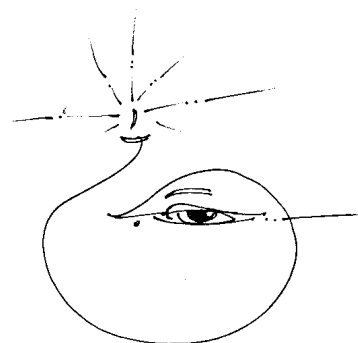


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 8 (430).
Философские науки. Вып. 53. С. 5—10.*

УДК 1:316
ББК 60.01

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10801

Эволюция систем искусственного интеллекта (ИИ), появление цифровых и иных сверхтехнологий и их влияние на изменение социальной реальности, на создание нового качества общественной жизни

В. А. Кузнецов

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

В статье предпринята попытка осветить влияние новых передовых технологий (искусственного интеллекта, роботизации и др.) на изменение жизни человечества и личности. Содержание заявленной темы фактически подводит нас к проблеме будущего социума, и прежде всего в его социально-экономической и духовной сферах.

Ключевые слова: *искусственный интеллект, Интернет, компьютерные сети, нейросеть, робот, мышление, сознание, общество.*

В настоящее время появляется много статей, в которых пугают человечество ожиданиями катастроф, в которых оно погибнет. Так, российский физик-футуролог Алексей Турчин предпринял попытку систематизации явлений, которые приведут к «концу света» в XXI в. и назвал сто таких причин [9—10].

Он разделил риски, которые возникнут в течение ста лет из-за стремительно развивающихся сверхтехнологий на следующие группы: 1) риски, возникающие на основе нанотехнологий (управление неживой материей, связанное с созданием новых наноматериалов); 2) на основе биотехнологий (управление живой материей; коррекция организмов, создание тканей, вирусов); 3) на основе совершенствования систем искусственного интеллекта (управление информацией и «всем, чем угодно»). А. Турчин утверждает, что системы ИИ могут взять под контроль Интернет и любые компьютерные сети и тем самым смогут повлиять на изменения в социуме.

Еще один пример такого риска «во зло». В наше время биохакеру не составит труда вырастить вирус, способный уничтожить значительную часть человечества. Сегодня ученым известно, какие буквы генетического алфавита нужно поменять в вирусах, чтобы они приобрели абсолютную летальность.

Исследователи отмечают около десятка основных сценариев возможных катастроф. Они их называют базовыми. Среди них: экстремальное изменение климата; пандемия, вспышка на Солнце, авария при научном эксперименте; падение астероидов, ядерная война и др.

Возможный (но маловероятный) сценарий планетной катастрофы — это парниковая катастрофа как необратимое изменение климата, например, из-за роста температуры до 100 градусов Цельсия и более. По расчетам физика А. Карнаухова, могут вырваться на свободу огромные запасы метана в Арктике, а его парниковый эффект во много раз превосходит воздействие углекислого газа.

Климатические аномалии вызывают миграцию и социальные катаклизмы из-за уменьшения пищи и годной к употреблению воды. В конечном счете изменение климата может привести к гибели многих биологических видов.

Астероидная опасность: согласно теории вероятности, в ближайшие сто лет ничего крупного на нас не упадет (в год у Земли один шанс из миллиона столкнуться с астероидом).

Ядерная опасность: известен случай, когда спутники ошибочно выдали блики от Солнца за запуски американских ракет, предупреждающая система дала команду на ответный ядерный удар, но, проанализировав ситуацию, русский ракетчик подполковник Станислав Петров отменил ее.

Другие риски катастроф связываются с нанороботами. Они невидимы, будут доставлять к больным органам лекарства, лечить человека изнутри, продвигаясь по кровеносным сосудам (очищать кровь) и даже проводить хирургические операции.

Другие роботы (промежуточные между механизмом и живой клеткой) будут способны осуществлять молекулярное воспроизводство и размножаться (реплицироваться). Идею о таких роботах выдвинул еще в 1986 г. «отец нанотехнологий» американский ученый, инженер Эрик Дрекслер (а затем американский исследователь Роберт Фрейтас). Э. Дрекслер высказал теоретический сценарий катастрофы под названием «Серая слизь» [4, ч. 3, гл. 11], когда подселенный в человека миниатюрный (размером с клетку) наноробот, который должен размножиться, например, сто раз, из-за сбоя выходит из под контроля, «не останавливается» и продолжает все на своем пути раскладывать на составные элементы и собирать из них собственные копии, как вирус. Они заполняют всю планету: человеческие тела, биосфера — все служит ему строительным материалом, и, пожирая биомассу, он и превращают ее в серую слизь. Согласно расчетам, все живое на нашей планете такие «сошедшие с ума» роботы смогут превратить в серую слизь за два дня. Недавно ученые из Бристолья создали робота для очистки водоемов, способного поедать живые организмы и получать за счет этого необходимую ему энергию.

Другая разновидность потерявших контроль медицинских роботов может начать вместо лекарства впрыскивать человеку различные яды. Такие роботы могут стать оружием террористов. Пока еще такие нанороботы не созданы. Другой подобный вариант такого сценария: кто-то подбросит наноробота неприятелю в военных целях, а дальше он также начнет неконтролируемо раз-

множаться. И тогда вдруг все может пойти не так, как предполагали стратеги, и он принесет вред своим войскам.

Мы уже упоминали о риске для жизни человечества такого явления, как биохакерство, биохакинг. Этот риск получил название «Вирус из гаража». Один из первых биохакеров стал молодой американский физик Р. Карлсон, мечтавший создать новейшие технологии в молекулярной генетике. У него была цель — создать новые, более простые технологии лечения людей, которыми могли бы пользоваться сами больные. Для этого он создал биологическую лабораторию у себя дома. Подобные ему биохакаеры ищут формулу перспективного биотоплива, изучают собственные геномы, создают новые вирусы. Опасность такого любительского биохакерства заключается в том, что могут быть созданы такие вирусы, которые погубят человечество. Задача — осознать опасность проблемы и противодействовать биохакингу.

Но главные риски и ученые, и философы, и публицисты-фантасты связывают с развитием систем искусственного интеллекта (ИИ). О рисках ИИ сейчас можно прочитать и в серьезных книгах, и в желтой прессе. Одни специалисты считают, что создать ИИ как полный аналог человеческого сознанию можно, другие, такие как Б. Гейтс, скептически настроены относительно времени создания ИИ. Часть ученых-специалистов считают, что создать системы ИИ, обладающие сознанием, невозможно и берут словосочетание «ИИ» в кавычки.

Вначале о взглядах тех, кто говорит об опасности систем ИИ. И прежде всего о взглядах Илона Маска [5]. Его взгляды вытекают из мысленной гипотезы, подобной концепции Э. Дрекслера, имеющей радикальный взгляд. Сторонники такого радикализма считают ИИ программой, которая начнет усиливать сама себя и за короткий срок превзойдет способности человека, а дальше сможет истребить или «испортить жизнь» людей. Например, кто-нибудь неосторожно скажет: «Давайте посчитаем число пи» — и программа начнет строить суперкомпьютер максимальной мощности, используя все земные ресурсы, включая людей. Это так называемый сценарий *paperclip maximizer* (максимизатор скрепок). Его в 2003 г. описал известный философ Ник Бостром, руководящий Институтом «Будущее человечества» в Оксфордском университете. Он выдвинул гипотезу о том, что если система ИИ «собьется» на такую цель, как производство скрепок, то эта система из всего, что есть в мире, будет делать только скрепки [12]. В данном случае система ИИ стала сумасшедшей штуковиной, которую не ин-

тересует ничего, кроме скрепок, и она делает их изо всего подряд. И все такие сценарии сводятся к обобщающей схеме: ИИ сначала предложит «скачать» его, как это бывает в вирусной рассылке, а «затем захватит Землю — запрограммирует здесь все, что можно, проникнет в передающие станции и начнет рассылать себя дальше».

Итак, сейчас широко распространено мнение, что ИИ очень опасен для человечества. Это мнение поддерживается известным предпринимателем Илоном Маском. Поэтому он, опасаясь того, что такие системы могут принять решение об убийстве людей, предлагает ограничить их деятельность, надежно их контролировать. Если с этим мы с этим не справимся, то нужно человечеству перебраться с Земли на Марс. Для контроля эволюции систем ИИ И. Маск в 2015 г. запустил проект OpenAI, задача которого — обезопасить человечество путем создания открытой системы дружественного интеллекта: каждый исследователь будет обмениваться результатами своей работы, и в итоге появится не единый, а гипермногополярный искусственный интеллект, то есть разные ИИ будут друг друга уравнивать. Хотя это, как считает часть ученых, «все равно что раздать всем атомную бомбу».

Подобных позиций Маска придерживался и недавно покинувший наш мир всемирно известный ученый Стивен Хокинг. Он предупреждает: «Появление полноценного искусственного интеллекта может стать концом человеческой расы. Такой разум возьмет инициативу на себя и станет сам себя совершенствовать со все возрастающей скоростью. Возможности людей ограничены медленной эволюцией, мы не можем тягаться со скоростью машин и проиграем» [11].

Риски, связанные с ИИ, ближе к нам, чем кому-то кажется. В результате совершенствования ИИ возникают этические дилеммы: если на пути несущегося беспилотника неожиданно возникает преграда — на одной дороге один человек, а на другой — пять, кого он должен задавить? Роботу пытаются приписать сложнейшую человеческую сферу деятельности — операцию с ценностями, с системами ценностей. Возникает философская проблема, каким образом дойдет ИИ до осознания ценности и дойдет ли? Когда-то замечательный писатель-фантаст Айзек Азимов разработал законы робототехники. Первый из них гласит, что робот не может причинить вреда человеку [1, с. 3—79].

Различные и даже полярные позиции в отношении ИИ вытекают и из различного понимания сущности и содержания системы ИИ.

В настоящее время под ИИ понимают некую совокупность технологий, решающих «интел-

лектуальные» задачи (и более ничего). Другое содержание понятия ИИ было создано в кино и литературе. В результате этого у людей сложилось представление о том, что роботы обладают разумом, сравнимым с человеческим. Интеллект и разум абсолютно разные вещи, их не надо смешивать. Об этом говорят сами специалисты, разрабатывающие эти системы.

Сейчас для разработчиков ИИ основная работа — машинное обучение, в частности работа с нейронными сетями. Специалисты обучают системы ИИ решать задачи: «запоминать» изображения, переводить тексты. Об этих процессах в совершенствовании ИИ рассказал в недавнем интервью один из специалистов по нейронным системам Михаил Бурцев. Именно он назвал взгляды Илона Маска и Стивена Хокинга, которые считают, что ИИ угрожает жизни человечества, «слегка параноидальным подходом к этой теме», что они «скорее пугают людей» [2, с. 8—9] Такого отношения специалиста по ИИ к высказываниям неспециалистов по данной теме.

Начало работ по созданию роботизированных систем относится к 1950-м гг. Образовались два подхода к изучению ИИ.

При первом подходе (символьном) моделировали мыслительные функции человека, его расудочную деятельность и поведение.

Но потом верх взял другой подход, который предполагает моделирование работы нейронных сетей. Потом, в 1970-е гг., стали обучать нейросети решать задачи приближения или замены одних функций другими, в каком-то смысле близкими к исходным, но более простыми (заметьте, функции нейронной сети человеческого мозга есть результат усложнения системы; а в этом случае, наоборот, функции как результат упрощения — В. К.). «В этом как раз проявилось основное отличие нейронных сетей от классических алгоритмов, в случае которых программист должен заранее задать последовательность вычислений, необходимых для решения задачи». М. Бурцев констатирует: «С нейросетями нам не нужно знать эту последовательность — достаточно иметь много примеров входных данных и правильных ответов, а затем применить алгоритм обучения, который автоматически настроит параметры нейросети. В результате нейросеть сможет решать задачу не только для знакомых примеров, но и для всех остальных случаев. Например, вам нужно научить нейросеть отличать пирожные от бананов на картинках. Вы берете несколько тысяч картинок и размечаете их — где пирожные, а где бананы. После этого обучаете нейросеть предсказывать правильный ответ. Алгоритм учится обобщать обучающую

выборку, на которой он тренировался, и в итоге может работать с незнакомыми картинками» [2, с. 8—9]. То есть нейросети не программируют в стандартном понимании, их тренируют. Поэтому результат сильно зависит от объема данных: чем их больше, тем выше качество решения.

Другой специалист в области ИИ Тимур Палташев, работающий ныне в Силиконовой долине, Калифорния, в своем интервью подчеркивает, что «сейчас на вооружении исследователей компьютеры в десятки терафлопс», но, несмотря на это, пока особых успехов нет. «Все, что сегодня делают разработчики ИИ, — это тренируют нейронные сети распознавать объекты: например, на автотранспорте — пешеходов, собак, кошек... если мы хотим, чтобы машина ездилась свободно по всем типам местностей, нам придется оснастить ее большим блоком памяти» [8, с. 16—17]. М. Бурцев отмечает задачу европейского исследовательского проекта — сначала полностью смоделировать мозг мыши, а потом и человека. Насколько точно модель будет отображать человеческий мозг — это открытый вопрос.

Сейчас в лаборатории МФТИ, говорит М. Бурцев, занимаются применением нейросетевых методов к задачам ведения диалога. В настоящее время системы ИИ пока «плохо держат» длинный контекст.

Какие же вопросы следуют из сказанного? Можно утверждать, что проблема «восстания машин» фантастична, так как сам механизм обучения систем ИИ строится на жесткой фиксации в сценарии обучения. Здесь следует обратиться к ученым, исследующим мозг человека, к специалистам в области нейронауки и психолингвистики. Именно они говорят, что сложнее мозга нет ничего во Вселенной. Мозг — это сложнейшая нейронная сеть, которая постоянно меняется, это «сеть сетей, гиперсеть, гиперсеть гиперсетей». Так, профессор Санкт-Петербургского университета Татьяна Черниговская в своем выступлении на Санкт-Петербургском экономическом форуме заявила: «Если хоть как-то удастся разгадать, что происходит в человеческом мозгу, это изменит всю нашу цивилизацию: экономику, коммуникацию, образование — это изменит все» [13]. Мы должны изучать мозг для того, чтобы имитировать его работу в системах ИИ. Далее Т. Черниговская заявила, что «мы зависим от того, как соотносится наш мозг... Останется ли человек человеком? Что такое личность, и исчезнет ли она в сетевом мире? <...> Если вам пересадили мозг другого человека, вы кто? Тот, чье тело, или тот, чей мозг? Разумеется, тот, чей мозг» [13]. В этом случае нужно уточнить: мозг не пересаживают,

это тело пересаживают, присоединяют к другому мозгу, а вашего мозга уже нет — В. К.).

Говорят, что произойдет слияние человека и робота, что мы станем «киборгами» (что отчасти верно) путем внедрения искусственных органов и расширения сенсорных возможностей человека. Пишут о внедрении чипов «с закачанной информацией, идеями» и что поэтому «ваши решения будут уже не ваши». Но клетки (как система) не имеют дело с идеями и образами, они вступают во взаимодействие только с поступающими извне в клетку веществом и энергией. Так куда «закачать идеи»?

Иногда рисуют фантастические конструкции, не вдаваясь в содержание понятий, которыми оперируют. Для некоторых авторов нет различия между понятиями «разум», «сознание», «мышление», «интеллект». Например, Майк Бутчер (редактор TechCrunch Europe) предсказывает: «Через 40 лет вы сможете скачать свой мозг и свое сознание и залить их в компьютер, они будут жить самостоятельной жизнью» [3]) Возникают вопросы: что значит «скачать» свой мозг и сознание? И зачем «скачивать» нейроны, молекулы, атомы? Чтобы «скачать» или «сконструировать» сознание, его необходимо описать конечным числом слов. Попробуйте описать хотя бы эмоции, страсти, фрустрации, волю, интересы, мотивы и т. п. Другой вопрос: откуда «скачивать» сознание? В центральной нервной системе человека во главе с мозгом вы не найдете ничего, кроме молекул и атомов. Вы не найдете никаких идей и образов! Сознание в мозговых структурах не живет (В. К.). Сознание возникает только при взаимодействии человека с человеком по поводу других объектов. Сознание живет только при взаимодействии человека с миром. Сознание — это сразу и мир.

В чем причины живучести сценариев катастроф и роста на этой основе беспокойства людей? Один из исследователей ИИ, главный редактор журнала «Мир ПК» Олег Капранов говорит: «Как показывает опыт футурологов и фантастов предыдущих лет, традиционно ошибка строится на том, что мы линейно прогнозируем развитие существующих сегодня технологий» [6, с. 17]. Это только в фильмах и в книгах нам показывают роботов, у которых в определенный момент взаимодействия с людьми появляется сознание. Интеллект-то искусственный, а любовь-то показывают настоящую. Поэтому возникает вопрос: «Что значит — робот осознал себя, и что тогда считать сознанием?»

Когда человек выполняет какую-то задачу, он в это время контролирует другие объекты, процессы, в том числе он ощущает присутствие, боль, вибрацию и т. п., а система ИИ, согласно опре-

делению ученых, вообще с этим дело не имеет. Сознание начинается с сомнения и заканчивается сомнением. Вначале: что это?, почему это?, как это?, а потом верен ли, достоверен ли мой образ, идея обо всем этом? В описанных сценариях системы ИИ лишены сомнения. Проблема создания именно «свертумной» машины в этом.

Итак, все упирается в соотношение: сомнение — переживание — ценность. Дойдет ли ИИ до ценности, до сознания? А если дойдет, не станет ли система ИИ еще более ошибаться? Ведь сознание, ценность без интереса не существует. Требуется принимать решения на основе разномотивационной направленности. Может ли тогда система ИИ саморазрушиться? Видимо, поэтому ученые не рекомендуют пока внедрять ИИ в сферы, где его непредсказуемость («ИИ сошел с ума») может плохо закончиться для всего человечества — в инфраструктуру обороны и безопасности. В эпоху систем ИИ должна измениться и система ценностей человечества.

Возникают труднейшие философские и научные вопросы: возможно ли создание искусственных психических структур? Как возможна самоорганизация роботизированных систем? Ведь пока ученые работают с системами, более простыми, чем мозг, человек. Они более увлечены количественными улучшениями функций интеллектуальной деятельности квазиподобной мозговой структуры человека.

Мы уже видим, как системы ИИ меняют наш мир. Интернет усиливает свое влияние на все важнейшие сферы жизни: социальную, политическую, экономическую, научную, духовную. Замечено отчуждение людей от реального мира, люди меняют его на виртуальный мир и там «живут». Недавно на экраны мира вышел новый фильм Стивена Спилберга «Первому игроку приготовиться». В своей рецензии одна из известных кинокритиков Л. Малюкова отмечает: «Игра — не просто драйв... В игре ты не нищий, <...> а Супермен. <...> Тебе нет преград, потому что море и суша — виртуальные. Там, в игре, — смысл твоей жизни и друзья, которых в реале ты не узнаешь. <...> И остаются там... Зачем биться с реальностью, если можно обрести виртуальную дружбу, виртуальную влюбленность».

Итак, люди вступают в глобальную иммерсивную онлайн-игру, обеспечивающую полный эффект присутствия, погружающую в созданную компьютером среду. Цифровая «вселенная» одерживает победу над действительностью. Поэтому Интернет становится важнейшим полем битвы между властными структурами и обществом. Элита начинает чувствовать, что информационное общество, системы ИИ могут привести к уменьшению их власти. Возможно, что информационное общество — это путь к созданию новых форм общественной жизни, путь к ликвидации национальных государств и политики.

Список литературы

1. Азимов, А. Я. Робот : сборник / А. Азимов. — М., 2003.
2. Бурцев, М. «У Илона Маска — параноидальный подход». Как технологии искусственного интеллекта меняют жизнь и мировую экономику / М. Бурцев // Новая газета. — 2018. — № 22. — 2 марта. — С. 8—9.
3. Майк Бутчер отвечает на ваши вопросы. — URL: <https://thequestion.ru/interview/2936/maik-butcher>.
4. Дрекслер, К. Э. Машины создания: Грядущая эра нанотехнологий / К. Э. Дрекслер, М. Мински. — Оксфорд, 1986.
5. Интервью с Илоном Маском. — URL: <https://www.popmech.ru/technologies/13267-intervyu-s-elonom-maskom>.
6. От сообщества приматов — к невообразимому будущему // Новая газета. — 2016. — № 88. — URL: <https://www.novayagazeta.ru/issues/2434>.
7. Тимур Палташев о том, насколько велики успехи в создании искусственного интеллекта и насколько опасны. — URL: <https://ya-r.ru/2017/09/18/timur-paltashev-o-tom-naskolko-veliki-uspehi-v-sozdanii-iskusstvennogo-intellekta-i-naskolko-opasny>.
8. Турчин, А. В. Структура глобальной катастрофы / А. В. Турчин. — М., 2010;
9. Турчин, А. В. Футурология. XXI век. Бессмертие или глобальная катастрофа? / А. В. Турчин, М. А. Бахтин. — М., 2013. — URL: <https://libking.ru/books/nonf-nonf-publicism/205876-aleksey-turchin-rossiyskaya-akademiya-nauk.html>.
10. Кехлан-Джонс, Р. Хокинг: искусственный интеллект — угроза человечеству / Р. Кехлан-Джонс. — URL: https://www.bbc.com/russian/science/2014/12/141202_hawking_ai_danger.
11. Бистром, Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Страсти / Н. Бистром. — М., 2015. — URL: <https://www.bookcity.club/2977/>

12. Встреча на вершине. Игры разума с Т. Черниговской. 2014—2015. — URL: http://tvkultura.ru/video/show/brand_id/57589/episode_id/1169106.

