление места себе, как в экзистенции, или его возвышение к абсолюту, как в трансценденции, сколько его замещение вымышленным миром. Оно, опираясь формально на план имманенции, превращается в мысленное экспериментирование с местобытием. Ведь «экспериментирование — это нечто совершающееся сейчас, нечто новое, примечательное, интересное, которое заменяет собой видимость истины и оказывается требовательнее, чем она» [4, 144]. Не трудно догадаться, что то, что «заменяет собой видимость», само является видимостью, пусть даже второго порядка, т. е. симулякром. А это значит, что концептное проектирование имманентного местобытия становится на практике производством симулякров.

Можно предположить далее, что рассмотренный выше вариант проектирования имманентности имеет своим результатом виртуальность, в т. ч. концептуальные фигуры или персонажи, которые в действительности не существуют, а выступают плодом воображения самих проектировщиков. Зачем понадобилась Ж. Делёзу и Ф. Гваттари столь интеллектуально изошрённая маскировка и имитация бытия человека — вопрос не только риторический. Возможно, так легче управлять впечатлениями других людей и побуждать их заниматься тем, что им не свойственно и что противоречит сущностной специфике их культуры («гоцин» в китайском языке), а значит и всего местобытия.

В реальности же проектирование местобытия посредством концептов приводит к растворению человека и его места в мифических образах. Находясь в процессе многочисленных различений, человек утрачивает свою связь с местом. Поэтому геософию различия, которую обосновали Ж. Делёза, Ф. Гваттари и их последователи на основе идеи пространственной имманенции и множественности миров с их границами, нужно соотносить с геософией един-

ства с её идеями общего духовного пространства, предложенными русскими мыслителями («всеединство»).

*Геософия органичного единства как предпосылка онтопроектирования.* Можно, конечно, пойти по пути трансцендирования местобытия, вывести его за рамки исторического контекста (например, в план божественного предназначения) и наделить «высшими смыслами», как это попытались сделать русские религиозные философы и отчасти евразийцы. Но гораздо важнее отметить тот факт, что в российской культуре также имеется свой «гоцин», который придаёт своеобразию местобытию человека. Некоторые мыслители считают, например, что таким качеством местобытия выступает всечеловечность<sup>\*</sup>. Кроме того, символами местобытия русского мира многими исследователями считаются «всеединство», «соборность», «софия» и пр.

Предложенная мной концепция онтопроектирования вытекает из экософии единства, выработанной предшествующей русской философией, и ориентирована на постижение местобытия человека как его органичного единения с местом. Единым является человеко-место, в котором соединяются и соотносятся друг с другом сами места, их образ (топос) и координаты (локация). Поэтому единое не всегда является целостностью органического характера. В идеале единство местобытия характеризует органическую связь человека и места, но в практике проектирования встречаются и случаи неорганичного единства. Так, имманентное единство формально и искусственно привязывает человека к месту, смещая его центр к обочине, а трансцендентное единство уподобляет место абсолюту (небесному храму или высокой идее). Органичным я считаю только такое единство, где человек и место принадлежат друг другу и нуждаются друг в друге, а местобытие является одновременно человекомерным и месторазмерным.

Органичное единство (и единение) как сущность местобытия противостоит различию и различению в имманентном проектировании, т. е. отождествлению человека с местом, или единству трансцендентного характера (отождествлению места с абсолютом, запредельным или имплицитивным миром). Поэтому трансцендентное единство также не может быть органичным по своей сути. В нём человек идентифицируется не со своим местом, а с чем-то запредельным. Поэтому его бытие не является здесь местоцентричным и месторазмерным.

Чтобы достичь состояния органического единства, необходимо привести в соответствие с географией местобытия человека его топос, включая различные описания мест (физиографию, психографию, социографию пр.) и локации.

---

\* Понятие всечеловечность имеет давнюю традицию в отечественной мысли (Н. Я. Данилевский, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьёв и классические евразийцы). «*Всецеловеческая цивилизация...* — это идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразной деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем» (см.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — М., «Институт Русской цивилизации», 2008. — С. 151). В последние годы категорию «всецеловечность» активно разрабатывает российский философ А. В. Смирнов (см., например: Смирнов А. В. Всецеловеческое vs. общечеловеческое. — М.: ООО «Садра», Издательский Дом ЯСК, 2019. — 216 с.).

Но, чтобы сделать местобытие органичным, необходимо «привязать» его к культуре, которая выражает дух бытия человека. Только таким образом мы сможем воссоздать новый проект. И главный критерий здесь — «породнение» человека с местом, становление его в качестве локального существа — местного человека. Принять место означает стать единым с ним, а, следовательно, через него и с бытием вообще.

Итак, в результате онтопроектирования местобытие человека разворачивается в единстве и органической связи с местами и способами их обустройства (планов местобытия, способов описания и локации), которые позволяют лучше всего вписаться в существующую среду. Его цель заключается в том, чтобы привести в гармоничное состояние все места человека, а ему самому — породниться и стать единым с ними.

\* \* \*

В заключении хочу отметить, что анализ, предложенный в статье, продиктован общей заботой о бытии, открывающемся нам не столько в имманенции или трансценденции, сколько в конкретном месте (регионе бытия), которое органично человеку (человекообразно), а само бытие — местоцентрично. И за это место стоит побороться, если мы хотим сохранить свою страну, цивилизацию, а значит — образ жизни, культурные устои и непосредственные человеческие связи. Именно поэтому я рассматриваю геофилософию как перспективный инструмент анализа и проектирования местобытия человека.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. — М.: Мысль, 1976. — 550 с.
2. Беляев Е. И. Методология концептуального анализа в философии // Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. Философия. Психология. Педагогика. Вып. 3. — С. 3–6.
3. Вахитов Р. Р. Евразийство: Логос. Эйдос. Символ. Миф. — СПб.: Владимир Даль, 2023. — 239 с.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. С. Н. Зенкина. — М.: Институт экспериментальной социологии. — СПб.: Алетейя, 1998. — 288 с.
5. Докучаев И. И. Бытие и истина: Очерки конституологической метафизики. — СПб.: Владимир Даль, 2023. — 361 с.
6. Дорожкин Е. Л. Геофилософия: краткое введение в «поэтическую» философию природы // Вестник САФУ. Философия. 2022. Т. 22. № 5. — С. 96–106.
7. Мантатов В. В. Геофилософия евразийской цивилизации (на примере Байкальской природной территории) // Век глобализации. 2016. № 4. — С. 59–67.
8. Марков Б. В. Философия протеста. Мессианизм — либерализм — консерватизм. — СПб.: Владимир Даль, 2022. — 470 с.
9. Оглезнев В. В. Концептуальный анализ в философии права: границы применимости // СХОЛН Vol. 8. 2 (2014). — С. 303–311.
10. Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. — 464 с.