Сведения об авторе

Кузнецов Владимир Александрович — доктор исторических наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия. vladkuz@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 5—10.*

The evolution of artificial intelligence (AI) systems, the emergence of digital and other supertechnologies and their impact on changing social reality, on the creation of a new quality of social life

V.A. Kuznetsov

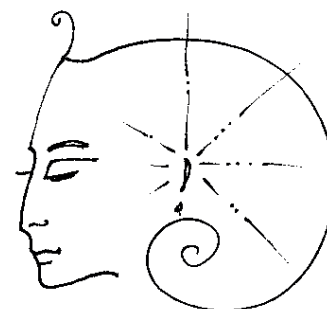
Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. vladkuz@mail.ru

The article attempts to highlight the impact of new advanced technologies (artificial intelligence, robotics, etc.) on the change in the life of mankind and personality. The content of the stated theme actually brings us to the problem of the future society and above all in its socio-economic and spiritual spheres.

Keywords: *artificial intelligence, Internet, computer networks, neural network, robot, thinking, consciousness, society.*

References

1. Azimov A. *Ya, robot* [I am a robot]. — Moscow, 2003. (In Russ.).
2. Burtsev M. «U Ilona Maska — paranoidal'nyi podkhod». Kak tekhnologii iskusstvennogo intellekta menyayut zhizn' i mirovuyu ekonomiku [“Elon Musk has a paranoid approach.” How artificial intelligence technology is changing life and the global economy]. *Novaya gazeta* [New Newspaper], 2018, no. 22, Marth 2, pp. 8—9. (In Russ.).
3. *Maik Butcher otvechaet na vashi voprosy* [Mike Butcher answers your questions]. Available at: <https://thequestion.ru/interview/2936/maik-butcher>. (In Russ.). (In Russ.).
4. Dreksler K.E., Minski M. *Mashiny sozdaniya: Gryadushchaya era nanotekhnologii* [Creation Machines: The Coming Era of Nanotechnology]. — Oksford, 1986. (In Russ.).
5. *Interv'yu s Ilonom Maskom* [Interview with Elon Mask]. Available at: <https://www.popmech.ru/technologies/13267-intervyu-s-elonom-maskom>. (In Russ.).
6. Ot soobshchestva primatov — k nevoobrazimomu budushchemu [From the primacy community to an unimaginable future]. *Novaya gazeta* [New Newspaper], 2016, no. 88. Available at: <https://www.novayagazeta.ru/issues/2434>. (In Russ.).
7. *Timur Paltashev o tom, naskol'ko veliki uspekhi v sozdanii iskusstvennogo intellekta i naskol'ko opasny* [Timur Paltashev on how great is the success in creating artificial intelligence and how dangerous]. Available at: <https://ya-r.ru/2017/09/18/timur-paltashev-o-tom-naskolko-veliki-uspehi-v-sozdanii-iskusstvennogo-intellekta-i-naskolko-opasny>. (In Russ.).
8. Turchin A.V. *Struktura global'noi katastrofy* [Global catastrophe structure]. Moscow, 2010. (In Russ.).
9. Turchin A.V., Bakhtin M.A. *Futurologiya. XXI vek. Bessmertie ili global'naya katastrofa?* [Futurology. KSHI century. Immortality or global disaster?]. Moscow, 2013. Available at: <https://libking.ru/books/nonf-nonf-publicism/205876-aleksey-turchin-rossiyskaya-akademiya-nauk.html>. (In Russ.).
10. Kekhlan-Dzhons R. *Khoking: iskusstvennyi intellekt — ugroza chelovechestvu* [Hawking: artificial intelligence — a threat to humanity]. Available at: https://www.bbc.com/russian/science/2014/12/141202_hawking_ai_danger. (In Russ.).
11. Bistrom N. *Iskusstvennyi intellekt. Etapy. Ugrozy. Strasti* [Artificial Intelligence. Stages Threats Passion]. Moscow, 2015. Available at: <https://www.bookcity.club/2977>. (In Russ.).
12. *Vstrecha na vershine. Igy razuma s T. Chernigovskoi. 2014—2015* [Meeting at the top. Games of the mind with T. Chernigovskaya. 2014—2015]. Available at: http://tvkultura.ru/video/show/brand_id/57589/episode_id/1169106. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 8 (430).
Философские науки. Вып. 53. С. 11—16.*

УДК 130.3+297.1
ББК 87.6

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10802

Эстетика священного и властные отношения в исламе

И. Б. Муравьев

Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия

В статье исследуется влияние эмоционально-эстетического переживания священного на характер властных отношений. Делается вывод, что особенности мусульманского эстетико-антропологического идеала, его воплощение и репрезентация в нормах шариата, эмоциональные и рациональные аспекты Корана обеспечивают определенную социальную справедливость и защиту населения, а также обуславливают воссоздание авторитарных властных отношений и трудности, связанные с развитием демократии.

Ключевые слова: *властные отношения, разум и эмоции, идеал, эстетика ислама, эстетика священного.*

Введение. Одним из факторов, оказывающим влияние на характер властных отношений является эмоционально-эстетическая представленность священного в культуре и в социуме. Вслед за М. Фуко мы не будем отождествлять властные отношения исключительно с властью государства. Согласно французскому философу, не только государственные институты индуцируют характер малых властных отношений, но сама государственная власть воспроизводится ими на микроуровне [17, с. 289]. В связи с тем, что человек по своей природе является целостным существом, между, казалось бы, никак не связанными феноменами, относящимися к его бытию, возможно выявить разнообразные связи и отношения. В частности, исследуя различные культуры и цивилизации, можно заметить корреляцию между интенсивностью религиозного чувства, степенью эмоционально-эстетического переживания священного и властными отношениями, присущими соответствующим социальным общностям. Согласно нашей гипотезе, чем более непосредственно, эмоционально-эстетически явлено в культуре священное, тем более закрытым, авторитарным, статичным, иерархично устроенным становится общество [10, с. 159—160].

Необходимо отметить, что интенсивность религиозного чувства и эмоционально-эстетическое переживание священного являются далеко не единственными условиями определяющими характер властных отношений. Известно, что огромное значение имеют экономика, существующие социальные связи, идеология и др. факторы. Например, на соотношение религиозной и светской власти, на организационное устройство религиозных объединений влияют менталитет [5, с. 98; 3], представление об идеале, теологические, догматические установки [11, с. 25], историческое самосознание народов, их культурные, социально-правовые традиции [14, с. 85] и пр.

Если отмеченная нами закономерность между мерой эмоционально-эстетического переживания священного и характером властных отношений верна, то в странах, в которых большинство населения исповедует ислам, с его рационалистическим богословием и неоднозначным отношением к изобразительным искусствам и музыке должны существовать более гибкие социальные отношения и менее строгая иерархия власти. Исследователи указывают, что исламская эстетика сосредотачивается в основном на духовной, внутренней красоте. Она основывается на чистоте души,

морали и этических деяниях, создавая баланс между «красотой» и «гармонией» [22, р. 336]. Однако исламская цивилизация дала крайне мало государств с демократической формой правления. Поэтому возникает необходимость более подробно рассмотреть взаимосвязь между силой религиозных чувств, чувственно-эстетического переживания священного и характером властных отношений в исламе. Иначе говоря, необходимо рассмотреть, насколько эмоционально восприятие священного в исламе и оказывает ли оно воздействие на властные отношения.

Фигура пророка Мухаммада как эстетико-антропологический идеал ислама. Согласно исламу, полнота божественного откровения явлена в Коране и в хадисах — словах и поступках Мухаммада, посланника Аллаха, основателя первого исламского государства и самого совершенного из людей. Для всех мусульман он является образцом для подражания. ««В посланнике Божием есть прекрасный пример Вам» — этот стих Корана (33:21, пер. Г. Саблукова) недвусмысленно устанавливает высшую парадигму, с которой должна соотноситься любая форма совершенства в исламе» [18, с. 199]. Жизнь и поступки Мухаммада тщательно исследуются исламскими учеными и простыми верующими. В мусульманских странах описание жизни Мухаммада (*сира*) является обязательной дисциплиной в учебных заведениях всех уровней [2, с. 7—8]. Правоверные мусульмане стараются во всем следовать примеру своего пророка. Известны случаи, когда они отказываются что-либо есть, потому что не знают, как это правильно делать, т. к. посланник Аллаха ничего подобного не вкушал [18, с. 199].

Благоговение к Мухаммаду настолько велико, что никакие насмешки в его адрес недопустимы. Хула на пророков Аллаха в исламе наказывается смертью [15, с. 117]. Примером следования древней традиции и силы эмоциональной привязанности к образу Мухаммада являются слова одного мусульманина: «Всегда, когда я говорю о Пророке (мир ему), на моих глазах появляются слезы» [16].

Если в Коране содержится система этических и правовых требований, выраженных ярким поэтическим языком, то в фигуре Мухаммада мы видим их эмоционально-эстетическое воплощение и репрезентацию. Можно с уверенностью утверждать, что образ Мухаммада лежит в основе *эстетико-антропологического идеала*, ориентируясь на который строится индивидуальная и социальная культура ислама. Понятие эстетико-антропологического идеала мы рассмотрели в других работах [9]. Здесь кратко укажем, что, по нашему мнению, данный идеал является кодом, геном культуры. Он

формируется благодаря взаимодействию людей друг с другом. Действительно, на примере складывания сборников хадисов мы видим, что сила вести, переданной через пророка, оказывается действенной благодаря усилиям многих людей, как тех, кто знал его лично, так и тех, кто с их слов осуществили их запись и собиране.

Образ Мухаммада как посланника Аллаха и прекрасного правителя, в чьих руках были сосредоточены все властные функции, вдохновлял и продолжает вдохновлять мусульман на воссоздание наилучшего государства, каковым, по их мнению, было первое мусульманское государство в Медине. «По существу, “исламское правление” — попытка реализовать идеальную модель теократического правления по образцу правления Мухаммада» [14, с. 85].

Здесь уместно вспомнить изречение, предписываемое У. Черчиллю, согласно которому если монарх добр, мудр и справедлив, то нет ничего лучше монархии, однако в связи с тем, что монарх редко обладает такими качествами, то нет ничего хуже данной формы правления. Как бы то ни было, эстетико-антропологический идеал ислама в большинстве случаев ориентирует мусульман на воссоздание авторитарной, монархической модели власти, неразрывно связанной с фигурой пророка и правителя Мухаммада. Тесная связь форм государственной организации социума с фигурами «идеальных» правителей прослеживается и в истории других социокультурных регионов мира [20, с. 78—86].

Шариат и фикх как репрезентация эстетико-антропологического идеала. На основе проповеди Мухаммада и рассказов (*хадисов*) о том, как жили и поступали пророк и его сподвижники, складывался свод священного права (*шариат*) и исламское правоведение (*фикх*). Поэтому исламские законы не являются для верующего чем-то безликим. Они становятся близки и понятны мусульманину в силу их произрастания из эстетико-антропологического идеала, а также в силу их реализации в жизни Мухаммада. Эмоционально-эстетический компонент религии сообщает дополнительную силу и энергию рациональным положениям вероучения. Законы шариата, явленные в жизни пророков Аллаха, побуждают верующих следовать примеру людей, которые в исламе считаются совершенными. Так, одна из паломниц, увидев ступни ног, оставленные, согласно преданию, пророком Ибрагимом, удивляется их размерам: они такие же, как у обыкновенных людей. «Человек и тогда был нормального телосложения. — размышляет она. — Сразу призадумался над тем: они могли, а мы?» [1]

Представления о божественном характере происхождения закона ислама обуславливают их обязательность для всех мусульман от повелителя правоверных до последнего нищего [5, с. 378; 6, с. 181]. Данные нормы служат ограничителем власти правителя над своими подданными. Известный идеолог исламизма Сайид Абуль Аля Мадудди (1903—1979) пишет: «Если правительство пренебрежет законом, ниспосланным Богом, его распоряжения не будут для верующих обязывающими» [7]. Требование социальной справедливости в определенной степени присуще мусульманской традиции [4, с. 377]. Оно отражено в Коране (4:135), и в частности закреплено во Всеобщей исламской декларации прав человека, принятой в 1981 г. Организацией Исламская конференция. В ней говорится, что «любой человек не только имеет право, но и обязан протестовать против несправедливости» (ч. IV, п. 2) [Цит. по: 5, с. 515].

В отличие от веры (*дин*), остающейся неизменной, частные нормы и отдельные вопросы шариата, не нашедшие ясного отражения в Коране и Сунне, могут подвергаться некоторым изменениям, связанными с особенностями той или иной эпохи и культуры. Это связано с тем, что опыт ранней мекканской общины не мог вобрать в себя все многообразие и сложность развивающейся социальной действительности. Отсутствие в исламской среде института, решения которого признавались бы боговдохновенными, обусловило «лимитированный плюрализм» в вопросах религии и права, который существует и поныне [14, с. 78].

Стремление рационализировать жизнь человека и определить все дозволенное (*халал*) и запретное (*харам*), предпринимаемое в шариате и фикхе, неизбежно входит в противоречие с необычайностью переживаемой человеком ситуации. Поэтому по большинству проблем, с которыми сталкивается мусульманин, отсутствуют ясные указания (*муба*), и верующий вынужден самостоятельно, опираясь на здравый смысл и совесть, решать, как ему необходимо действовать.

Таким образом, шариат и фикх, несмотря на все усилия, предпринимаемые исламскими правоведом, не охватывают и в принципе не могут охватить все многообразие человеческого бытия, что обуславливает наличие в исламе относительного плюрализма мнений и необходимость в каждом конкретном случае принимать решения на основе разума и совести. Поэтому есть место ошибкам и человеческому праву на поиск истины. Поэтому мусульманин вынужден идти на риск, стараясь самостоятельно выбрать путь, который будет наиболее угоден Аллаху. Признание наличия социальной сферы, в которой индивиды должны само-

стоятельно творить ее правила и нормы, есть одна из предпосылок демократического общества.

Исламская цивилизация как выражение эмоционально-эстетических и рациональных аспектов Корана. Чтобы убедиться в огромной роли эмоционально-эстетической составляющей ислама, достаточно ознакомиться с ниспосланным Мухаммаду Писанием, стихи которого вызывают восхищение и продолжают удивлять людей своей красотой и глубиной мысли. Во все времена исламские авторы писали о неподражаемости Корана, о его художественных достоинствах, о силе его эмоционального воздействия [см.: 21]. Мусульманские ученые убеждены в эстетическом совершенстве Писания. В красоте аятов они видят доказательство его божественного происхождения. В самом Коране повествуется о потрясениях и глубоком воздействии его повествований на эмоциональное и интеллектуальное состояние слушателей (Коран 5:83; 39:23).

Известный исламский интеллектуал Навид Кермани, проживающий на Западе, отмечает, что со времени своего ниспослания мелодичное чтение Корана определяет эстетический опыт мусульман [21]. Традиция, определяющая манеру его исполнения, выражающаяся в повышении и понижении голоса, паузах, задержке дыхания и т. п., по мысли мусульманских ученых, должна вызвать у человека состояние, которое переживал Мухаммад, когда произносил Откровение или слушал его. В Откровении Аллаха разум не противостоит эстетическому. В стихах Корана мысль находит свое выражение в прекрасной поэтической речи. Но истинная красота откровения, согласно древним преданиям, заключается в его содержании. Следуя этой традиции, современные мусульманские исследователи утверждают, что красота в Коране представлена как система, как единство нравственных и эстетических качеств [22, р. 337].

На основании анализа художественных достоинств Корана в истории его ниспослания можно проследить некоторую закономерность в отношении уменьшения эмоционально-чувственного компонента и возрастания роли разума и рациональности [12, с. 24—25]. Для первого знакомства с исламом требовалась прежде всего сила красоты стиха, затем по мере укрепления веры и увеличения мусульманской общины (*уммы*) эмоционально-эстетический компонент отходил на второй план.

Понятно, что нормальное, жизнеспособное общество не может функционировать исключительно на эмоционально-чувственных переживаниях. На начальных этапах существования цивилизации важную роль в формировании цивилизационных

норм начинает выполнять разум, поскольку только разум способен разрешать противоречия, перестраивая смыслы [12, с. 91]. Затем этот мощный духовный подъем постепенно ослабевает, и последующие поколения начинают видеть в своих предшественниках «отцов-основателей» [8, с. 120]. Вместе с тем стремление разума полностью охватить экзистенциальный опыт человека не всегда оправданно, а рассудочное исчерпание человеческой сущности было бы губительно и наряду с разумом и рассудком в возникновении цивилизации огромную роль играют иррациональные факторы [8, с. 121; 19, с. 44]. Яркой иллюстрацией данных мыслей является история возникновения ислама и цивилизации, выросшей на его основе.

На наш взгляд, мера эмоционально-чувственно-го и рационального в Коране обусловила большую защиту определенных категорий населения в мусульманских странах по сравнению со средневековыми христианскими странами [6, с. 171—172]. Меньшая рациональная составляющая социального учения христианства в Средние века порой содействовала правовой незащищенности эксплуатируемого населения и изуверским формам нетерпимости по отношению к инаковерующим. Однако доктрины грехопадения, разделения властей на светскую и духовную, а также этический потенциал христианства как религии любви и сострадания к падшему человечеству явились одним из факторов, которые обеспечили в дальнейшем переход к демократическим формам правления. Пожалуй, без учения о грехопадении возникновение и укрепление демократий в протестантских странах было бы затруднено. Учение Корана, которому чужда данная концепция, по-нашему мнению, в большей степени содействует утверж-

дению авторитарных, монархических режимов, т. к. человек, согласно исламу, может жить в соответствии с божьим законом. Поэтому отпадает необходимость контролировать власть, разделять ее, производить ее регулярную смену и т. п.

Заключение. Мы рассмотрели лишь малую часть проблемы соотношения эмоционально-эстетического восприятия священного и властных отношений в исламе. Тем не менее проделанное исследование позволяет сделать вывод о большой роли чувственного компонента в данной религии и о его влиянии на жизнь индивида и общества.

Эстетико-антропологический идеал ислама, воплощенный прежде всего в фигуре пророка Мухаммада, продуцирует такие властные отношения, которые по меньшей мере ограничивают претензии человека и общества на самостоятельное определение выбора своего жизненного пути. Представление о воплощении священного в жизни посланников Аллаха является одной из причин, побуждающих мусульман распространить влияние исламского закона и права (шариата и фикха) на все сферы жизни и обеспечивающей единство, хотя бы в теории, религии и политики. Однако без определенных творческих изменений эстетико-антропологический идеал не может быть воплощен в развивающуюся действительность. Данное обстоятельство обуславливает «лимитированный плюрализм» (С. М. Прозоров) и возможность построения в мусульманских странах демократии, базирующейся на исламских принципах. Соотношение внерациональных и рациональных положений ислама, с одной стороны, ограничивает притязание человеческой власти на обладание индивидом и обществом, а с другой — затрудняет становление исламской демократии.

Список литературы

1. Вебер, Ф. В. Мой хадж. Повествование петрозаводчанки / Ф. В. Вебер. — URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/hadjj/1/veber.htm (дата обращения: 12.07.2019).
2. Гайнуллин, Н. Предисловие / Н. Гайнуллин // Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада. — М.: УММА, 2003. — С. 7—11.
3. Губанов, Н. И. О ментальных основаниях общественной солидарности / Н. И. Губанов, Н. Н. Губанов // Социум и власть. — 2012. — № 1. — С. 98—102.
4. Долгов, Б. П. Исламский фактор и социально-политическое развитие арабского мира / Б. П. Долгов // Ислам на Ближнем и Среднем Востоке. — 2011. — № 6. — С. 376—392.
5. Жданов, Н. В. Исламская концепция миропорядка / Н. В. Жданов. — М.: Международные отношения, 2003. — 568 с.
6. Зарринкуб, А. Х. Исламская цивилизация / А. Х. Зарринкуб. — М.: Андалус, 2004. — 273 с.
7. Маудуди, А. А. Политическая теория ислама / А. А. Маудуди // Отечественные записки. — 2003. — № 5. — URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/5/politicheskaya-teoriya-islama> (дата обращения: 12.08.2019).
8. Михайлов, И. С. Разум в цивилизационной динамике / И. С. Михайлов // Вестник Тюменского государственного университета. — 2014. — № 10. — С. 116—123.

9. Муравьев, И. Б. Роль религии в формировании эстетико-антропологического идеала / И. Б. Муравьев // Вестник Тюменского государственного университета. Серия философия. — 2012. — № 10. — С. 84—89.
10. Муравьев, И. Б. Эстетика евхаристии и ее влияние на общество / И. Б. Муравьев // Вестник Тюменского государственного университета. — 2013. — № 10. — С. 154—161.
11. Мчедлов, М. П. Политика и религия / М. П. Мчедлов. — М. : Советская Россия, 1987. — 256 с.
12. Павлов, А. В. Гуманитарная теория как новая рациональность / А. В. Павлов // Социум и власть. — 2008. — № 2. — С. 89—96.
13. Пиотровский, М. Б. Коранические сказания / М. Б. Пиотровский. — М. : Наука. Глав. ред. восточ. лит., 1991. — 219 с.
14. Прозоров, С. М. Заметки об исламе / С. М. Прозоров // Исламоведение. — 2010. — № 1. — С. 77—88.
15. Родионов, М. А. Ислам классический / М. А. Родионов. — СПб. : Азбука-классика : Петербург. возрождение, 2003. — 224 с.
16. Сохин, В. Хадж преобразует мусульманина / В. Сохин // Ислам.Ру. Исламский информационный портал. — URL: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/42958> (дата обращения: 12.07.2019).
17. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко. — М. : Праксис, 2002. — С. 381.
18. Шодкевш, М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святые / М. Шодкевш // Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. — М. : Наука. Восточ. лит., 1993. — С. 199—217.
19. Щербинин, М. Н. Свобода и необходимость в рациональности гуманитарного познания как выражение ее возможностей и пределов / М. Н. Щербинин // Вестник Тюменского государственного университета. Серия философия. — 2013. — № 10. — С. 37—45.
20. Эстетическая антропология: фигуративный аспект : кол. моногр. / под ред. М. Н. Щербинина. — Тюмень: Мандр и К°, 2014. — 192 с.
21. Kermani, N. Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran / N. Kermani. — München : C.H. Beck, 2011. — 546 s.
22. Mehri, G. The Spiritual Beauty in Islamic Aesthetics and the Islamic Art / G. Mehri // Гілея: науковий вісник. — 2015. — Випуск 97 (6). — С. 336—338.

Сведения об авторе

Муравьев Игорь Борисович — кандидат философских наук, доцент, заместитель директора Института дистанционного образования Тюменского государственного университета, Тюмень, Россия. i_muravjov@list.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 11—16.*

The aesthetics of the sacred and the power relations in Islam

I.B. Murav'ev

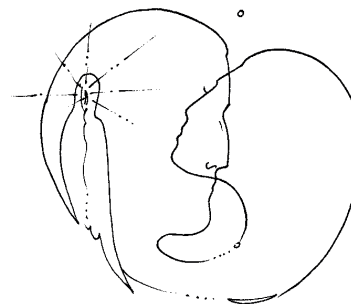
Tyumen State University, Tyumen, Russia. i_muravjov@list.ru

The article investigates the influence of emotional and aesthetic experience of the sacred on the character of power relations. The hypothesis of the existence of a relationship between the measure of emotional experience of the sacred and the degree of severity of authoritarian tendencies in society is put forward. The author substantiates the great role of the emotional experience of the sacred in Islam, manifested primarily in the verses of the Koran and in the figure of Muhammad, which is the aesthetic and anthropological ideal of Islamic civilization. It is concluded that the characteristics of the Muslim aesthetic and anthropological ideal, its embodiment and representation in Sharia norms, the emotional and rational aspects of the Qur'an provide a certain social justice and protection of the population, as well as cause the reconstruction of authoritarian power relations and difficulties associated with the development of democracy.

Keywords: *power relationships, mind and emotions, ideal, islamic aesthetics, aesthetics of the sacred.*

References

1. Veber F.V. *Moj hadzh. Povestvovanie petrozavodchanki* [My Hajj. The story of Petrozavodsky]. Available at: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/hadjj/1/veber.htm, accessed 12.08.2019. (In Russ.).
2. Gajnullin N. Predislovie [Introduction]. *Zhizneopisanie proroka Muhammada* [Biography the Prophet Muhammad]. Moscow, UMMA Publ., 2003. Pp. 7—11. (In Russ.).
3. Gubanov N.I., Gubanov N.N. Rol' obrazovanija v formirovanii globalistskogo mentaliteta [Role of education in the process of formation of globalist mentality]. *Alma mater (Vestnik vysshej shkoly)* [Alma mater (High School Herald High School Herald)], 2014, no. 11, pp. 11—17 (In Russ.).
4. Dolgov B.P. Islamskij faktor i social'no-politicheskoe razvitie arabskogo mira [The Islamic factor and socio-political development in the Arab world]. *Islam na Blizhnem i Srednem Vostoke* [Islam in the Near and Middle East], 2011, no. 6, pp. 376—392 (In Russ.).
5. Zhdanov N.V. *Islamskaja koncepcija miroporjadka* [The Islamic conception of world order]. Moscow, Mezhdunarodnye otnoshenija Publ., 2003. 568 p. (In Russ.).
6. Zarrinkub A.H. *Islamskaja civilizacija* [Islamic Civilization]. Moscow, Andalus Publ., 2004. 273 p. (In Russ.).
7. Maududi A.A. Politicheskaja teorija islama [Political theory of Islam]. *Otechestvennye zapiski* [Notes of the Fatherland], 2003, no. 5. Available at: <http://www.strana-oz.ru/2003/5/politicheskaya-teoriya-islama>, accessed 12.08.2019. (In Russ.).
8. Mihajlov I.S. Razum v civilizacionnoj dinamike [Reason in civilizational dynamics]. *Vestnik Tjumenskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tyumen State University Herald], 2014, no. 10, pp. 116—123 (In Russ.).
9. Murav'ev I.B. Rol' religii v formirovanii jestetiko-antropologicheskogo ideala [The role of religion in developing an aesthetical and anthropological ideal]. *Vestnik Tjumenskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija Filosofija* [Bulletin of Tyumen State University. Philosophy Series], 2012, no. 10, pp. 84—89 (In Russ.).
10. Murav'ev I.B. Jestetika evharistii i ee vlijanie na obshhestvo [The eucharist aesthetics and its impact on society]. *Vestnik Tjumenskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tyumen State University], 2013, no. 10, pp. 154—161 (In Russ.).
11. Mchedlov M.P. *Politika i religija* [Politics and religion], Moscow, Sovetskaja Rossija Publ., 1987. 256 p. (In Russ.).
12. Pavlov A.V. Gumanitarnaja teorija kak novaja racional'nost' [Humanitarian theory as a new rationality]. *Socium i vlast'* [Society and Power], 2008, no. 2, pp. 89—96 (In Russ.).
13. Piotrovskij M.B. *Koranicheskie skazanija* [Quranic Stories]. Moscow, Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury Publ., 1991. 219 p. (In Russ.).
14. Prozorov S.M. Zametki ob islame [Notes on Islam]. *Islamovedenie* [Islamic studies], 2011, no. 1, pp. 77—88 (In Russ.).
15. Rodionov M.A. *Islam klassicheskij* [Islam classic], SPb., Azbuka-klassika Publ., Peterburgskoe vozrozhdenie Publ., 2003. 224 p. (In Russ.).
16. Sohni V. Hadzh preobrazhaet musul'manina [Hajj transforms a Muslim]. *Islam.Ru. Islamskij informacionnyj portal* [Islam.Ru. Islamic information portal]. Available at: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/42958>, accessed 12.08.2019. (In Russ.).
17. Foucault M. *Intellektualy i vlast'*: Izbrannye politicheskie stat'i, vystuplenija i interv'ju [Intellectuals and power]. Moscow, Praksis Publ., 2002, p. 381 (In Russ.).
18. Shodkevsh M. Modeli sovershenstva v islame i musul'manskije svjatye [Models of perfection in Islam and Muslim saints]. *Bog — chelovek — obshhestvo v tradicionnyh kul'turah Vostoka* [God — man — society in traditional cultures of the East]. Moscow, Nauka. Vostochnaja literature Publ., 1993. Pp. 199—217 (In Russ.).
19. Shherbinin M.N. Svoboda i neobhodimost' v racional'nosti gumanitarnogo poznanija kak vyrazhenie ee vozmozhnostej i predelov [Freedom and necessity in rationality of human cognition as expression of its potential and limits]. *Vestnik Tjumenskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija Filosofija* [Bulletin of Tyumen State University. Philosophy Series], 2013, no. 10, pp. 37—45 (In Russ.).
20. Shcherbinin M.N. (ed.) *Esteticheskaja antropologija: figurativnyj aspekt* [Aesthetic anthropology: figurative aspect]. Tyumen', Mandr i Ka Publ., 2014. 192 p. (In Russ.).
21. Kermani N. *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran* [God is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran]. München, C.H. Beck Publ., 2011. 546 p. (In Germ.).
22. Mehri G. The Spiritual Beauty in Islamic Aesthetics and the Islamic Art. *Gileja: naukovij visnik* [Gileya: scientific bulletin], 2015, iss. 97 (6), pp. 336—338.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 8 (430).
Философские науки. Вып. 53. С. 17—21.*

УДК 101. 1: 316
ББК 87.6

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10803

Идеология и политическая мифология в повседневном сознании

И. П. Полякова, А. А. Целыковский

Липецкий государственный технический университет, Липецк, Россия

В статье рассматривается специфика феноменов идеологии и политической мифологии в структуре повседневного сознания. В повседневном политическом сознании присутствуют как рациональные компоненты, представленные различными идеологическими системами, так и иррациональные компоненты, воплощающиеся в форме политических мифов. При этом свой смыслообразовательный потенциал идеология на уровне повседневности реализует именно в форме политической мифологии.

Ключевые слова: *идеология, политическая мифология, повседневность, политическое сознание.*

В постсоветскую эпоху политическое и социальное устройство России подвергалась постоянным изменениям и реформам. Процесс разрушения устойчивых общественных институтов привел к нарушению нормального функционирования общества. Духовный кризис, неизбежно сопутствующий любым трансформационным процессам, в свою очередь, способствовал усугублению ситуации. Немаловажную роль в процессе построения новой российской государственности сыграла политика деидеологизации и идеологического плюрализма. Однако на практике идеологический плюрализм фактически принял облик идейного хаоса. В политической сфере циркулировало огромное количество разнообразных идей и концепций (иногда весьма сомнительного свойства), усиливая разобщенность. Таким образом, государство и общество лишились идеологической опоры в сложный переходный период. В подобных условиях первым пострадал обыватель. Привычная повседневная жизнь претерпела кардинальные изменения (разрушение сложившейся системы ценностей, потеря привычных духовных ориентиров, социально-политическая и экономическая нестабильность), которые отразились на основных сферах повседневной жизни: быте, труде и досуге.

Озвученные выше проблемы не решены и в настоящее время. Общественное сознание остается в высокой степени аполитичным. Причину подобного положения дел следует искать именно в специфике современного российского общественного сознания, и в частности повседневного сознания. Неудивительно, что отечественными исследователями все большее внимание уделяется проблеме повседневности и ее роли в формировании политического сознания.

Повседневное, или обыденное, сознание представляет собой один из самых мощных и важных пластов общественного сознания. Повседневность можно представить в качестве смыслового универсума, совокупности значений, которые индивид придает фактам и объектам действительности, продолжая создавать в течение всей жизни, интерпретируя, в том числе и чужие смыслы. Повседневность вырабатывает специальные формы, позволяющие создавать новое в рамках известного старого.

Как уже было сказано, одним из серьезных негативных факторов, препятствовавших конструктивным социально-политическим переменам, стала деидеологизация общественной жизни. В частности, скепсис по отношению к государственной власти со стороны общества можно

объяснить в числе прочего отсутствием четко сформулированной идеологической доктрины. Представляя собой коммуникативную и аксиологическую систему с большими консолидирующими и мобилизационными возможностями, идеология является мощным инструментом по управлению социально-политической практикой. Данные свойства идеологии позволяют говорить о ней как важнейшей составляющей социальной реальности и повседневного сознания.

В этой связи разработка проблемы соотношения идеологии и повседневности становится особенно востребованной в среде отечественных исследователей. К примеру, Е. С. Сагалаева, рассматривая данную проблему, водит концепт «идеологическая повседневность». С помощью данного концепта автор анализирует роль идеологии в социокультурной реальности российского общества. В сфере повседневного существования человека идеология рассматривается автором «как идеология, преломленная через повседневное существование человека — носителя общественных отношений, а также как идеологически насыщенная повседневность, где проявляются два параметра: а) идеологическое измерение повседневной жизни; б) рецепция идей и знаний в формате повседневности» [5, с. 299]. По словам автора, «идеологическая повседневность выступает как один из видов повседневности. Идеология способна формировать ткань социальной реальности. При этом идеологические знания и ценности выполняют важные социальные функции, организуя, регулируя, направляя и интегрируя деятельность людей в духовной, политической, экономической, социальной сферах общественной жизни» [5, с. 300]. То есть идеология является фактором, конституирующим социально-политическую и повседневную жизнь, задающим векторы социально-политического развития и помогающим повседневному сознанию осмысливать процессы, происходящие в обществе. В этом отношении идеология становится важнейшим инструментом, позволяющим человеку, как носителю общественных отношений, ориентироваться в смысловом пространстве повседневности. Это одна из основных задач идеологии, реализуемая в повседневной жизни. Относительно идеологического измерения повседневности можно сказать, что успешное функционирование идеологии обеспечивается степенью ее интеграции во все сферы социальной реальности, том числе и в повседневность.

На втором параметре следует остановиться подробнее. Общественное сознание является не простым потребителем идей, оно неизбежно подвергает их определенной рефлексии. Однако на

уровне повседневного сознания (учитывая его специфику) процесс рефлексии и смыслообразования происходит специфическим образом. Нереплексивное по своей природе повседневное сознание пытается не осмыслить различные факты социальной реальности, а скорее привести их в соответствие с некоторыми смысловыми шаблонами или социальными архетипами. В этом заключается одна из основных социально-политических функции идеологии — конструирование простого и ясного образа реальности, исходя из которого общественному сознанию предлагаются однозначно интерпретируемые схемы поведения. Как пишет по этому поводу У. Матц: «идеология есть, по сути, картина мира, сложившаяся в ходе систематического редуцирования сложности действительности» [4, с. 133]. Идеология сводит сложную и многообразную социальную реальность к простым смысловым образам и программам действия. В этом плане становится неважным то, насколько идеология разработана в рационально-теоретическом отношении. Главное условие успешного функционирования идеологии на уровне нереплексивного повседневного сознания заключается в том, насколько она вписывается в повседневный мир человека, выполняя его насущные духовные и материальные запросы.

Это наводит на мысль о политической мифологии. В самом деле, возможно, идеология на уровне повседневности существует в виде политической мифологии? Если эффективность идеологии определяется готовностью повседневного сознания нереплексивно принимать основные идеологические постулаты и программы, то, возможно, в данном случае целесообразным будет говорить именно о политической мифологии? Современная политическая мифология является по существу идеологией, но с явным преобладанием иррационального элемента. Существенное свойство современной мифологии заключается в том, что свой смылосозидательный потенциал она черпает из глубинных слоев общественного сознания, воспроизводя наиболее устойчивые социокультурные архетипы мышления, тем самым обеспечивая высокую эффективность на уровне общественного, и в частности повседневного сознания. Иными словами, идеология детерминирована иррациональными компонентами политического сознания.

Проблема повседневности тесно связана с проблемой рациональности. Повседневная жизнь человека и общества многообразна и по содержанию, и по форме и включает в себя не только обыденные, эмоциональные, эмпирические, но и рациональные и научно-теоретические составляющие. При этом наблюдается тенденция увеличе-

ния «удельного веса» рациональности и научной организации повседневности.

Феномен рациональности современными исследователями уже не отождествляется исключительно с разумом или интеллектуальной рефлексией. Подобная ситуация вполне закономерна. Такие свойства, как упорядоченность или логичность, характеризующие действия человека, в итоге основываются преимущественно на нормативной социальности, основания которой практически не подвергаются рациональной рефлексии и соответственно не осознаются в полной мере как в повседневной, так и в специализированной интеллектуальной деятельности. В этой связи вполне можно говорить о рациональности тех социальных феноменов, которые прежде считались принципиально нерациональными [1].

Сфера повседневной жизни не детерминируется одними рациональными элементами, имея множество иррациональных характеристик. Однако именно в рационально организованной повседневности индивид получает возможность реализовывать свои творческие силы, тем самым преобразовывая естественную среду в искусственную (социокультурную). Повседневность, таким образом, следует трактовать как социогенетический процесс созидания цивилизации, осуществляемый на всех возможных уровнях: отдельной личностью, группой или обществом в целом. В повседневности рациональность проявляется в поведении индивида, а также в осмыслении и интерпретации им собственного поведения, поведения других и окружающего мира путем придания рациональности. В этом случае рациональность приобретает характер автоматизма и выражается в совершении повседневных рациональных действий.

Типология рациональности довольно разнообразна. Но для данного исследования целесообразно рассмотреть два вида рациональности: функциональную и сущностную. Сущностная рациональность необходима для удовлетворения духовных потребностей личности. В своем функциональном рациональность удовлетворяет материальные потребности. В реальной повседневной жизни оба вида рациональности трудноотделимы друг от друга и в равной степени необходимы для нормального функционирования повседневной жизни. При этом доминирование одной из этих форм рациональности неизбежно приводит к дисбалансу в структуре повседневности. Упорядоченность повседневного сознания являются главным критерием его нормального существования и функционирования как для отдельного человека, так и для общества в целом, поэтому рациональная организация повседневной

жизни важна и необходима. Стоит отметить, что сущность феномена рациональности не сводится исключительно к здравому смыслу, поскольку в повседневность неизбежно включаются научные методы ее оптимизации. Вследствие этого уже невозможно говорить о повседневности только как о сфере здравого смысла и обыденного знания.

Через систему образования и частично через СМИ увеличивается объем научного знания и его функций в повседневной жизни, но тем не менее важное значение имеет не только познание и осмысление повседневности, но и действия, направленные на лучшую адаптацию и ориентацию в сфере повседневности [3]. Потенциал повседневного сознания используется в основном для решения конкретных насущных проблем и задач, в то время как для создания долговременной стратегии поведения необходимы узконаправленные специализированные формы познавательной деятельности, основывающиеся на научном познании.

Таким образом, применительно к рассматриваемой теме можно сказать, что в структуре повседневного политического сознания присутствуют как рациональные компоненты, выраженные в виде идеологического дискурса, так и иррациональные компоненты, воплощающиеся в форме различных политических мифов. При этом иррациональные и рациональные компоненты повседневного сознания тесно взаимодействуют друг с другом.

Соответственно, идеология, являясь рациональным компонентом повседневного политического сознания, оказывает влияние его иррациональные компоненты. Механизм взаимовлияния иррациональных и рациональных компонентов заключается в следующем: мифологические символы-архетипы, являясь шаблонами социального поведения, в ходе исторического развития становятся частью национального политического менталитета и превращаются в устойчивые политические мифы, определяющие специфику национального политического сознания. Рационализируясь, мифологические символы-архетипы воспроизводятся в виде различных идеологических программ. Идеология, используя мифологические символы-архетипы, то есть апеллируя к национальному политическому менталитету, значительно увеличивает свою эффективность. В этой связи можно сказать, что мифологизация идеологии неизбежна.

Таким образом, современное мифотворчество представляет собой воспроизведение в рамках идеологии распространенных мифологических символов-архетипов. Будучи парадигмами социального поведения, символы-архетипы объединяют в себе огромный массив культурного и социального опыта. Интерпретация смыслов,

заложенных в устойчивых символах-архетипах, происходящая в рамках идеологии, приводит к появлению различных политических мифов. В структуре современного политического мифа символы-архетипы интерпретируются в зависимости от интересов мифотворца. Смысловое ядро того или иного символа-архетипа остается неизменным, однако внешне он может быть выражен в различных образах и сюжетах, исходя из намерений интерпретатора. Подобно архаическому мифу, современный миф предлагает общественному повседневному сознанию определенные шаблоны мышления и поведения, действующие на бессознательном уровне. По мнению Н. И. Шестова, «социально-политический миф можно определить, как устойчивый и эмоционально окрашенный стереотип восприятия политических реалий прошлого и настоящего, порожденный потребностью ориентации личности и общественных структур в политическом процессе» [6, с. 79]. Транслируемые современным мифом смыслы становятся для повседневного сознания своеобразными ориентирами в пространстве социальной реальности, моделями мышления и деятельности.

Современное мифотворчество представляет собой довольно сложный процесс, который может осуществляться по двум сценариям, или вариантам. Первый вариант предполагает целенаправленное манипулирование мифологическими символами-архетипами с целью создания политических мифов. Второй вариант связан с бессознательным воспроизведением и тиражированием мифологических архетипов массовым повседневным сознанием. О данных разновидностях современного мифотворчества пишет Н. С. Автономова. Автор заявляет: «Мифотворчество может быть результатом бессознательной имитации и осознанной реконструкции, следствием навязывания мифопорождающих представлений о действительности или косвенного внедрения в сознание готовых мифов, построенных идеологами и предназначенных для массового употребления. Миф как способ переживания и объяснения жиз-

ни и миф как художественная реконструкция, миф как продукт коллективного творчества (фольклор) и миф как плод индивидуальной творческой фантазии — это, конечно, весьма различные явления. Отождествлять их нельзя» [1, с. 180]. Тем не менее во всех случаях преследуется одна цель — создание устойчивых смысловых ориентиров в пространстве социальной реальности. Сознательное и целенаправленное создание политических мифов можно обозначить термином «мифотворчество», для неосознанного и спонтанного создания современных мифов можно использовать термин «мифологизация». Соответственно, мифотворчество — это конструирование современных социальных и политических мифов, то есть целенаправленная и рациональная деятельность, заключающаяся в интерпретации каких-либо объектов, явлений и событий в соответствии с определенными мифологическими символами-архетипами и осуществляемая в рамках идеологической практики. Мифологизация — это неосознанная интерпретация объектов, явлений и событий в соответствии с мифологическими символами-архетипами, реализующаяся на уровне повседневности.

Духовный кризис, разрушая сложившуюся систему ценностей, лишил современное общество духовных основ и ориентиров. В результате дезориентированное массовое попыталось обрести прочное основание в наиболее древних слоях сознания — в мифологии. Вовлеченность субъекта в социально-политические процессы на уровне повседневности требует не рационального понимания и глубокой рефлексии происходящего, а эмоционального отклика. Данная особенность социально-политической практики создает необходимые предпосылки для того, чтобы повседневное сознание, нерелексивное по своей природе, вновь и вновь обращалось к такой форме миропонимания, как мифология. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что свой коммуникативный и смыслообразовательный потенциал идеология на повседневном уровне реализует именно в форме политической мифологии.

Список литературы

1. Автономова, Н. С. Разум. Рассудок. Рациональность / Н. С. Автономова. — М. : Наука, 1988. — 286 с.
2. Бабаева, А. В. Миф в пространстве повседневности // Смысл мифа: мифология в истории и культуре : сб. в честь 90-летия профессора М. И. Шахновича. Сер. Мыслители. — Вып. 8. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. философ. о-ва, 2001. — 300 с.
3. Ильин, В. В. Теория познания: введение. Общие проблемы / В. В. Ильин. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1993. — 168 с.

4. Матц, У. Идеология как детерминанта политики в эпоху модерна / У. Матц // ПОЛИС. 1999. № 1—2. — С. 130—142.
5. Сагалаева, Е. С. Идеология и повседневность в социально-философской рефлексии: к постановке проблемы / Е. С. Сагалаева // Историческая и социально-образовательная мысль. — 2014. — Т. 6, № 6. — Ч. 1. — С. 299—302.
6. Шестов, Н. И. Политический миф теперь и прежде / Н. И. Шестов. — М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2005. — 414 с.

Сведения об авторах

Полякова Ирина Павловна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Липецкого государственного технического университета, Липецк, Россия. *ir.p.polyakova@yandex.ru*

Цельковский Алексей Андреевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Липецкого государственного технического университета, Липецк, Россия. *alts1085@mail.ru*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 17—21.*

Ideology and political mythology in daily consciousness

I.P. Polyakova

Lipetsk State Technical University, , Lipetsk, Russia. ir.p.polyakova@yandex.ru

A.A. Tselykovskiy

Lipetsk State Technical University, Lipetsk, Russia. alts1085@mail.ru

The article discusses the specifics of the phenomena of ideology and political mythology in the structure of everyday consciousness. In everyday political consciousness there are both rational components represented by various ideological systems, and irrational components, embodied in the form of political myths. At the same time, ideology realizes its sense-generating potential on the level of everyday life in the form of political mythology.

Keywords: ideology, political mythology, daily occurrence, political consciousness.

References

1. Avtonomova N.S. *Razum. Rassudok. Ratsional'nost'* [Mind. Reason. Rationality]. Moscow, Nauka Publ., 1988. 286 p. (In Russ.).
2. Babayeva A.V. Mif v prostranstve povsednevnosti [The myth in the space of everyday life]. *Smysl mifa: mifologiya v istorii i kul'ture* [The Meaning of Myth: Mythology in History and Culture], iss. 8. St. Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo filosofskogo obshchestva Publ., 2001. 300 p. (In Russ.).
3. Il'in V.V. *Teoriya poznaniya: vvedeniye. Obshchiye problemy* [Theory of knowledge: introduction. Common problems]. Moscow, Moscow University Publ., 1993. 168 p. (In Russ.).
4. Matts U. Ideologiya kak determinanta politiki v epokhu moderna [Ideology as a determinant of politics in the modern era]. *POLIS*, 1999, no. 1—2, pp. 130—142. (In Russ.).
5. Sagalayeva Ye.S. Ideologiya i povsednevnost' v sotsial'no-filosofskoy refleksii: k postanovke problemy [Ideology and Everyday Life 'in Social and Philosophical Reflection: Toward a Problem Statement]. *Istoricheskaya i sotsial'no-obrazovatel'naya mysl'* [Historical and social-educational thought's], 2014, vol. 6, no. 6, part 1, pp. 299—302. (In Russ.).
6. Shestov N.I. *Politicheskiy mif teper' i prezhdde* [Political myth now and before]. Moscow, OLMA-PRESS Publ., 2005. 414 p. (In Russ.).

Осмысление гражданской идентичности: между ориентацией на традицию и глобализацию

Е. Г. Прилукова, Р. Н. Бондаренко

Южно-Уральский государственный университет, Челябинск, Россия

Актуальность осмысления феномена гражданской идентичности приобретает особую значимость в мире современности, предлагающем человеку многомерность и динамизм государства и общества. В статье рассматриваются особенности становления идентичности гражданина на основе анализа репрезентаций ее основных факторов в России. Методологические рамки исследования — положения методологического герменевтического стандарта. Применение результатов исследования возможно в повседневной практической деятельности.

Ключевые слова: *глобализация, государство, гражданская идентичность, культура, общество, сознание, человек.*

Мир настоящего времени прочно закрепился не только в научном, но и в общественно-политическом дискурсе как мир глобальный и цифровой, характеризующийся кардинальными изменениями во всех сферах жизнедеятельности общества и человека [6; 7; 26—28]. Идея глобализации претендует на основание новой мировой идеологии начавшегося XXI столетия [7; 24 и др.]. Термины «глобализация» и «цифровизация» стали настолько распространенными, что сегодня ими пытаются означить и объяснить практически все происходящие процессы в мире и снять ответственность с иницилирующих их субъектов за последствия [7; 25]. Частота упоминания терминов создает ощущение их общепонятности, что далеко не совсем так. Поэтому мы уточним их содержание через призму нашего исследования.

Прежде всего глобализация и цифровизация представляют собой результат развития и усложнения деятельности человека и, несмотря на всю палитру существующих сегодня определений их содержания, не признать явлений, скрывающихся за ними, нельзя. Первое характеризуется усилением тенденций взаимозависимости мира и его зависимости от деятельности человека как субъекта, второе — «вторжением» информационно-коммуникационных технологий в существование мира и онтологизацией информации, которая способна конструировать мир. В результате про-явления глобализации и цифровизации изменяются статусы национальных государств и представления о государственном суверенитете — они (государства) вынуждены открывать свои границы и искать новые формы существования своей национально-государственной укорененности. Все чаще звучит тезис о «смерти государства» и фор-

мировании некоего нового миропорядка — порядка мира без границ [6; 9 и др.]. Цифровизация, превращая мир в сетевое пространство, способствует описанию мира как мира «Сети сетей». Однако трансформации государств, связанные с глобализацией, говорят прямо противоположное — решать глобальные проблемы может только государство (сдерживание распространения оружия массового уничтожения, решение экологических проблем, выработка стратегии миграционной политики и т. п.). Кроме того, именно государство призвано обеспечивать безопасность граждан [1—2; 6] — государство должно отстаивать интересы своих страны и народа. Поэтому особое звучание приобретает вопрос гражданской идентичности и нарастает число ее исследований на рубеже XX—XXI вв., вызванное лавинообразными миграционными процессами, европейской интеграцией/дезинтеграцией и активизацией идентификационных процессов на уровне гражданской общности в результате образования новых государств и становления гражданских обществ [9; 12]. Попытка определить сущность и механизмы гражданской идентичности — одна из обсуждаемых тем не только научным сообществом, но и политиками, журналистами и рядовыми гражданами [3—5 и др.].

Хотя термин «идентичность» и ввел в научный оборот Э. Эрикссон, сам он использовал его, постоянно уточняя [22—23]. В русском языке термин, по мнению исследователей истории языка, впервые появляется в 60-х гг. XIX в., до этого времени применялся в качестве инструмента означивания соответствия, совпадения с кем-либо термин «тождество». Обращение к этимологии термина позволяет увидеть его

значение как узнавание и отождествление (от лат. *idem* — тот же самый, нем. — *identitat*, англ. — *identity*, фр. *l'identite*) или, иными словами, во-первых, тождественность одного события, величины, вещи или явления другому и, во-вторых, ощущение человеком принадлежности к определенной группе, этносу, религии, партии и пр. [18, с. 299—300].

Существующие различные подходы к определению только самого термина подчеркивают сложность идентичности как явления. Анализ его содержания может стать предметом самостоятельного рассмотрения, что не входит в наши задачи. Мы понимаем идентичность как определенную форму процесса со-ответ-ствия человека и культуры (мы сознательно в слове выделяем курсивом основную характеристику — ответ как основу ответственности человека перед культурой). В свою очередь, культура (от лат. *cultura* — возделывание, воспитание, почитание) есть универсум искусственных объектов, как материальных, так и духовных, созданных человеком [18, с. 411—413]. Поэтому понятие идентичности будет зависеть от содержания двух важнейших аспектов социокультурной динамики: сравнения и развития. От первого зависит уровень соответствия существу, от второго — постоянство в изменениях к должному.

В онтологическом плане бытия общества и человека идентичность предстает как необходимое и достаточное условие их присутствия в мире, существуя в различных формах, одной из которых выступает гражданская. Понятие ее относительно новое и уточняющееся, поскольку любое понятие отражает те или иные аспекты реальности [16, с. 44—45].

Гражданская идентичность довольно часто в научной литературе понимается как синоним социальной, что не совсем корректно. По нашему мнению, социальная роль и гражданская не всегда однозначно воспринимаются (сравните: *мое личное благополучие и мое служение долгу во имя блага всех*). Существует прямая взаимосвязь между устойчивостью гражданской идентичности и реальной деятельностью институтов общества и государства. Более того, гражданская идентичность не подразумевает тотально единых культуры, языка и одной ценностной ориентации (мы социально различны, но едины как граждане государства).

Следовательно, гражданскую идентичность мы представляем как *о-со-знанный (о-смысл-ен-ный)* выбор ориентаций и ценностей человеком, обществом, государством для фиксации и понимания своего места в мире. Это *о-со-знан-ный* процесс *со-от-нес-енности* (тождественности) человека

с определенной государственной общностью в конкретном социокультурном контексте (политика часть культуры — она сотворена человеком). Гражданская идентичность — результат *о-со-знания* людьми принадлежности к *со-обществу* граждан государства, выражающийся в целе- и ценностно ориентированной социальной деятельности [3—4; 9]. Поэтому наряду с социальным явлением гражданская идентичность — феномен сознания, признак (качество) гражданской общности, которая есть коллективный субъект. *О-смысл-ен-ие* выбора гражданской принадлежности человеком происходит на основе влияния экономических, политических и культурных факторов на его предпочтения. При этом, как показывают многочисленные исследования, отношение человека к государству вступает либо в диалог и приходит к консенсусу, либо отстраняется и вступает в конфликт с другими идентичностями (национальной, религиозной, языковой и т. п.), что неизбежно требует рационально-критическое осмысление этого факта. Понимаемая в таком ракурсе рассмотрения идентичность *про-является и являет собой акт-ивность* в становлении Человека подобным Другому в рамках конкретной системы, что является необходимым и достаточным условием конструирования и конституирования себя рамках системы и «системы в себе» [10—11 и др.]. Она защищает государство, нацию, культуру от экспансии и поглощения другими государствами, нациями и культурами. В силу природы человека она (гражданская идентичность) — характеристика *со-знания и чувство* принадлежности к общности граждан конкретного государства, позволяющие им действовать в качестве коллективного субъекта (*принимать решения и отвечать за их последствия*).

В идентичности нами выделяются: во-первых, *о-со-знание* и *пред-став-ление* человеком себя как имеющего прошлое, настоящее и будущее; во-вторых, *о-со-знание* собственной уникальности и, в-третьих, *о-со-знание* солидарности с социальными, групповыми идеалами и стандартами. Идентичность обладает как индивидуальным, так и коллективным характером и включает самоидентификацию (представления о группе — «образ “мы”») и интересы, связывающие отношение к этим представлениям с поведением групп и индивидов. Следовательно, гражданская идентичность *развивается и изменяется* в процессе социокультурной динамики, фиксируя и характеризую степень роста *со-знания* человека и *само-со-знания* членов общества.

Формирование гражданской идентичности происходит на базе «идентификационных матриц»,

включающих нормы, оценки и категории социального характера и определяющих картину мира человека. Любая информация о мире воспринимается посредством наложения на идентификационную матрицу (духовного вакуума не бывает — одни идеи сменяются другими).

В современной России на смену объективным факторам формирования матрицы идентичности на первый план выходят субъективные, основанные на различиях в *восприятии* человеком своих *социальных* позиций. Поэтому в ней присутствуют одновременно традиционалистские установки и установки нового общества — общества глобального мира и господства цифровых техники и технологий. Государство со всеми его атрибутами «уходит» на периферию идентификационной матрицы, хотя следует помнить, что Россия принадлежит к странам, ориентирующимся исключительно на государство, а не общество (исторически сложившийся характер организации общественной жизнедеятельности «от центра к периферии», доминирующая и постоянно идеологически *за-креп-*ляемая многовековая идея о «сильной руке» сильного государства). Однако несмотря на то что гражданское общество «предложено» центром («сверху»), оно пока еще начинает свои первые самостоятельные шаги. Сами граждане оказались неготовыми к нему и поэтому «в цепких объятиях» всемогущих политиков, но не государства, которое их отпустило, предоставив свободу. По сути, политики своей «бурной деятельностью» симулятивно *под-*мен-или государство, решая зачастую собственные вопросы (примеров коррупции оказалось на текущий момент достаточно — она стала основным делом даже тех, кто приносил присягу на верность и защиту интересов государства). Государство и политики оказались слишком далеки друг от друга, что наиболее отчетливо манифестируют образы масс-медиа. Одни только новостные сюжеты предлагают широкую палитру образов (разрушающийся после капитального ремонта дом, уходящее вместе с снегом дороги, оптимизированная медицина и т. п.). Только обращение к главе государства позволяет решать многие повседневные проблемы и беды. Следовательно, «сильное и управляемое из центра» государство выступает в качестве той скрепы, которая своей силой способна интегрировать российское общество, пытаясь решать задачи становления и реализации идентичности в новых условиях глобализирующегося мира, что не всегда пока удается [1; 3; 9].

Индикатором идентичности, большинство исследователей указывают уровень доверия к окру-

жающим людям, государственным и общественным институтам [1; 8; 14; 17; 20—21]. С этим мнением нельзя не согласиться, поскольку власть насилия некоторое время в состоянии решать проблему социального порядка, но «не способна сама по себе обеспечить основу для поддержания этого порядка в долговременной перспективе» [14, с. 7].

Хотя осмысление доверия в организации жизнедеятельности общества началось еще в глубокой древности, оно не утратило своей актуальности и сегодня. Более того, современный мир поставил под сомнение многие проверенные временем истины, создав виртуальную и дополненную реальности, демонстрируя динамизм событий, «смерть» вещей и непоследовательность действий властвующих элит, создав многочисленные симулякры общественного понимания политики государства. Напомним, что симулякры всего лишь подобие реальности, но не сама реальность во всей своей сложности и противоречивости. Покажем это на нескольких примерах репрезентации факторов, лежащих в основе формирования гражданской идентичности.

Одним из оснований становления гражданской идентичности выступает обращение к общему историческому прошлому («общей судьбе»), которое укореняет и обеспечивает легитимацию существования той или иной общности, постоянно воспроизводится в мифах и преданиях, легендах и сказаниях различными знаками и символами. Однако знаем ли мы их?! Современная индустрия грез в форме образов масс-медиа неоднократно переписала историю, а не только легенды и сказания, в угоду конъюнктуре общества потребления. Экранные версии истории нашей страны настолько разнообразны и порой полярно противоположны, что современное поколение оказалось не в состоянии отличить Отечественную войну 1812 г. от Великой Отечественной войны 1941—1945 гг. и т. п. [15]. Герои экрана военного времени Великой Отечественной слишком оказались похожими на героев настоящего по манерам поведения, поступкам и речи (стрижки, маникюр, слова сленга и т. п.) [13].

Другим основанием можно назвать самоназвание гражданской общности: русский — это гражданин или национальность. Очень многие при заполнении анкеты путают термины «гражданство» и «национальность». Если с юридической точки зрения это два разных понятия, то с точки зрения повседневного означивания многие считают их идентичными. Действительно данные понятия похожи, однако означают совершенно различное [12]. «Русский» воспринимается в настоящее время как относящийся к России как государству, его

территории, истории, культуре, характеру и образу жизни.

Третьим основанием мы бы определили общий язык как средство коммуникации и условие выработки, передачи, хранения смыслов и ценностей. Сегодня русский язык переживает далеко не лучшие времена — он подвергается «нашествию» англицизмов. Бесспорно, что английский язык в современном мире становится языком *lingua franca*, или универсальным языком переговоров, благодаря глобализации и цифровизации. Проникновение языков вполне закономерный процесс, обусловленный развитием коммуникации, способствующий пониманию и установлению диалога культур. Использование чужой терминологии вполне применимо в силу отсутствия соответствующего понятия в когнитивной базе языка, но у нас он заменяет присутствующее. Более того, это чаще всего происходит в силу проникновения не собственно английского языка, а американского варианта английского за счет тиражирования различной продукции массовой культуры (фильмы, шоу-бизнес и т. д.). Анализируя язык масс медиа, следует отметить, что он излишне «эксплуатирует» англицизмы, поскольку в языке уже существуют средства для обозначения тех или иных явлений. Например, «встречи» заменяются на «саммиты», «розничная торговля» на «ритейл», «друг» на «бойфренда», магазин и рынок на «маркет» и т. п. Ни для кого не секрет, что язык отражает и выражает дух народа. Становится риторическим вопрос — дух народа какой страны выражают и отражают так часто употребляемые модные англицизмы? Кроме того, язык формализует мыслительные процессы через понятия, суждения и умозаключения. Не зная, что означает то или иное понятие, невозможно осмысливать то, что оно номинирует. В результате мы приходим к власти номинаций [19], симулирующей конкретные явления и события. Справедливости ради следует отметить, что интенсивное заимствование

чужой лексики нельзя оценивать однозначно: оно активизирует, с одной стороны, толерантность к ее носителям и продуктивность аналитической деятельности, с другой — содержание уходит на второй план и начинает доминировать форма (не *что*, а *как* выражено). Во втором случае речь начинает идти о доверии к говорящему — оно выше, когда разговор идет на одном языке. Более того, в погоне за всем «не нашим», преимущественно западным, в языке мы все больше теряем свою самобытность, выходя далеко за ее пределы.

Таким образом, репрезентация факторов становления гражданской идентичности отражаются в доверии как комплексе различных представлений и установок, существующих и воспроизводящихся в обществе. Доверие становится основой интеграции общества и условием его развития. Доверяя государству, человек отождествляет себя с ним, становясь его субъектом.

Однако конструированию гражданской идентичности сегодня мешает наличие недоверия между различными сообществами («свой-чужой») и кризис доверия власти (отстраненность от участия в организации жизнедеятельности страны, что показывает такой показатель, как явка на выборы и результаты осенних выборов — 2019).

Основание формирования гражданской идентичности, на наш взгляд, — формирование и доверие национальной идее, наполненной позитивным гражданским и патриотическим содержанием. Сегодня все меньше и меньше граждан считает важным связывать свои собственные перспективы и перспективы своих близких с развитием российского государства и общества. Медийные образы благополучного и успешного Запада, диктатура рынка и потребления и деятельность/бездеятельность политиков сделали свое дело. Мы полагаем, что наступило время осмысления оценки доминирующих ценностей идентичности в осознании своей идентичности гражданина России.

Список литературы

1. Арапов, Н. А. Реализация принципа поддержания доверия граждан к закону и действиям государства в сфере функционирования институтов гражданского общества / Н. А. Арапов // Конституционное и муниципальное право. — 2014. — № 11. — С. 4—7.
2. Бокачев, И. А. Глобальное и национальное в условиях современного миропорядка / И. А. Бокачев // Власть. — 2010. — № 3. — С. 123—126.
3. Володажская, Т. В. Идентичность гражданская / Т. В. Володажская // Образовательная политика. — 2010. — № 5. — С. 140—142.
4. Воробьев, С. М. Некоторые аспекты формирования гражданской идентичности в полиэтничном регионе / С. М. Воробьев // Наука. Инновации. Технологии. — 2012. — № 1. — С. 59—63.
5. Жаде, З. А. Проблема идентичности в современных социальных теориях / З. А. Жаде // Философия и общество. — 2007. — № 2. — С. 173—184.

6. Задохин, А. Г. Мировая политика и дилеммы развития человеческой цивилизации / А. Г. Задохин // *ОБОЗРЕВАТЕЛЬ — OBSERVER*. — 2010. — № 7. — С. 50—60.
7. Кожевников, Н. Н. Философские проблемы глобализации / Н. Н. Кожевников, В. С. Данилова // *Научное обозрение. Реферативный журнал*. — 2016. — № 3. — С. 98—114.
8. Козырева, П. М. Межличностное доверие в контексте формирования социального капитала / П. М. Козырева // *Социологические исследования*. — 2009. — № 1. — С. 43—54.
9. Лапкин, В. В. Метаморфозы идентичности в условиях глобализации / В. В. Лапкин // *Политическая экспертиза: Политекс*. — 2011. — Т. 7, № 2. — С. 25—41.
10. Латур, Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию : пер. с англ. / Б. Латур ; под ред. С. Гавриленко ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2014. — 384 с.
11. Луман, Н. Общество как социальная система : пер. с нем. / Н. Луман. — М. : Логос, 2004. — 232 с.
12. Малахов, В. С. Культурные различия и политические границы в эпоху глобальных миграций / В. С. Малахов. — М. : Новое литературное обозрение : Институт философии РАН, 2014. — 227 с.
13. Прилукова, Е. Г. Индустрия образов войны / Е. Г. Прилукова // *Наука ЮУрГУ : материалы 67-й науч. конф.* — Челябинск : Изд. центр Юж.-Урал. гос. ун-та, 2015. — С. 804—810.
14. Селигмен, А. Проблема доверия / А. Селигмен ; пер. с англ. И. И. Мюрберг, Л. В. Соболевой. — М. : Идел-Пресс, 2002. — 254 с.
15. Слабые места у выпускников ЕГЭ по истории. — URL: <https://educatory.org/ru/blogs/2017/may/2/slabye-mesta-u-vyipusknikov-ege-po-istorii> (дата обращения: 22.07.2019).
16. Сорина, Г. В. Философские ассоциации (на базе критического мышления) / Г. В. Сорина // *Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН*. — М. : ИФ РАН, 1999. — С. 41—48.
17. Сорокин, Д. Е. Фактор доверия / Д. Е. Сорокин // *Журнал экономической теории*. — 2016. — № 3. — С. 133—138.
18. Философия : энцикл. слов. / под ред. А. А. Ивина. — М. : Гардарики, 2004.
19. Фуко, М. Ненормальные: курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1974—1975 учебном году / М. Фуко. — СПб. : Наука, 2004. — 432 с.
20. Фукуяма, Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма. — М. : АСТ : Ермак, 2008. — 730 с.
21. Штомпка, П. Доверие: социологическая теория / П. Штомпка // *Социологическое обозрение*. — 2002. — Т. 2, № 3. — С. 56—67.
22. Эриксон, Э. Детство и общество / Э. Эриксон. — СПб. : Речь, 2000. — 416 с.
23. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис : пер. с англ. / Э. Эриксон. — М. : Флинта, 2006. — 342 с.
24. Beck, U. What Is Globalization? / U. Beck. — Cambridge : Polity, 2000. — 180 p.
25. Chanda, N. Bound Together: How Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors Shaped Globalization / N. Chanda. — New Haven ; London : Yale University Press Publ., 2007. — 391 p.
26. Robertson, R. Globalization: Social Theory and Global Culture / R. Robertson. — London : Sage Publications Publ., 1992. — 224 p.
27. Scholte, J. A. Globalization: a critical introduction / J. A. Scholte. — New York : Palgrave Macmillan Publ., 2005. — 492 p.
28. Waters, M. Globalization / M. Waters. — London ; New York : Routledge, 1995. — 185 p.

Сведения об авторах

Прилукова Екатерина Григорьевна — доктор философских наук, профессор кафедры международных отношений, политологии и регионоведения, Южно-Уральский государственный университет (национально-исследовательский университет), Челябинск, Россия. prilukova74@gmail.com

Бондаренко Ростислав Николаевич — доцент кафедры международных отношений, политологии и регионоведения, Южно-Уральский государственный университет (национально-исследовательский университет), Челябинск, Россия. bondarenkorn@susu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 22—28.*

Understanding civil identity: between orientation on tradition and globalization

E.G. Prilukova

South Ural State University, Chelyabinsk, Russia. prilukova74@gmail.com

R.N. Bondarenko

South Ural State University, Chelyabinsk, Russia. bondarenkorn@susu.ru

The relevance of understanding the phenomenon of civic identity is of particular importance in the modern world. The world offers person. the multidimensionality and dynamism of the state and society. The article discusses the features of the formation of a citizen's identity based on the analysis of representations of its main factors in Russia. Methodological framework of the research is the provisions of the methodological hermeneutical standard. Application of research results is possible in every day practice.

Keywords: *globalization, state, civic identity, culture, society, consciousness, person.*

References

1. Arapov N.A. Realizatsiya printsipa podderzhaniya doveriya grazhdan k zakonu i deystviyam gosudarstva v sfere funktsionirovaniya institutov grazhdanskogo obshchestva [Implementation of the principle of maintaining citizens' trust in the law and actions of the state in the field of functioning of civil society institutions]. *Konstitutsionnoe i munitsipal'noe pravo* [Constitutional and municipal law], 2014, no. 11, pp. 4—7. (In Russ.).
2. Bokachev I.A. Global'noe i natsional'noe v usloviyakh sovremennogo miroporyadka [Global and national in the modern world order]. *Vlast'* [Power], 2010, no. 3, pp. 123—126. (In Russ.).
3. Volodzhskaya T.V. Identichnost' grazhdanskaya [Civic identity]. *Obrazovatel'naya politika* [Educational policy], 2010, no. 5, pp. 140—142. (In Russ.).
4. Vorob'ev S.M. Nekotorye aspekty formirovaniya grazhdanskoy identichnosti v polietnicheskom regione [Some aspects of the formation of civic identity in a multi-ethnic region]. *Nauka. Innovatsii. Tekhnologii* [The science. Innovation Technologies], 2012, no. 1, pp. 59—63. (In Russ.).
5. Zhade Z.A. Problema identichnosti v sovremennykh sotsial'nykh teoriyakh [The problem of identity in modern social theories]. *Filosofiya i obshchestvo* [Philosophy and Society], 2007, no. 2, pp. 173—184. (In Russ.).
6. Zadokhin A.G. Mirovaya politika i dilemmy razvitiya chelovecheskoy tsivilizatsii [World politics and the dilemmas of the development of human civilization]. *OBOZREVATEL' — OBSERVER*, 2010, no. 7, pp. 50—60. (In Russ.).
7. Kozhevnikov N.N., Danilova V.S. Filosofskie problemy globalizatsii [Philosophical Problems of Globalization]. *Nauchnoe obozrenie. Referativnyy zhurnal* [Scientific Review. Abstract journal], 2016, no. 3, pp. 98—114. (In Russ.).
8. Kozyreva P.M. Mezhlichnostnoe doverie v kontekste formirovaniya sotsial'nogo kapitala [Interpersonal trust in the context of social capital formation]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Case studies], 2009, no. 1, pp. 4—54. (In Russ.).
9. Lapkin V.V. Metamorfozy identichnosti v usloviyakh globalizatsii [Metamorphosis of identity in the context of globalization]. *Politicheskaya ekspertiza: POLITEKS* [Political Expertise: POLITEX], 2011, vol. 7, no. 2, pp. 25—41. (In Russ.).
10. Latur B. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu* [Reassembling Social: An Introduction to Actor-Network Theory]. Moscow, Higher School of Economics Publ., 2014. 384 p. (In Russ.).
11. Luman, N. *Obshchestvo kak sotsial'naya sistema* [Society as a social system]. Moscow, Logos Publ., 2004. 232 p. (In Russ.).
12. Malakhov V.S. Kul'turnye razlichiya i politicheskie granitsy v epokhu global'nykh migratsiy [Cultural differences and political boundaries in the era of global migration]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., Institut filosofii RAN Publ., 2014. 227 p. (In Russ.).
13. Prilukova E.G. Industriya obrazov vojny [War Images Industry]. *Nauka YuUrGU* [Science SUSU] Chelyabinsk, South Ural State University Publ., 2015. Pp. 804—810. (In Russ.).

14. Seligmen, A. *Problema doveriya* [Trust issue]. Moscow, Idel-Press Publ., 2002. 254 p. (In Russ.).
15. *Slabye mesta u vypusknikov — EGE po istorii* [Weaknesses of graduates — USE in history]. Available at: <https://educatory.org/ru/blogs/2017/may/2/slabyie-mesta-u-vyipusknikov-ege-po-istorii>, accessed 22.07.2019. (In Russ.).
16. Sorina G.V. Filosofskie assotsiatsii (na baze kriticheskogo myshleniya) [Philosophical associations (based on critical thinking)]. *Trudy nauchno-issledovatel'skogo seminara logicheskogo tsentra Instituta filosofii RAN* [Proceedings of the research seminar of the logical center of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences]. Moscow, IF RAN Publ., 1999. Pp. 41—48. (In Russ.).
17. Sorokin D.E. Faktor doveriya [Trust factor]. *Zhurnal ekonomicheskoy teorii* [Journal of Economic Theory], 2016, no. 3, pp. 133—138. (In Russ.).
18. *Filosofiya* [Philosophy]. Moscow, Gardariki Publ., 2004. (In Russ.).
19. Fuko M. Nenormal'nye: kurs lektsiy, pročitannykh v Kolledzhe de Frans v 1974—1975 uchebnom godu [Abnormal: a course of lectures delivered at the College de France in the 1974-1975 academic year]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2004. 432 p. (In Russ.).
20. Fukuyama F. *Doverie: sotsial'nye dobrodeteli i put' k protsvetaniyu* [Trust: social virtues and the path to prosperity]. Moscow, AST Publ., Ermak Publ., 2008. 730 p. (In Russ.).
21. Shtompka P. Doverie: sotsiologicheskaya teoriya [Trust: Sociological Theory]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Sociological Review], 2002, vol. 2, no. 3, pp. 56—67. (In Russ.).
22. Erikson E. *Detstvo i obshchestvo* [Childhood and society]. St. Petersburg, Rech' Publ., 2000. 416 p. (In Russ.).
23. Erikson E. Identichnost': yunost' i krizis [Identity: Youth and Crisis]. Moscow, Flinta Publ., 2006. 342 p. (In Russ.).
24. Beck, U. *What Is Globalization?* Cambridge, Polity Publ., 2000. 180 p.
25. Chanda N. *Bound Together: how Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors Shaped Globalization* New Haven, London, Yale University Press Publ., 2007. 391 p.
26. Robertson R. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London, Sage Publications Publ., 1992. 224 p.
27. Scholte J.A. *Globalization: a critical introduction*. New York, Palgrave Macmillan Publ., 2005. 492 p.
28. Waters M. *Globalization*. London, New York:, Routledge Publ., 1995. 185 p.

Стиль мышления в системе становления мифологемы картины социально-исторической реальности

А. Г. Степанов

Чувашский государственный университет им. И. Н. Ульянова, Чебоксары, Россия

Мифологема картины истории — это следствие опосредования исторического образа содержанием и функциями аналитических ресурсов субъекта исторической рефлексии. Работа механизма стиля мышления в рамках становления мифологемы картины социальной истории осуществляется в рамках установок культурно-познавательной системы, обуславливающих дифференцирующую селекцию поступающей информации в комплексе их ассимиляции с гносеологической парадигмой субъекта. Мифологема стиля мышления предстает в виде концептуальных проектов отражения истории, обуславливающих параметры содержания образов исторической реальности.

Ключевые слова: мифологема, стиль мышления, картина социально-исторической реальности, познание.

Формирование системы познания сопровождается любое деятельное отношение человека к миру. История гносеологической традиции очевидно свидетельствует в пользу совершенствования рациональных форм созидания картины мира в целом и социально-исторической реальности в частности. Рациональность оказывает исключительное воздействие на процедуру становления картины социально-историческую реальность не только посредством своего эвристического потенциала, но и через свои организационные формы, осуществление которых реализуется в контексте целенаправленной переработки результатов достижений общественно-исторического опыта в целом. В комплекс институций организации субъекта исторической рефлексии «в качестве некой самостоятельной реальности, некоего непроницаемого постороннего присутствия... включается и культура прошедших эпох» [2, с. 113].

Мышление, основанное на усвоенном субъектом знании, является фундаментом дальнейшей эволюции творческих ресурсов исследователя и делает создание картины социально-исторической реальности вообще возможным. «Любое знание подчинено нормам мышления» [3, с. 53]. Совокупность общественного знания не исключает деятельности мышления индивида, оно составляет условия его реализации. Знание, включаясь в реальный ход реализации мышления, само изменяется, находясь под непосредственным воздействием мыслительной деятельности. Дело в том, что в процессе практической реализации мышления, ориентированного на преодоление незнания, знания в определенной степени утрачивают собственную объективность. На первый план выходят те их аспекты, которые позволяют

обеспечить решение поставленных задач. Данное обстоятельство свидетельствует о наличии принципиальных отличий системы реального мышления от мышления академического стиля.

Специфика системы становления картины социально-исторической реальности в ее рациональной форме, реализуемая комплексом интеллектуальных возможностей субъекта, заключается в том, что в исследование вовлекаются не сами события истории, а их образы, преобразованные в формы их логического выражения. Формированием единства содержания форм мышления с соответствующими им свойствами и качествами объекта исследования реализуется организация эвристической деятельности субъекта. Приобщение к всеобщей парадигме рациональности требует трансформации специфических особенностей индивидуального интеллекта в рамках принятого в конкретной социокультурной среде стиля мышления. Определяемый культурной системой стиль мышления выступает в качестве опосредствующего средства социокультурного влияния на науку вообще и систему получения новой информации в частности. «Стиль мышления — это та атмосфера без которой не могут быть поняты ни особенности теории, ни характер ее укоренения в науке и культуре» [5, с. 100]. Стиль мышления проявляется в правилах логического построения. Это своеобразная форма культурной организации мышления.

Становление рационального стиля мышления традиционно связывают с развитием античной культуры. Античный стиль мышления возможно характеризовать как тип натурфилософской рефлексии, который, очевидно, носит дескриптивный характер. Пытаясь определить сущность

исследуемого на базе кажущихся правомерными обобщений, прибегая при этом к доказательству логического характера, исключая экспериментально-опытное обоснование: «...античное познание не генерирует никаких иных, по сравнению с натурфилософской, форм знания» [8, с. 48]. Подобная ситуация не могла не привести к констатации относительности знания и, как следствие, его дифференциация на истинное, умопостижимое и мнимое, чувственное. При этом античные мыслители были убеждены в том, что установить свойства и качества исследуемого вполне возможно. Античное представление о прошлом реализовывалось как история конкретного политического субъекта — города-государства, империи, политика, время существования которого и являлось временем истории. История отражалась с позиций социальной этики, где приверженность традиционным нормам рассматривается как залог позитивного завершения цикла социального времени. Являясь моралистами, античные историки Геродот, Фукидид, Полибий вычленяют в историческом явлении тот комплекс свойств и качеств, который на их субъективный взгляд будет полезен современникам, эклектично воспроизводя тем самым свое представление о событии как само событие.

Средневековые мыслители, в отличие от античных, изначально исходили из ограниченности познавательных ресурсов человека в целом и возможностей абстрактного мышления в частности. Высшей реальностью объявлялся Бог, и мыслительные способности человека стали рассматриваться либо символически, либо в аспекте некоторой практической полезности. Зависимость мышления от содержания верховного замысла не могло не привести к его символическому характеру: мышление лишь воспроизводило по мере своих возможностей фундаментальную сущность, определенным отражением которой оно являлось. Мысль, выступавшая как орудие, стала важнейшим инструментом приобщения к божественному замыслу. Тексты Священного писания стали главным объектом истолкования, а неоднозначность их прочтения — условием многообразия смыслов и заключений, повлиявших на характеристику любого знания как относительного. История трактовалась в контексте содержания Библии. Метод заключения по аналогии — соотносению событий истории людей с историей священной — стал главным приемом рациональной исторической интерпретации. В сочинениях того времени субъекты истории сопоставлялись с персонажами Священного Писания, что вело к признанию фундаментальной основательности Проведения.

«Всякий предатель рисовался непременно Иудой, братоубийца — Каином, подвижник веры уподоблялся Христу» [7, с. 68]. В необходимой мере такое понимание истории была сформировано Блаженным Августином, определившим противостояние Рима и варваров как проявление мистической борьбы Бога и Сатаны, язычников и христиан, грешников и праведников. История Библии мыслилась в качестве прообраза всей истории человечества.

Принципиально иной стиль рациональности (классический) сложился в Новое время, когда доминирующими институциями становятся установки на эвристическую парадигму эмпиризма. Вместе с тем усиливающиеся оппозиции эмпириков и рационалистов, идеалистов и материалистов с очевидностью ставят проблему относительности информации, получаемой в процессе реализации ресурсов рациональной рефлексии. Гипотетико-дедуктивная методология мышления, базировавшаяся на идеализации и теоретизации исследуемого, неизбежно влекла за собой создание некоторых фантомов действительности типа теплорода, магнитной жидкости и т. д.. В стиле мышления произошли существенные трансформации принципов построения умозаключений: аллегорические и моральные приоритеты уступали место рациональному объяснению, основанному на эмпирическом материале.

На основе научного метода были предприняты попытки формирования универсальных законов «совершенной истории», созданной на базе единого метода познания, не связанного с библейской историей. В научный оборот водятся мыслительные конструкции «культура» и «цивилизация», методологическое значение которых заключалось в формировании сравнительно-оценочного инструментария исторических процессов в Европе, Азии, Америке. В частности, исторические проекты Ш. Монтескье, Г. Гердера исходили из общего принципа рациональности человека, определяя разнообразие форм его исторического бытия как следствие неоднозначности природно-климатических и культурных условий, определивших степень его цивилизованности. Использование слов «культура» или «цивилизация» для описания истории народов подразумевало соотношение содержания их исторической жизни с общим эталоном, что и вызвало к жизни идею европоцентричной парадигмы истории. Универсализация рационально-научного мышления в контексте парадигмы всеобщего разума определила принцип точности, выступающий одновременно критерием ее состоятельности, как основу картины социально-исторической реальности (Л. Ранке).

Образы истории таким образом были подчинены объективным законам рациональности и оказались обусловлены качеством поступательного развития рациональности. Концепция динамического развития вызвала к жизни логику линейного понимания исторического процесса, протекающего объективно, независимо от воли человека. Стиль мышления, культивирующий логику объективности исторического прогресса, стал основой исторических воззрений Г. Гегеля, О. Конта, К. Маркса. В качестве движущего фактора истории рациональный стиль Нового времени предполагал наличие некоторой все определяющей силы, обуславливающей социальную эволюцию. В таком качестве могли выступать эволюция разума (Ж. Кондорсе), прогресс культуры (Вольтер), Мировой дух (Г. Гегель), производительные силы (К. Маркс). Человеческая сущность в таком контексте оказывалась внеисторичной, ориентированной на непреходящие императивы (человек всегда либо разумен, либо имеет определенное отношение к собственности на средства производства и т. д.).

Неклассический стиль научного мышления в социально-гуманитарных науках, утвердившийся вследствие новейшей научной революции, базирующийся на пересмотре парадигмы единства принципов познания истории и природы, характеризуется отказом от пассивной созерцательности объекта, свойства которого отображаются единственно возможным способом, и становлением парадигмы непосредственного влияния носителя мышления на выбор объекта рефлексии и методов воздействия на него. Субъект формирует образ истории, исходя из убежденности в принципиальной невозможности обрести абсолютную истину и отношения к знанию как относительному. Б. Кроче, К. Л. Беккер одним из постулатов историзма провозглашают непреодолимую современность истории, так как о прошлом мы знаем только то, что нам важно знать. Дж. Р. Коллингвуд, представляя историю как развивающуюся систему, указывал на невозможность ее объективного отражения, так как в отличии от фактов естествознания исторические факты — это скорее феномены особенного исторического мышления, и не даны нам в непосредственном восприятии. Прямым следствием такого положения дел стал плюрализм методологии организации картины социально-исторической реальности, предопределивший модальность логических вариантов ее конструирования и обоснования. На этой основе формируются:

- а) логика конструирования картины истории как отражения существенных сторон при-

кладных технологии освоения реальности (история производственных технологий Э. Тоффлера, экономическая история обществ на определенных этапах развития Л. Мизеса, история бизнес-активности Р. Фогела);

- б) логика сравнительного анализа культурных систем (цивилизационная концепция истории О. Шпенглера и А. Тойнби, акцентировавших логику построения картины социально-исторической реальности из некоторой совокупности эмпирических данных);
- в) логика междисциплинарного взаимодействия как формы наполнения исторического образа исчерпывающим содержанием (школа «Анналов» М. Блок, Л. Февр);
- г) логика «новой исторической науки», основанная на антропоцентричном принципе отражения социально-исторических процессов и базирующаяся на анализе материальных аспектов повседневной жизни, ментально-психических структур исторических субъектов, содержании механизмов социального взаимодействия (Ф. Бродель, Ж. Дюби, Ж. Ле Гофф);
- д) логика истории микросоциальных общностей (истории отдельных, семей, хозяйственных субъектов, деревень, улиц и т. д. (К. Райтсон, Ч. Адамс).

Современный стиль мышления историка детерминирован постулатами глобального эволюционизма, нелинейности и вариативности развития, самоорганизации, взаимообусловленности компонентов системы рациональной рефлексии. В отличие от традиционной истории, воплощающей прогрессивное движение человечества, историческое мышление сегодня отказывается от интерпретации знаний прошлого с позиций ортодоксальной рациональности, отказываясь от интерналистской парадигмы постижения общества, заменяя ее на более широкую программу соотнесения науки с современной культурой. Все больше внимания уделяется тем образованиям в прошлом, которые не оформились институционально в определяющие явления социальной жизни, но анализ которых является основанием для формирования нового дополняющего знания о сущности исторического процесса. Произошла легитимизация в историческом знании не только социальной, но и культурной, гендерной, биографической, интеллектуальной логики исторического мышления.

Стиль мышления представляет собой комплекс теоретических принципов организации информации, опираясь на которые представляется

возможным реализовать на практике ресурсы познания. Его формирование реализуется под непосредственным воздействием общественной культуры как целого и является фактором, опосредствующим ее влияние на познание. Стиль мышления является своеобразным контекстом, воздействие которого сказывается на каждом акте конструирования картины социально-исторической реальности. Формируя и конституируя систему определенных форм организации исторической рефлексии, стиль мышления создает предпосылки обеспечения устойчивости и целостности картины социально-исторической реальности. Человек не сталкивается с реальностью вне проекции собственной системы интеллектуальных ресурсов.

Стиль мышления — это система, вычленившая из целого актуальные для познающего субъекта части. Выделение актуального означает переход системы мышления к определению категориального ряда как утверждению обоснованности собственных оснований и конституированию собственных предпосылок. Формирование категориального ряда позволяет преодолеть субъективно-ментальную ограниченность и придает стилю мышления характер всеобщности. «Механизмы мышления необходимо рассматривать как интериоризацию предметной деятельности человека, включающей <...> и оперирование вещественно-знаковыми системами с целью получения информации, знания» [4, с. 106].

Стиль мышления историка таким образом можно представить как многоуровневое образование логико-понятийных и знаковых форм производства знания о процессах реализации исторического явления. Исследователь при всей доступной для него свободе выбора в определении им сферы исследования и способов решения исследовательских задач ограничен, в конечном счете, комплексом социальных проблем, которые обоснованы как актуальные на определенном этапе организации картины социально-исторической реальности. В любом случае субъект, осваивая историческое событие, находит в нем только то, что возможно найти человеку, социализированному в рамках конкретной системы культурных приоритетов. Это значит, что картина реальности как результат взаимодействия индивида с историей осуществляется в пределах определенного этапа общественного развития, на уровне общественно выработанных стилей мышления. Содержание картины социально-исторической реальности детерминируется мыслительным процессом на всем протяжении ее организации. Стиль мышления изменяет историческое событие в сознании субъекта, который, трансформируясь,

вызывает новый ход мышления, в результате чего событие снова изменяется и т. д. Например, идея дихотомии отношений кочевого (татарского) и оседлого (восточно-славянского) способов освоения реальности как движущей силы развития истории России, утрачивает свою привлекательность в контексте исследований историков, опирающихся на позитивистский стиль исторической социологии, в рамках которого очевидно отмечается несостоятельность характеристики социально-экономического уклада Казанского государства как степного или кочевого [1, с. 160].

Установки мышления изменяют изначальную постановку проблемы, и эта трансформированная проблема предоставляет необходимый потенциал для дальнейшего движения мысли, вызывает к жизни новый ракурс проблемного комплекса, позволяющего решить поставленную задачу на условиях определенного рода изменений, имеющих очевидный мифологемный характер. Мифологема мышления в организации картины социально-исторической реальности предстает как целенаправленный процесс целесообразного отношения к социально-исторической действительности, воздействующий на формирование качеств исторического знания. Значения образа истории не имманентны самой истории, в нем отражены события, идеализированные, интерпретированные и спроецированные сознанием мотивированного субъекта. Ценности сообщают объекту определенное качество, тем самым делая его измеримым, системным и, следовательно, вовлеченным в систему рефлексивной деятельности субъекта.

Мифологема исторического образа — это следствие опосредования механизмов систематизации и упорядоченности информации стилем мышления, ориентированного на отражения исторического явления. В связи с этим стиль мышления можно характеризовать как гносеологическую составляющую онтологической схемы картины истории, реализующую себя как знаково-семантическую систему, воспроизводящую социокультурный контекст исторической рефлексии, обеспечивающий его обоснованность, устойчивость, целостность и всеобщность. Определяющая тенденция рационального стиля мышления состоит в его претензии выражать всеобщую универсальную позицию, имеющую обоснованную силу убедительности. Реализация универсалистской тенденции обусловлена всеобщностью базиса познавательной активности.

Рациональное отражение истории реализуется посредством вычленения из содержания исторического события конкретных параметров, их теоретизации с последующим установлением

всеобщих закономерностей. Ресурсы достижения знания о свойствах и качествах объекта (исторического события), полученного в процессе практической реализации стиля мышления, состоят в формализации его уникальных особенностей. Исходным теоретическим основанием тенденции формализации знания служит представление о рациональном стиле мышления как универсальном средстве отражения мира. Так, одно и то же рационально-логическое выражение позволяет постигать явления различных уровней реальности не только потому, что эти явления объективно имеют определенную степень общности (материальное единство мира), но и в силу формализации их свойств в контексте определенной системы понятий и сложившейся системы их взаимодействия. В этом процессе неформализованное знание всегда будет нуждаться в определенном уровне формализации и, как следствие, всегда будет нести в себе отпечаток приблизительности соответствия реальности в рамках определенной ее модели. Данное обстоятельство доказывает ограниченность организации

рационального стиля мышления как универсального эвристического метода организации картины социально-исторической реальности, указывая на его непосредственную зависимость от социальных условий его возникновения, развития и реализации. Условия — это неизбежные элементы познания, характеризующие одну из сторон субъектно-объектной связи. Вследствие этого «...условие можно определить как совокупность <...> обстоятельств, существующих на предшествующей стадии развития явления и делающих это развитие возможным» [6, с. 71].

Таким образом, стиль мышления в системе организации мифологемы картины социально-исторической реальности реализуется в контексте параметров культурно-познавательной системы, обуславливающих форму ассимиляции исторической информации гносеологической парадигме субъекта. Стиль мышления предстает в виде программы реализации рациональных стереотипов отражения и, как следствие, непосредственным образом сказывается на мифологемизации образа исторической реальности.

Список литературы

1. Алишев, С. Х. Казань и Москва: межгосударственные отношения в XV—XVI вв. / С. Х. Алишев. — Казань: Татар. кн. изд-во, 1995. — 160 с.
2. Библер, В. С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога) / В. С. Библер. — М.: Политиздат, 1975. — 399 с.
3. Дильтей, В. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 3. / В. Дильтей. — М.: Три квадрата. — 2004. — 419 с.
4. Колеватов, В. А. Социальная память и социальное познание / В. А. Колеватов. — М.: Мысль, 1984. — 190 с.
5. Кузьмин, Ю. А. Актуальность принципов диалектики для совершенствования правового сознания / Ю. А. Кузьмин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2017. — № 3-2 (77). — С. 99—102.
6. Новик, И. Б. Вопросы стиля мышления в естествознании / И. Б. Новик. — М.: Политиздат, 1975. — 144 с.
7. Репина, Л. П. История исторического знания / Л. П. Репина, В. В. Зверева, М. Ю. Парамонова. — М.: Дрофа. 2004. — 288 с.
8. Щуц, А. Структура повседневного мышления / А. Щуц // Социологические исследования. — 1988. — № 2. — С. 46—52.

Сведения об авторе

Степанов Алексей Георгиевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и методологии науки, Чувашский государственный университет им. И. Н. Ульянова, Чебоксары, Россия. *stalex73@bk.ru*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 29—34.*

The style of thinking in the formation system mythologemes paintings of socio-historical reality

A.G. Stepanov

Chuvash State University named after I.N. Ulyanov, Cheboksary, Russia. stalex73@bk.ru

The analytical potential of the Creator of the picture of socio-historical reality is due to the paradigms of the style of thinking, the functioning of which is carried out in the context of the subjective logic of the system of value priorities, which has a direct impact on the formation of the mythological picture of socio-historical reality. Mythologeme the pattern of history is a consequence of mediating the historical image of the content and functions of the analytical resources of the subject of historical reflection. The work of the mechanism of thinking style within the framework of the formation of the mythologeme of the picture of social history is carried out within the framework of the cultural and cognitive system that determines the differentiating selection of incoming information in the complex of their assimilation of the epistemological paradigm of the subject. The mythologeme of a historical image is a consequence of mediation of mechanisms of systematization and ordering of information by style of thinking focused on reflection of the historical phenomenon. The mythologeme of the style of thinking appears in the form of conceptual projects of the reflection of history, which determine the parameters of the content of the images of historical reality.

Keywords: *mythologem, style of thinking, picture of socio-historical reality, cognition.*

References

1. Alishev S.H. *Kazan i Moskva: mezhgosudarstvennyye otnosheniya v XV—XVI vv.* [Kazan and Moscow: interstate relations in XV—XVI centuries]. Kazan, Tatarskoe knizhnoye izdatelstvo Publ., 1995. 160 p. (In Russ.).
2. Bibler V.S. *Myshlenie kak tvorchestvo (vvedenie v logiku myslennogo dialoga)* [Thinking as creativity (introduction to the logic of mental dialogue)]. Moscow, Politizdat Publ., 1975. 399 p. (In Russ.).
3. Dilthey V. *Sobranie sochinenij: v 6 t. T. 3* [Collected works: in 6 vols. Vol. 3]. Moscow, Tri kvadrata Publ., 2004. 419 p. (In Russ.).
4. Kolevatov V.A. *Socialnaya pamyat i socialnoe poznanie* [Social memory and social cognition]. Moscow, Mysl Publ., 1984. 190 p. (In Russ.).
5. Kuzmin. Yu.A. Aktualnost printsipov dialektiki dlya sovershenstvovaniya pravovogo soznaniya [The relevance of the principles of dialectics to improve the legal consciousness]. *Istoricheskiye. filosofskiy. politicheskiye i yuridicheskiye nauki. kulturologiya i iskusstvovedeniye. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice], 2017, no 3-2 (77), pp. 99—102. (In Russ.).
6. Novik I.B. *Voprosy stilya myshleniya v estestvoznanii* [Questions of thinking style in natural science]. Moscow, Politizdat Publ., 1975. 144 p. (In Russ.).
7. Repina L.P. *Istoriya istoricheskogo znaniya* [History of historical knowledge]. Moscow, Drofa Publ., 2004. 288 p. (In Russ.).
8. Shchelkunov M.D. *Mirovozzrenie i obshchenauchnoe znanie. Obshchenauchnye fenomeny poznaniya v social'no-mirovozzrencheskom kontekste* [Worldview and General scientific knowledge. General scientific phenomena of knowledge in the socio-ideological context]. Kazan, KSU Publ., 1990. 151 p. (In Russ.).
9. Schutz A. *Struktura povsednevnogo myshleniya* [The Structure of everyday thinking]. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological research], 1988. no. 2. pp. 46—52. (In Russ.).
10. Tsvetkova L.S. *Mozg i intellekt: narushenie i vosstanovlenie intellektual'noj deyatel'nosti* [Brain and intellect: the violation and restoration of the intellectual activity]. Moscow, Moscow psychological and social institute Publ., 2008. 424 p. (In Russ.).

Эффект медиации: бытие между публичностью и приватностью

А. М. Заякин, С. В. Комаров

Пермский национальный исследовательский политехнический университет, Пермь, Россия

Статья посвящена исследованию эффекта медиального существования современного человека. Благодаря возникновению мобильных и смарт устройств, повседневное бытие современного человека становится бытием на границе приватности и публичности. Не локализация в пространстве определяет бытие человека, но, наоборот, само пространство пребывания определяется его смарт-устройствами. В статье осуществляется экзистенциальная аналитика медиальности как формы присутствия.

Ключевые слова: *медиальность, приватность, публичность, бытие, пространство, мобильность, медиасреда, гаджет, расположенность (Befindlichkeit), брошенность/найденность (Geworfenheit), решимость (Entschlossenheit).*

Последнее поколение мобильных устройств («гаджетов»), посредством «экрана» (как наиболее оптимального и распространенного вида интерфейса), а также сети Интернет, GPS-навигации и пр. теснейшим образом связывает современного человека с городом. Гаджет сегодня, в эпоху «умных вещей», по сути, становится «медийным домом» — домом новой генерации для современного человека, находящимся в тесной связи с «медийным городом». Очевидным образом эта тотальная медиатизация стирает границу приватного и публичного пространства человека. Он обнаруживает себя в некой гибридной среде, в которой он всегда дома, и одновременно — никогда не дома. Эта среда, синтезируя приватное и публичное, одновременно отчуждает и тот, и другой регион существования человека. Этим запускаются новые экзистенциальные поиски способов преодоления такой утраты, попытки обрести новые формы ощущения и восприятия «своего» дома, новые формы коммуникации и уединенности, отрешенности и координации с другими людьми. Таким образом, концепт «гаджета» предстает сегодня то полем боя, на котором разыгрываются сценарии будущего человечества и человека, его мышления, поведения, самоощущения и самосознания.

1. Архитектурная революция: игры с пространством. Основания формирования такой ситуации следует искать в том числе в деятельности архитекторов-модернистов (Ле Корбюзье, В. Гропиуса, Л. Мис ван дер Роэ, Ф. Л. Райта), определивших характер восприятия человеком среды своего обитания на протяжении всего XX в. Именно этими мыслителями, которые культивировали принципы конструктивизма и функционализма [3; 6], были инициированы игры с окружаю-

щим человека пространством, намечен вектор на слияние дома и города, на интенсивное инкорпорирование человека в тело города.

Рассмотрим кратко основные положения, раскрывающие суть модернистской революции в отношении дома (жилого помещения). В программной статье-манифесте «Новый дух в архитектуре» (1924 г.) Ле Корбюзье пишет, что дом новой генерации — это бетонная «коробка, в которой отрываются двери и окна» [6, с. 38], геометрически выверенная и просвеченная, прямоугольник, в который запускается свет. Наличие света, прозрачность помещения — один из ключевых принципов новой архитектуры. С Маккуайр пишет: «От “нездоровых” сырых подвалов, чуланов и пыльных чердаков стремились избавиться архитекторы-модернисты вроде Ле Корбюзье, проектируя дома с плоскими крышами, приподнятые над землей на тонких пилонах; окруженные зеленью; с террасами и окнами, открытыми для непрерывного притока света и воздуха. Считалось, что раскрытие потаенного, вывод подавляемого на свет несет в себе оздоровляющую функцию» [9, с. 34].

Это разрушение выверенной веками эргономики традиционного здания являлось первым шагом к новой рационализации дома. Но с какой целью вообще просвечивается пространство и, соответственно, «оживляется» внутренняя пустота между находящимся в помещении человеком и границами помещения — стенами? Модернисты утверждают, что новый дом не должен быть чувствителен к человеку, не должен воплощать идею органической связи с ним, создавать и передавать уникальность духа и атмосферу места. Старые дома насквозь пропитаны такой «памятью места»: станы, пилястры, лестницы, закутки, закрома, чердаки и подвалы выступают «упаковками»

событий, встреч и историй. (Не говоря уже о множестве вещей-предметов, украшающих, заполняющих и скрывающих эти пространства; они как призраки определяют все пребывание человека в традиционном доме. Сила простых вещей вообще такова, что она превращает пребывание в старом доме в экзистенциальное путешествие¹.) Но отныне дом не должен служить местом памяти. Новый дом — рационален, геометричен и интеллектуален: он должен не чувствовать, а понимать своего обитателя — служить, так сказать, «машиной для жилья».

Поэтому, утверждает В. Гропиус, важным принципом модернистского дома — является принцип достраивания и доконфигурирования (принцип, культивируемый сегодня гигантом типового дизайна «ИКЕА»). Это своего рода принцип конструктора. Самостоятельность в выборе и применении стандартных элементов позволяет легко конструировать, доконструировать, и деконструировать жилое пространство, а в максимуме — легко и свободно помещая его в коробку, перемещать и номадически увлекать такой дом за собой, (с той же легкостью, с какой впоследствии мы сможем рекомбинировать приложения на экране главной «коробки» современности — смартфона). На этом принципе конструктора основывается также и принцип «участия», в соответствии с которым человек осознанно и мотивировано участвует в формировании собственной жилой среды. Организация собственного жизненного пространства есть триумф рациональной воли самого человека.

Все обозначенные выше принципы суммируются в ключевую миссию модернистского дома — «не препятствовать» человеку на пути его интеграции, синтеза с городом, который сам, в свою очередь, становится активным, подвижным, текучим, а в скором времени и — «умным». В старом доме было легко затеряться, скрыться, спрятаться, присутствовать так, что это было незаметно для других; словом, старый дом был убежищем и укрытием для человека. Но модернистская революция связана со свободой: открытие пространства, впускание света есть обнаружение простора бытия, распахнутости горизонтов существования. Интегрироваться, слиться, встроиться в пространство города, а не укрыться и изолироваться от него — таково новое кредо: «скользить», «парить», «плыть» по городу, а не плутать в лабиринтах его кривых улочек, скрываться в тупиках и гетто. У представителей модернизма не возникало опасений относительно того, что избавляя горожанина от «иррационального» под-

валов и чердаков, геометризируя пространство и впуская в него свет, они способны «запустить» новое чувство тревоги, связанное с утратой частного пространства, с исчезновением определенной идентичности, духа места. Все страхи и тревоги должны были уйти в тень главного требования — синхронизации с современным городом, соответствия его ритму.

Все, что мешает такому свободному движению — по дому ли, по городу ли, должно быть устранено, спрямлено, исправлено. Поэтому еще один важный аспект модернистской стратегии преобразования дома заключался в векторе на тесную интеграцию среды обитания с природным ландшафтом. Это не вектор на новую рустификацию; здесь не городской массив вписывается в природную среду, а скорее, природный ландшафт возвращается как часть городского ландшафта². Это реализация знаменитой стратегии «города-сада», требующей впустить сады в город, и забота о новой «комфортности» городской среды. Подобные «природные штрихи» в модернистском мышлении — это не шаг назад, а скорее два шага вперед, направленных на интеграцию с городом. Во-первых, это «природа» есть продолжение городской среды. Она призвана смягчить, оттенить интервенцию «прозрачности-пустоты» городских пространств; включение «природных видов» в качестве интерьерных решений, являющихся следствием элиминации стен и запущенного в помещение света, есть стимулирование работы сознания (релаксации, гармонизации и креативной деятельности) в качестве определяющей функции «машины для жилья». Во-вторых, это есть применение стратегии «медиумного вырезания», в результате которой из поля зрения горожанина устраняется «городская изнанка» (нелицеприятная инфраструктура города — технологические трубопроводы, канализация, городские коммунальные сети, подземные коммуникации, подмостовые пространства и т. п.). Вынесенные на поверхность зданий конструкции (лифтовые кабины, бандажные ограждения, коммуникационные шахты и т. п.) эстетизируются. Такая своего рода «бесшовная спайка» с природой, в результате которой горожанин получает дистиллированную картинку и ощущение непосредственной связи с природой, является примером идеально спроектированного жизненного пространства, персонально настроенного жизненного мира. И это та архитек-

¹ См., например: Сила простых вещей : сб. ст. / под ред. С. А. Лишаева. СПб. : Алетейя, 2014. С. 356—360.

² Подобного рода интеграция — визитная карточка известных модернистских домов, например, «Дома над водопадом» Ф. Л. Райта, «Дома Фарнсворт» Л. Мис ван дер Роэ или «Виллы Савой» самого Ле Корбюзье.

турно-ландшафтная интуиция, которая впоследствии в полной мере будет использована в медийных технологиях и концепции «умного города».

Что является изнанкой этих модернистских игр с пространством? Это потеря пространственной дистанции между «здесь» и «там», своеобразная инверсия экзистенциальной близости и экзистенциальной дали. Прежде всего она находит свое выражение в том, что сама предметная среда модернистского дома виртуально содержит в себе другую предметность — ту, что находится по ту сторону стен дома. Речь идет о том, что «стирание» границ предметного дома отсылает к тому, что находится за его пределами. Благодаря принципу конструктора теперь не вещи презентуют, размечают и маркируют пространство жилища, а, скорее, наоборот: пустое пространство оказывается возможностью пребывания вещей. В своей теории инструментальности в §15—18 «Бытия и времени» М. Хайдеггер показывает, что в традиционном доме наличность привычных вещей определялась их подручностью (*Zuhandenheit*). Подручность была формой их наличного бытия (*Vorhandensein*): то, до чего можно было коснуться и что можно было практически использовать, являлось налично данным [11, с. 76—82]. Такие «прирученные» вещи отсылали друг к другу, и эта их взаимная (в-месте) отсылка образовывала и открывала их присутствие как пространство (дома). Взаимная отсылка наличных вещей выявляла не только их присутствие, но через их круговую «поручку» определяла эргономику традиционного помещения как пространства присутствия самого субъекта. В сумраке традиционного жилища наличным является все то, что может быть тактильно обнаружено. Именно рука была сенсорным аппаратом, выявляющим пространственность пространства, которые подручные вещи своим наличием презентовали. Пространственность традиционного жилища и есть действительная мирность мира субъекта, в то время как находящееся за пределами жилища выступает как неприступно-размерная мирность (безмерность мира).

Прозрачность границ между внутренним и внешним пространством в модернистском доме приводит к тому, что проявляется обратное: теперь не вещи определяют пространство, а пространство определяет наличность вещей. Ле Корбюзье делает глаз определяющим все в новом пространстве: «Первое, что делает человек, — выстраивает перед собой прямоугольник, убирает всё лишнее, наводит порядок, чтобы вокруг всё было ясно видно» [6, с. 76—82]. В оппозицию геометрии окружности традиционного помещения модернисты выстраивают геометрию конструктивного

куба. Теперь расположение в пространстве определяет наличность (*Vorhandensein*) вещей: присутствует то, что расположено в пространстве. И только так обнаруживаемая наличность может презентовать их подручность (*Zuhandenheit*). Проще сказать, теперь подручность и инструментальность вещи выступает напрямую как функция пространства, места ее нахождения; одна и та же вещь, локализованная в разных местах, выступает как *πράγμα* или *οὐράνω*. Один и тот же предмет может быть реальным рабочим инструментом на стройке в руках мастера и элементом инсталляции на выставке. Теперь только место в мире определяет смысл вещи.

Снятие границы между экзистенциальной близостью и экзистенциальной далью связано не только с впуском пространства и света, но с указанным скольжением и свободным движением по городу. Устранение границы между внешним и внутренним, между домом и городом, между приватным и публичным распаивает мирность мира, которая теперь совпадает с присутствием субъекта, а оно имеется везде, куда достает его взор. Парение и свободное скольжение означает не просто отсутствие или снятие границ, но пребывание «везде как дома». Если раньше присутствие обнаруживало себя через возвратно-поступательное движение от здесь-присутствия к мировому горизонту (совпадающему с границами жилого пространства — стенами дома, поселения, города), то теперь сама возможность свободного движения презентует присутствие субъекта. Конечно, прямота геометрически спланированных улиц и уходящих вверх небоскребов закрывает круговой горизонт мира, но открывает присутствиеразмерную бесконечность. Регистры присутствия — «здесь» и «там», «наличная ситуация» и «Мир» — человека практически смыкаются, а мирность мира теперь предстает как просто наличная.

2. Революция мобильности: «медийный дом». Модернистская архитектурная революция распаивает пространство, а создание скоростного транспорта и информационных сетей обнаруживает время. Эти процессы в истории XX в. взаимосвязаны и обуславливали друг друга. Сжатие пространства и сокращение времени для современного человека являются выражением реализации идей модернистского проекта [7].

Однако в эпоху смарт это связано с возникновением идей «умных домов», «умных городов», тотальной «интеллектуальностью» вещей. Если в начале XX в. стены дома подвергались конструктивистской и функциональной ревизии, то в начале XXI они тяготеют к полной концептуальной негации: в новую эпоху регистр восприятия

окружающего пространства (человеком) необратимо переключается с «контура» на «фон». В результате среда обитания открывается как «дом», который просочился за собственные границы, пределы, перешагнул за собственный порог, и обнажил ситуацию «дома за порогом дома».

Речь идет не только о развитии транспорта, о постоянном пребывании современного человека в движении, в транзитном положении, в промежуточном пребывании. Сами границы «жилища» — локализации человека — меняют свой регистр: они не только становятся неосязаемыми, прозрачными, но носят теперь символический или медийный характер. «Такие устройства, как телефон, радио, телевизор, компьютер, внедренные в домашнее пространство, прорывают физический рубеж частного жилища» [9, с. 34]. Если еще в середине XX в. М. Хайдеггер сетовал на то, что человек, преодолевая длиннейшие дистанции за кратчайшее время, оставляет позади величайшие расстояния и ставит всё на минимальное отстояние от себя [12, с. 438], то сегодня — в эпоху «медийного дома», в «медийном городе» — человек оказывается в ситуации, когда дистанция стремится к тому, чтобы исчезнуть в принципе.

Это изменение статуса границ может быть обозначено как эффект мерцания, эффект перманентного присутствия отсутствия, грозящего обернуться отсутствием присутствия самого человека. Когда регистр восприятия переключается с контура на фон — «пустота внутреннего пространства» становится средой обитания человека. Этот пустой объем внутреннего пространства как места пребывания человека требует не только иной идентификации подручных вещей, но иной идентификации самого человека. Он требует от человека определенной корректировки переживания своего пребывания, которое теперь нельзя идентифицировать с формальным адресом дома; нового понимания приватного и публичного; нового ощущения комфорта, который обеспечивается теперь не прежним набором устойчивых и локально закрепленных в пространстве прежнего жилища привычных (подручных) вещей. Наоборот, само это пустое пространство презентуется набором — в полном смысле «подручных» — вещей, которые не имеют локальной привязки, но сами становятся условиями идентификации человека.

Мобильный телефон, модем входа в локальные и глобальные сети, IP-адреса и т. д., становятся подручными средствами идентификации, локализации и ориентировки в мире в гораздо большей степени, чем все дома, ключи, компасы или осветительные приборы прежних эпох. Эти экран-

ные устройства и есть непосредственная граница, соединяющая и представляющая близь и даль. В любом из них налично представлено сжатие пространства и сокращение времени, уничтожение дистанции между «здесь» и «там». Это такие подручные, которые поставляют в наличность не-наличное, и, наоборот, это такие наличные, которые обнажает не-наличное как подручное¹. Этот постав в наличность означает тотальную медиацию существования человека.

Эти вещи не привязаны к жилищу, но собственнорезентуют то самое «внутреннее пустое пространство», которое является условием идентификации человека. Оно обретает статус неотрывно дополняющего реальность: заполнение его и является способом идентификации. «Мерцающий» характер этой дополнительной (дополненной) реальности заключается в том, что она не имеет собственного содержания, но всякий раз может быть заполнена заново. А потому выступает как постоянные операции «заполнения/стирания», «локализации/ потери места», «идентификации/ разотождествления» и т. п. Переключение между регистрами наличной и дополненной реальностью выступает как ластик, стирающий привычные для человека XX в. оппозиции: 1) приватного и публичного; 2) пространственной дистанции — «там» и «здесь».

Возникает странная ситуация. С одной стороны, «место», ранее определявшее специфику дома как дома, утрачивает всякую свою идентичность, никак не дифференцируется, поскольку нет возможности противопоставить его другому «месту» (местам). Благодаря гаджетам теперь уместнее говорить не о «местах», а о тотальном «здесь», некоем перманентном «месте, которое всегда с тобой». С другой стороны, жизнь человека перемещается в серию так называемых транзитных, нейтральных не-мест, что означает противоположное прежнему — «быть всегда дома». Так, М. Оже, автор концепции «не-мест», характеризует последние следующим образом: «это пункты временного пребывания и промежуточного

¹ Надо заметить, что прозрачность экрана ставит в наличность совсем не так, как иное техническое устройство. Последнее ставит в наличность вещи в их предметности для потребления-переработки, в то время как экранное устройство выявляет саму наличность показываемого, саму его реальность. Иначе говоря, гаджет ставит в наличие само *присутствие*, в том числе и потому, что — в отличие от технического прибора, который имеет дело всегда с непосредственно-наличным, экранный медиум дает присутствие и того, что является не подручным. Ж.-Л. Морyonu следовало бы поставить наряду с картиной, иконой и идолом рядом еще и экранный гаджет.

времяпрепровождения, в котором развивается густая связь транспортных средств, также оказывающихся обитаемыми пространствами, где привычность супермаркетов, платежных терминалов и кредитных карт приводит к безмолвной анонимности торговых транзакций, мир уготованный для одиночества индивидуальности, транзитного движения, временности, эфемерности» [10, с. 85]. Не-места напоминают, таким образом, стерильно усредненные типовые зоны (такие, как зоны ожидания, зоны транзита, логистические хабы). Более того, влиятельный архитектор и архитектурный критик Рем Колхас называет, подобного рода не-места — «мусорным пространством» (Junkspace) [5]. Для не-мест, следовательно, характерно культивирование противоположного переживания окружающей среды, а именно — «быть всюду вне дома», вне привычного экзистенциального убежища. Этакая бесконечная аркада «междуместья», тотальная транзитность, промежуточность, стирающая локальную идентичность.

Эта амбивалентность ситуации «быть всюду дома» и «быть всюду вне дома» переживается как максимально злободневная. Потому что ситуация медиальной прозрачности и промежуточности фактически является ситуацией бытийной не-у-местности современного человека. Максимальная медиальность современного бытия как раз и заключается в этой амбивалентности и пограничности регистров бытия: везде и нигде, дома и не дома, когда в приватную сферу назойливо вторгается публичное, когда публичное разворачивается не в привычном общественном пространстве, а в символическом, локализованном через множество частных позиций и мест. Гибридная медийная среда является основной формой существования современного горожанина в этих условиях стирания границ приватного и публичного, интервенции одной сферы в другую, фактического «вторжения» дома в город, а города в дом. С одной стороны, человек нигде не оказывается лицом к лицу с самим собой, но везде под взглядом других, на связи с другими, с другой стороны, он может быть особо одиноким в толпе, в сутолоке, в болтовне чатов, среди «комментов» и «лайков». С одной стороны, локальный привычный дом идентифицируется как частное пространство, с другой стороны, мобильные устройства полностью делают его прозрачным, не давая его хозяину даже на краткий момент укрыться от *Urbi et Orbi*.

Это порождает новое чувство тревоги, неизвестное экзистенциализму XX в. Во-первых, чувство тревоги перед утратой внутренней иерархии дома (привычной защищенности, эргономично-

сти), страх перед ожившей «прозрачностью». Вторых, чувство тревоги перед утратой внешней иерархии мест, построенной на индивидуальной идентичности и взаимном противопоставлении. Ж. Деррида фиксирует прямую реакцию современного горожанина на эти жесткие механизмы делокализации: «Сегодня мы становимся свидетелями столь радикальной экспроприации, детерриториализации, делокализации, диссоциации политического и местного, национально-государственного и локального, что ответом, а точнее, реакцией на это становится: “Я хочу оказаться дома, наконец оказаться дома, со своими, рядом с друзьями и родными” <...> Чем сильнее и яростнее идет процесс технической экспроприации, делокализации, тем сильнее очевидно, становится и стремление быть дома, вернуться домой» [15, с. 79—80].

3. Аналитика медиальности. Все это означает, что теперь экзистенциальная аналитика «в о т» разворачивается в некотором смещении, феноменологическим индексом которой и является сама медиальность как форма присутствия.

Тотальность медиальности выражает себя в том, что повседневное бытие человека в современных условиях разворачивается на границе собственно физической и виртуальной реальности. Более того, сама граница оказывается весьма условной, поскольку сами эти реальности оказываются втянутыми друг в друга. Речь идет о том, что не только виртуальная, сетевая, информационная реальность оказывается «дополненной» реальностью по отношению к реальности настоящей, физической, но само физическое существование человека в условиях тотальной медиации оказывается «дополненной реальностью» для реальности, задаваемой виртуальной сетью (Интернетом, соцсетями, множеством аккаунтов, способов доступа к базам данных и т. п.). Мало кто обращает внимание на то, что устройства дополненной реальности технологически реализуют фактическую функцию *ελόχη*: наложение виртуальной реальности на физическую реальность предполагает рассмотрение последней как дополненной к сознанию. «Дополнение» физической реальностью виртуальной реальности есть действительная процедура удостоверения ее подлинности, включая — и собственное присутствие человека. Это означает, что для нас дополненная реальность оказывается медиальным посредником для обнаружения собственного бытия: человек дан себе самому прежде всего посредством своего присутствия в виртуальной сети¹.

¹ См., например: Гринфилд А. Радикальные технологии устройства повседневной жизни. М.: Дело, 2018. С. 94—95.

Это значит, что теперь, поскольку никакого конкретного локализуемого «в о т» просто нет, приходится говорить, скорее, об экзистенциальной аналитике *бытия-при*: мы не столько существуем в Мире, сколько в нем — посредством Сети. Само присутствие теперь выявляется как «бытие-на-связи». Подлинным домом человека теперь становится мобильное устройство; а перфектным выразителем медиальности повседневного бытия современного человека — смартфон [2; 16]. Основная проблема заключается не в топологической идентификации, поскольку мобильные устройства благодаря подключению в сети Интернет, десяткам спутников GPS-навигации и презентации виртуальных карт Google-Map позволяют очень быстро обнаружить конкретное место пребывания любого абонента. Поскольку экзистенциал *расположенности* непосредственно реализован в любом мобильном устройстве в виде его прямой и базовой функции, то можно сказать, что в качестве подручного это устройство представляет не свою наличность, но, скорее, наличное бытие самого человека. Именно это делает смартфон не просто подручной вещью, но базовой, настоящей и подлинной вещью (*arealthing*), организующей само присутствие человека. Быть теперь — это значит быть-при (мобильном устройстве), быть-при — означает быть-всегда-на-связи, быть-на-связи — означает действительно присутствовать.

Во-первых, само расположение выступает, прежде всего, как нахождение в сети, а уж затем — и посредством первого — обнаружение своего расположения и локализация в непосредственной физической топологической реальности. Где бы я ни находился, особенно в незнакомых местах, мое расположение на месте сориентировано относительно местных топографических реперов посредством виртуальной сети, которая первоначально представляет мне саму местность моего нахождения. Во-вторых, это мое присутствие в сети становится доступным для других. Поэтому его действительность присутствия удостоверяется актуальным обращением ко мне в виде звонка другого. Иначе говоря, потенциальная доступность для другого и есть *действительность* моего присутствия: я должен быть всегда на связи. Это «всегда» обнаруживает время как условие пространственной идентификации: вопрос, ведь, звучит как «Ты где?». Ибо «когда» — «всегда» — есть условие для обнаружения самого присутствия — не важно в каком именно месте: ответ на звонок и есть сигнал самого присутствия [13, с. 57]. Поэтому существование вне связи, вне сети и самим человеком, и другими, воспринима-

ется как вычеркивание из бытия, а любая потеря связи как онтологическая катастрофа. Наконец, этим обнаруживается, что бытие-на-связи выступает не просто как присутствие, но именно как собственно *мое* присутствие. Само по себе присутствие в сети и потенциальная возможность получения звонка или доступа к соответствующим интернет-файлам еще не гарантирует моего действительного пребывания. Пока я живу, я должен быть на связи, но только обращение других (принятый звонок и мой ответ на него) удостоверяет мое присутствие как собственно мое. Как у Ж.-П. Сартра взгляд другого удостоверяет меня в моем действительном бытии, разрешая проблеме солипсизма, так же теперь именно обращение другого доказывает мне мою наличность: звонок другого вызывает меня к моему бытию (ибо я не могу звонить самому себе).

Поскольку сегодня подлинным бытием является медиасуществование. Это радикальным образом меняет смысл экзистенциала *брошенности/наиденности*. Быть-на-связи везде означает одновременно быть везде-как-дома и нигде-не-дома. Мобильные устройства и мобильное существование делает наше пребывание везде одинаковым, узнаваемым, похожим. Пребывание в различных местах посредством доступа к социальной сети, к собственной почте, к своему аккаунту и т. д., позволяет «справиться» с новой обстановкой. Google-Map позволяет везде легко ориентироваться; Интернет позволяет получить любую информацию о тех местах, где я нахожусь первый раз; QR-коды считать прямо с поверхностей физических предметов нужную информацию, которая «представляет» их лучше, чем то, что непосредственно открыто глазу; а дополненная реальность позволяет обнаружить то, чего в самой физической реальности фактической местности нет. Мобильность и транзитное существование в не-местах М. Оже опять же делается знакомым благодаря одинаковым интерфейсам, одинаковому символическому языку навигаторов, одинаковым интерьерам и виртуальному доступу к Интернету, позволяющему «встроить» во внешнюю обстановку внутреннее «жилище» путешествующего. Тотальная медиальность выражает себя в том, что мы брошены в вездесущую публичность и потому не везде находим себя дома, и, наоборот, благодаря медиальному существованию мы находим себя везде-как-дома, не будучи в действительности дома нигде. Мы всюду оказываемся наедине со всеми, являясь «иностранцами» в своем бытии. П. Вирно приводит мысль Аристотеля о том, что быть иностранцем, это значит не чувствовать себя нигде и никогда дома. Для современного челове-

ка в силу тотальной медиации эта невозможность чувствовать себя у себя дома постоянна и необратима [1, с 26—27]. Все это не просто смещает границы частного/публичного, «помещая» одно в другое, но обнаруживает, что наше бытие, по существу, является бытием промежуточным. Онтология мобильного есть мобильная онтология.

Это рождает *решимость* (*Entschlossenheit*) определиться в своем бытии. Однако именно тотальность медиальности делает невозможным иное существование человека в условиях современного города. Отрешенность, дистанцирование или даже выпадение из медиальности отнюдь не является гарантией возврата к приватности и «подлинной» жизни¹. Промежуточное существование, делокация здесь-бытия, перманентное мерцание-мигание означает, что современный человек существует в качестве «мерцающего» субъекта, постоянно переходящего от одного регистра бытия к другому: от приватности к публичности, от бытия в сети к одиночеству, от медиального существования к существованию реальному.

Это медиальное существование выступает как новая форма феномена «Я-сам». Само переживание нашего присутствия опосредуется мобильными устройствами в гораздо больше, чем непосредственное переживание собственной телесности. Речь идет не только о непосредственной трансформации нашей телесности под влиянием развития мобильных устройств. Действительно, использование этих устройств означает снова возвращение доминирующей роли в нашем опыте руке, а не глазу, но руке особой, приспособленной к управлению мобильным устройством. Рука благодаря экрану мобильного устройства презентует бытие как наличное, и благодаря ручному управлению этим интеллектуальным полем визуальности она презентует его как подручное. Визуальность остается основной формой презентации присутствия, но опосредованная интеллектуальной, а не чувствующей рукой. Осязательность остается основной формой данности наличного, но опосредованное интеллектуальным, а не чувственным зрением.

Но речь прежде всего идет о том, что сам феномен «Я-сам» является дистанцией и дополне-

нием к искусственному интеллекту в виде «умного» гаджета, «умного дома», «умного города». Если В. Декомб прав, когда утверждает, что субъект является дополнением к агенту [4, с. 14], и вся разница между классической философией и современной философией в том, что агентом классической философии было само действие (у греков) или сознание (у философов Нового времени), то ныне оно выступает в форме своей объективации — в форме искусственного интеллекта. Действительно, мы не можем осуществить идентификацию сами с собой иначе, как рассказывая о себе в 3-м лице; но феномен «Я» является дополнением к совершенному или несовершенному действию, а последнее сегодня выступает зачастую как медиальное бытие. Феномен действия от 1-го лица также в большинстве случаев обнаруживает эту опосредованность практическим действием, инспирированным мобильными устройствами. Даже чисто чувственное переживание себя зависит от констатации своего наличного — медального — присутствия²: чувственное восприятие своего тела и своих переживания опять же сегодня испытывает вторжение медийной реальности, хотя бы и в виде нового языка описания этих переживаний. Если действительным агентом бытия современного человека является медиальность, то и феномен «Я-сам» выступает как ее дополнение и констелляция.

Может ли быть сегодня что-то противопоставленное такому взгляду, констатирующему тотальную медиальность человеческого присутствия? Защитой не может случить традиционные способности — мышление, воля и способность испытывать удовольствие и неудовольствие, поскольку сегодня они сами опосредуются, трансформируются сетевой реальностью, становясь дополнением к ней (виртуальный секс, новая эстетика, новые медиа, и т. д.). Конечно, следует отметить, что при этом сам феномен желания и удовольствия/неудовольствия не может быть симулирован [14, с. 22—23], но опыт желания/нежелания не может быть окончательным ответом для выражения самого себя. Если мы будем принципиально не способны выработать стратегию формирования новой субъектности в рамках медиальности повседневного существования, то это означает перспективу оказаться в «Городе ноль»³, когда в холодных неоновых лучах и под бравурные

¹ Даже смерть не является освобождением от тотальности медиального существования: в сети продолжают существовать масса аккаунтов людей, которые давно ушли из реальной жизни. Для современного человека смерть может не оказаться его собственностью и возможностью к действительному бытию. Медиальность бытия делает прозрачной границу между жизнью и смертью. Онтология мобильного существенно смещает смыслы хайдеггеровского анализа смерти.

² Вопрос «где Я?» является первым вопросом, поскольку вопрос о том, «кто Я?» может быть поставлен теперь только в зависимости от констатации наличия нашего бытия.

³ Инсталляция арт-группы «Куда бегут собаки» с использованием искусственного интеллекта.

марши Латура прозрачно выверенные социальные коммуникации вместо человека осуществляют сами прозрачные кабинки лифтов, сама ожившая «пустота-прозрачность».

Список литературы

1. Вирно, П. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни / П. Вирно. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2015. — 176 с.
2. Гринфилд, А. Радикальные технологии устройства повседневной жизни / А. Гринфилд. — М. : Дело, 2018. — 424 с.
3. Гропиус, В. Круг тотальной архитектуры / В. Гропиус. — М. : Ад Маргинем, 2017. — 208 с.
4. Декомб В. Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица / В. Декомб. — М. : Новое литератур. обозрение, 2011. — 576 с.
5. Колхас, Р. Мусорное пространство / Р. Колхас. — М. : Artguide Editions, : Гараж, 2015. — 84 с.
6. Ле Корбюзье. Новый дух в архитектуре / Ле Корбюзье. — М. : StrelkaPress, 2017. — 120 с.
7. Люббе, Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / Г. Люббе. — М. : НИУ ВШЭ, 2016. — 456 с.
8. Маккуайр, С. Геомедиа: сетевые города и будущее общественного пространства / С. Маккуайр. — М. : StrelkaPress, 2018. — 268 с.
9. Маккуайр, С. Медийный город: медиа, архитектура и городское пространство / С. Маккуайр. — М. : StrelkaPress, 2014. — 392 с.
10. Оже, М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / М. Оже. — М. : Новое литератур. обозрение, 2017. — 136 с.
11. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — М. : Ad Marginem, 1997. — 452 с.
12. Хайдеггер, М. Вещь / М. Хайдеггер // Время и бытие. — СПб. : Наука. 2007. — 621 с
13. Феррарис, М. Где ты? Онтология мобильного телефона / М. Феррарис. — М. : Новое литератур. обозрение, 2010. — 352 с.
14. Шавиро, С. Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делез и эстетика / С. Шавиро. Пермь: Hyle Press, 2018. — 210 с.
15. Derrida, J. Echographies of Television. Filmed Interviews / J. Derrida, B. Stiegler. — Cambridge : Polity Press, 2002. — 175 p.
16. Townsend, A. Smart Cities: Big Data, Civic Hackers, and the Quest for a New Utopia / A. Townsend. — New York : W.W. Norton, 2013. — 416 p.

Сведения об авторах

Заякин Александр Михайлович — старший преподаватель кафедры «Философия и право», Пермский национальный исследовательский политехнический университет, Пермь, Россия. alzayakin@yandex.ru

Комаров Сергей Владимирович — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Философия и право», Пермский национальный исследовательский политехнический университет, Пермь, Россия. philos.perm@gmail.com

Zaiakin Aleksandr Mikhailovich — Senior Lecturer of the Department of Philosophy and law, Perm National Research Polytechnic University. E-mail: alzayakin@yandex.ru

Komarov Sergey Vladimirovich — Doctor of Philosophy, Docent, Professor of the Department of Philosophy and law, Perm National Research Polytechnic University. E-mail: philos.perm@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 35—43.*

The effect of mediation: being between publicity and privacy

A.M. Zaiakin

Perm National Research Polytechnic University, Perm, Russia. alzayakin@yandex.ru

S.V. Komarov

Perm National Research Polytechnic University, Perm, Russia. philos.perm@gmail.com

The article analyzes alteration of modern man feeling the effect of media. Emergence of mobile and smart devices changes everyday life of a modern man makes a human being situated on the border of privacy and publicity. The “medial effect” of this existential shift is expressed in the inversion of the relationship between objectness and space: now it is not the readiness-to-hand of the thing that determines space, but its location in space determines its functional and semantic purpose. In the second half of the XX century the development of mobile devices, the “media house” and the “media city” turns into the fact that it is not localization in space that determines a person’s being, but, on the contrary, the residence space itself is determined by its smart devices. The distance between the existential nearness (Nahe) and the existential farness (Ferne) tends to disappear.

Keywords: *mediality, privacy, publicity, being, space, mobility, media-environment, gadget, state-of-mind, thrownness, resoluteness.*

References

1. Virno P. *Grammatika mnozhestva. K analizu form sovremennoi zhizni* [A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life]. Moscow, Ad Marginem Press Publ., 2015. 176 p. (In Russ.).
2. Grinfeld A. *Radikal’nye tekhnologii ustroistva povsednevnoi zhizni* [Radical Technologies: the Design of Everyday Life]. Moscow, Delo Publ., 2018. 424 p. (In Russ.).
3. Gropius V. *Krug total’noi arkhitektury* [Scope of Total Architecture]. Moscow, Ad Marginem Publ., 2017. 208 p. (In Russ.).
4. Dekomb V. *Dopolnenie k sub’ektu: Issledovanie fenomena deistviia ot sobstvennogo litsa* [Addition to Subject: Investigation of Deeds from Own Personality]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2011. 576 p. (In Russ.).
5. Kolkhas R. *Musornoe prostranstvo* [Junkspace]. Moscow, Artguide Editions Publ., Garazh Publ., 2015. 84 p. (In Russ.).
6. Le Korbiuz’ e. *Novyi dukh v arkhitekture* [The New Spirit in Architecture]. Moscow, Strelka Press Publ., 2017. 120 p. (In Russ.).
7. Liubbe G. *V nogu so vremenem. Sokrashchennoe prebyvanie v nastoiashchem* [In Step with Time: The Abridged Presence in the Present]. Moscow, HSE Publ., 2016. 456 p. (In Russ.).
8. Makkuair S. *Geomedia: setevye goroda i budushchee obshchestvennogo prostranstva* [Geomedia: Networked Cities and the Future of Public Space]. Moscow, Strelka Press Publ., 2018. 268 p. (In Russ.).
9. Makkuair S. *Mediinyi gorod: media, arkhitektura i gorodskoe prostranstvo* [The Media City: Media, Architecture and Urban Space]. Moscow, Strelka Press Publ., 2014. 392 p. (In Russ.).
10. Ozhe M. *Ne-mesta. Vvedenie v antropologiiu gipermoderna* [Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2017. 136 p. (In Russ.).
11. Khaidegger M. *Bytie i vremia* [Being and Time]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997. 452 p. (In Russ.).
12. Khaidegger M. *Veshch’* [The Thing]. *Vremia i bytie*. Saint-Petersburg, Nauka Publ., 2007. 621 p. (In Russ.).
13. Ferraris M. *Gde ty? Ontologiya mobil’nogo telefona*. [Where Are You?: An Ontology of the Cell Phone]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010. 352 p. (In Russ.).
14. Shaviro S. *Vne kriteriev: Kant, Uaitkhed, Delez i estetika* [Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics]. Perm, Hyle Press Publ., 2018. 210 p. (In Russ.).
15. Derrida J., Stiegler B. *Echographies of Television. Filmed Interviews*. Cambridge, Polity Press Publ., 2002. 175 p.
16. Townsend A. *Smart Cities: Big Data, Civic Hackers, and the Quest for a New Utopia*. New York, W.W. Norton Publ., 2013. 416 p.

Карнавальный дискурс сетевой субкультуры

Е. П. Пьяных

Уральский государственный университет путей сообщения, Екатеринбург, Россия

Целью данной статьи является философский анализ карнавального дискурса субкультуры социальных сетей. Карнавализация является неотъемлемым атрибутом виртуального сетевого пространства, в котором обнаруживаются практически все особенности народной смеховой культуры: свободный и выраженный игровой (масочный) характер сетевого общения, театральность, зрелищность, наглядно-чувственное представление информации, исключение иерархии, особый карнавальная язык. Результаты проведенного анализа позволяют разработать принципы этики и эстетики виртуальных коммуникаций.

Ключевые слова: *социальная сеть, сетевая субкультура, виртуальная субкультура, сетевое бытие, сетевое сообщество, виртуальная реальность, карнавальная дискурс, карнавал, смеховая культура.*

Развитие новых информационных технологий существенным образом повлияло на индивидуальное и социальное бытие и сознание, открыв новые возможности в сфере коммуникаций, поиска и структурирования разнообразной информации, самовыражения и т. п. Благодаря глобальной сети Интернет сформировалась новая реальность — виртуальное сетевое пространство, освоенное миллионами людей и ставшее объектом ежедневного массового потребления. Данная реальность стала специфическим социокультурным феноменом, требующим внимания и изучения.

Виртуальные социальные сети (ВСС) стали постоянным «ареалом обитания» большого количества людей в разных странах, в том числе и в России. Их огромная популярность обусловлена прежде всего доступностью и обширным функционалом: поиск контактов, постоянные коммуникации между пользователями, получение и трансляция разнообразной информации, передача индивидуального и социального опыта, самовыражение, развлечения и др.

Влияние новейших информационных технологий на социокультурные процессы, особенности Интернета как субкультуры, отраслевые субкультуры внутри глобальной сети являются предметом исследований многих отечественных и зарубежных социологов, философов, культурологов (Н. Г. Асмус, Е. А. Булатова, А. Г. Горбачева, Е. А. Омельченко, И. А. Смирнова, А. В. Толстых, К. Н. Ушаков, Н. В. Якушина, Н. Винер, М. Кастельс, Х. Рейнголд и др.). Актуальность данных исследований обусловлена целым рядом причин.

Во-первых, виртуальная субкультура стала неотъемлемой частью социокультурного пространства, что ставит проблему взаимосвязи и взаимодействия реальных и виртуальных культур-

ных феноменов. Во-вторых, сетевая субкультура определенным образом влияет на доминантные культурные процессы. В виртуальной среде социальных сетей трансформируются традиционные и зарождаются новые нормы, правила, ценности, образцы и модели поведения, устраняется цензура и дискриминация. Сетевое пространство буквально «засасывает» одно поколение за другим, практически не оставляя выбора — быть или не быть в глобальной сети. Последняя активно претендует на статус единственной реальности, присваивая себе социализирующие, организующие, мобилизующие функции. Данные процессы ускоряются параллельно появлению новейших гаджетов, сервисов, онлайн-возможностей. То, что казалось фантастикой десять лет назад, сегодня превратилось в реальность.

Виртуальная сеть и соответствующая субкультура являются объектом междисциплинарного исследования, поскольку могут быть рассмотрены в философском, социологическом, культурологическом, лингвистическом, антропологическом аспектах. Сетевая субкультура обладает собственной онтологией, имеет немалый гносеологический потенциал, продуцирует собственные нормы и стандарты сетевого поведения, является носителем своеобразных языковых форм, влияет на сознание и поведение большого количества людей. Данная субкультура формируется, поддерживается и потребляется активными пользователями глобальной сети; ее основным субъектом и объектом является «человек сетевой» — современный социально-виртуальный тип, сформировавшийся в Интернете — феномен, достойный отдельного изучения.

Социальные сети имеют все признаки социального института: они охватывают большие массы

людей; имеют свою структуру и организацию; выполняют определенные функции, связанные с удовлетворением индивидуально и социально значимых потребностей; регулируются собственными нормами и правилами; воспроизводят и транслируют собственные ценности, символы и ритуалы. В качестве социального института социальные сети являются определенными культурными моделями, задающими образцы поведения и определяющими статусы и роли пользователей.

Субкультура виртуальных социальных сетей имеет ряд особенностей. С одной стороны, она носит локальный характер, что обусловлено ее специфической виртуальной онтологией, особенным сетевым субъектом, актуализирующим ее в необходимые ему моменты. Эта субкультура, в отличие от доминирующей, бытийная и небытийная одновременно, она становится реальной и перестает ею быть одним нажатием кнопки соответствующего устройства. Ее бытие зависит только от технико-технологических возможностей и потребностей пользователей

С другой стороны, она, безусловно, глобальна, поскольку не имеет границ: ее фактический ареал обитания — «глобальная деревня», в то время как доминирующая культура имеет конкретную социокультурную «фиксацию».

В качестве контркультуры социальные сети являются своеобразными «площадками», где могут быть представлены мнения и позиции, отличающиеся или контрарные по отношению к доминирующей культуре. Субкультура ВСС или ее отдельные элементы зачастую носит эпатажный, вызывающе-агрессивный, скандальный или провокационный характер (например, известная в России субкультура «падонков»), противопоставляя тем самым себя доминирующей культуре. Природа данного противостояния во всех вариантах (хиппи, панки, рокеры, готы и др.) одинакова: отрицание принципов существующей системы, воспринимаемых как нечто навязанное, мешающее свободному самовыражению, творчеству и личной независимости.

Сетевая субкультура является результатом коллективного творчества, ее контент наполняется участниками в режиме online или offline. Таким образом обеспечивается ее свободный, динамичный и свободный характер, доступность и коммуникабельность ее содержания.

Сетевая субкультура, как и различные культурные феномены, характеризуется особым дискурсом, который может быть определен как карнавальным. Теория карнавала, разработанная М. М. Бахтина, довольно популярна в культурологических, философских, филологических ис-

следованиях. Понятие карнавала применяется к различным культурным явлениям — литературным произведениям, празднествам, играм и др. На наш взгляд, карнавализация является неотъемлемым атрибутом виртуального пространства социальных сетей.

Данная статья представляет собой контур философско-культурологического анализа субкультуры виртуальных социальных сетей (ВСС). Непосредственным предметом рассмотрения избран карнавальным дискурс сетевой субкультуры.

Определим ключевые понятия данного исследования и некоторые особенности изучаемых феноменов. Под виртуальной социальной сетью понимается «структура, состоящая из пользователей (индивидуумов и групп индивидуумов), которые функционируют в сети Интернет в рамках созданного компьютерами и программным обеспечением киберпространства» [1].

Карнавальный дискурс определен признанным специалистом в данной области М. М. Бахтиным как «...словесное выражение карнавального начала, сюжетов, мотивов и образов карнавального мира и связанных с ним народно-смеховых форм, которые являются воплощением народной смеховой культуры во всей ее исторической изменчивости» [3].

Виртуальное бытие социальных сетей пронизано театральностью, зрелищностью, праздничностью, юмором и смехом. Если народная смеховая культура Средневековья, описанная М. Бахтиным, жила на площадях, то ее современница, не теряя своей карнавальной сути, переселилась в виртуальное пространство, обнаруживая все «классические особенности смеховых обрядово-зрелищных, карнавальных форм народной культуры:

- 1) свобода как форма существования;
- 2) конкретно-чувственный характер и наличие сильного игрового элемента;
- 3) близость к художественно-образным формам, именно к театрально-зрелищным;
- 4) отсутствие разделения на исполнителей и зрителей;
- 5) всенародность;
- 6) праздничность;
- 7) отмена всех иерархических отношений;
- 8) особые формы речи, не признающие дистанций и свободные от пристойности;
- 9) особый язык карнавальных форм и символов» [2].

Согласно Бахтину, смысл карнавала состоит в «переворачивании смысла бинарных оппозиций» [2] христианской культуры. Согласно общепринятому определению, бинарная оппозиция понимается как «универсальное средство рационального

описания мира, где одновременно рассматриваются два противоположных понятия, одно из которых утверждает какое-либо качество, а другое — отрицает» [5, с. 72]. Метод бинарных оппозиций, зародившийся в лингвистическом анализе, широко используется в гуманитарных исследованиях, признан универсальным средством познания и описания различных явлений.

Бинарные оппозиции можно обнаружить практически в любом дискурсе: философском, политическом, информационном, а также в виртуальном дискурсе социальных сетей.

Используя в качестве методологии основные положения концепции Бахтина и других исследователей карнавала (Ю. Кристева, У. Эко, Р. Генон, В. Н. Топоров), рассмотрим дискурс сетевой субкультуры.

Сутью карнавала является свобода, проявляющаяся в переворачивании всех «несущих конструкций» реального бытия индивида.

Основные бинарные оппозиции карнавального дискурса социальных сетей можно обозначить следующим образом:

- онтологическая оппозиция: «бытие реальное» — «бытие виртуальное»;
- гносеологическая оппозиция: «правда» — «ложь»;
- социальная оппозиция: «слуга» — «господин»;
- антропологическая оппозиция: «лицо» — «личина»;
- эстетическая оппозиция: — «зритель» — «актер»;
- лингвистическая оппозиция: — «язык» — «антиязык».

Сетевой «карнавал» начинается с «опрокидывания» бытия реальной личности в бытие личности виртуальной. Первое есть некая биосоциальная реальность, подчиненная определенным законам физического и социального мира, ограниченная пространственно-временными рамками, зачастую эмоционально скованная и т. п. Реальное бытие никогда не будет до конца свободным: природные законы неотменимы (хотя современные технологии, особенно в области медицины, позволяют внести коррективы); социокультурная реальность «сжимает» до общепринятых стандартов, следование которым делает жизнь человека относительно безопасной и комфортной. Свобода реального бытия и состоит в подчинении необходимости, заданной извне (природой, обществом, государством и др.).

В противоположность этому бытие виртуальное свободно от пространства и времени, нематериально. Виртуальное бытие, как и карнавал

в теории Бахтина, обладает амбивалентностью, оно «воплощает в себе двойственный смысл: мнимость, кажимость, потенциальность и истинность» [5, с. 243]. Виртуальное «Я» одновременно обладает и не обладает бытием (как образ шутовского короля у Бахтина [2]), что делает его схожим с персонажем сказки или карнавала. Оно физически не соприкасается с реальным бытием, но тем не менее существует. Это марионеточная субстанция, приводимая в движение своим хозяином — автором данной конструкции, остающимся в тени и невидимым для других: «карнавал ликвидирует субъекта: здесь обретает плоть структура автора как олицетворенной анонимности, автора творящего и в то же время наблюдающего за собственным творчеством...» [2].

Бытие виртуальное или карнавальное «Я» является своеобразным отрицанием (антиподом) бытия реального: оно неведущебно, относительно безопасно, анонимно, не привязано к каким-либо условиям (кроме технико-технологических) и правилам, помимо принятых в рамках социальной сети. Им можно управлять практически в любых условиях — достаточно войти в Интернет, чтобы проигрывать различные сценарии и роли, примерить любой карнавальный костюм.

Карнавальное «Я» обладает собственной историей (или биографией), отражаемой в ленте (на «стене»). История также имеет произвольный игровой характер и совсем не обязательно совпадает с реальностью. Карнавалу свойственна утопичность [2], сетевой субкультуре — фантазийность, выдумка, иллюзия.

Виртуальный топос позволяет смешивать реальность и фантазию, законы карнавала стирают границы между правдой и неправдой, выдумкой, ложью. Карнавальное сознание делает правду явлением условным, относительным, даже неважным. Не имеет смысла разгадывать, что скрывают виртуальные маски — аватарки, поскольку правда может не понравиться. Виртуальное бытие анонимно и бесстрашно, принципиально безответственно, что делает возможным разнообразное шутовство, кривляние, насмешку, сарказм, агрессивные высказывания и призывы, а также всевозможные слухи и сплетни. Бинарная оппозиция «правда — ложь» проявляется также через феномен фейка — недостоверной или откровенной лживой информации, практически не подлежащей опровержению или разоблачению. Безфейковые новости, даже в официальных СМИ, являются редким событием, не говоря о виртуальных новостных порталах. Сила и живучесть фейков состоит в том, что они притягательны своей карнавальной скандальностью, практически не-

опровержимы, рассчитаны на нерассуждающую аудиторию. Фейки — своеобразные карнавальные игрушки — переходят репостами из «рук в руки», умножая количество потребителей контента, и не позволяют остывать атмосфере интриг и развлечения. Фейковый контент рассчитан на широкую анонимную аудиторию, и, в конечном счете — на массовое сознание, не склонное к критике и рассуждению. В сетях действует неоспоримый закон карнавала — преобладание эмоционального начала над рассудочным, поэтому при всем желании правды массовая аудитория не склонна к серьезным размышлениям по поводу истинного положения вещей, будь то политика, экономика, культура или досуг. Когда очередной фейк исчерпывает свой интригующий ресурс, появляется новый, причем мало кого из пользователей сети интересует его первоисточник: сетевое поведение, как правило, довольно лениво, карнавал не располагает к серьезности, наоборот, он призван к ее отрицанию. В конечном счете, фейки нивелируют значимость правдивой информации, отсылают потребителей к упрощенным схемам тех или иных событий, скандальным слухам. «Правда» остается за пределами карнавальной атмосферы, суть карнавала — в опрокидывании действительной картины мира.

Перевооруживание реального и виртуального бытия сопровождается сменой оппозиций «слуга» — «господин». «Слуга» — социализированная форма реального человеческого бытия. Будучи укорененной в социуме, личность неизбежно встраивается в определенную иерархию, наделяется правами и обязанностями соответствующих статусов и социальных ролей, зависит от большого количества правил и установлений, социальных потребностей и интересов. Таким образом, личность является «службой» различных социальных институтов и обременена ответственностью разного рода.

Карнавальное бытие социальных сетей отрицает все привычные социальные роли, делает «слугу» виртуальным «господином». Оно лишено каких-либо сугубо утилитарных потребностей, свободно от бюрократического официоза, моральной сентенциозности. Сетевое бытие обладает «веселой относительностью» и незавершенностью, оно целиком подвластно своему обладателю, который волен его размножить, изменить или уничтожить. Такое бытие свободно от непосредственного государственного и социального контроля, подчинено только сетевому этикету, который, в свою очередь, является результатом неписаного консенсуса. Конечно, «бытие виртуальное» не лишено некоторой ответственно-

сти: существуют определенные ограничения на выражения, репосты и т. п. Но сутью карнавала является свобода, отмена иерархий и нарушение запретов, культурных и религиозных табу. Именно карнавальная свобода служит инструментом отрицания многих установлений и условностей, запретов и ограничений социокультурного характера. Ее смысл — в освобождении от официальных принуждений, серьезности, моральных и религиозных установок и бытовых условностей, норм и правил языка и традиционного этикета. Сетевой субъект — это априорно свободный распорядитель как своего виртуального двойника, так и сетевого пространства в целом. Карнавальная сущность сетевой субкультуры — это свобода творчества, эпатаживания, отрицания, основанная на смеховом начале. Современные технологии (особенно связанные с фотографией) позволяют экспериментировать с любыми изображениями (внешностью, окружением, интерьером и т. п.), превращая «шутов» в «королей», и наоборот. Возвышение и снижение, юмор и пародия — неотъемлемые атрибуты карнавализации.

Таким образом, пользователь социальных сетей становится обладателем сразу двух форм бытия: реального, в котором он играет роль «слуги» (гражданина, налогоплательщика, работника, семьянина и др.), и виртуального, в котором он оказывается «господином», полновластным владельцем самого себя, способным делать любой выбор, выстраивать любую траекторию «бытия-в-сети».

Карнавал, согласно концепции Бахтина, лишен всех иерархических отношений: «... на карнавале все считались равными. Здесь — на карнавальном пространстве — господствовала особая форма вольного фамильярного контакта между людьми, разделенными в обычной, то есть внекарнавальной, жизни непреодолимыми барьерами сословного, имущественного, служебного, семейного и возрастного положения» [2]. Субкультура социальных сетей не знает иерархии: активные пользователи социальных сетей априори принимают сверхдемократичные правила игры.

Привлекательность сетевых сообществ обусловлена не только потребностями в общении и получении необходимой информации, но и потребностью играть, придумывать, фантазировать. Реальное бытие, ограниченное физическими характеристиками (внешность, пол, возраст) и замкнутое во множество норм, правил и условностей, не всегда позволяет реализовать данную потребность. Виртуальная реальность позволяет высвободить многие потенции, самореализоваться в «личине».

«Личина» — это личный профиль автора, антипод лица, своеобразный «дизайнерский продукт».

Это сугубо индивидуальная конструкция, являющаяся ярлыком виртуального бытия. Неотъемлемыми атрибутами «личины» являются аватарка — фото пользователя либо любое изображение, и статус. Атрибуты, как правило, презентуют автора, отражают его настроение или жизненное кредо, и могут периодически обновляться. Многие пользователи и группы, особенно в таких демократичных сетях как «Одноклассники» и «ВКонтакте» предпочитают шуточные, смешные или эпатажные картинки и фразы с целью привлечь внимание гостей страницы. В сетевой «кадр» помещается только тот образ, который соответствует принципам карнавальной свободы и карнавального мироощущения пользователя.

«Личин» может быть сколько угодно, как и профилей в социальных сетях. Сетевое бытие вариативно, потенциально множественно, выдавая различные клоны одной индивидуальности. Подобная полибытийность диктуется свободой и анонимностью; кроме того, сетевая культура не требует от пользователей специфических знаний, умений и навыков. В карнавальной виртуальности правдивая информация совсем не обязательна, а независимость от каких-либо правил и приличий позволяет пользователю экспериментировать с любой информацией, в том числе и личной: в сети он таков, каким желает себя презентовать.

Сетевой человек имеет все возможности свободного управления своими «личинами», создавая им соответствующие «шлейфы», т. е. вербальную и визуальную информацию, сопровождающую сетевое бытие. Пользователь может также самостоятельно определить круг обозревателей своей «личины», получить обратную реакцию, вступить в диалог с другими «личинами». Сетевое бытие приобретает все черты театрализованного представления, в котором каждый персонаж одновременно и зритель, и исполнитель разнообразных ролей.

Сетевая культура, безусловно, обладает собственной эстетикой, в основе которой — игровое, образно-эмоциональное начало.

Игра, театрализация, актерство — неотъемлемая часть карнавального дискурса. «Карнавал не знает разделения на исполнителей и зрителей» [2]. Анонимность позволяет пользователям фантазировать и примерять различные маски, в том числе и те, что в реальной жизни находятся под запретом морали и совести. Перефразируя Шекспира, можно сказать: виртуальные сообщества — это театр, а пользователи в нем — актеры. Элемент театрализации не в последней степени обеспечивает социальным сетям большую популярность. Здесь можно если не все, то очень

многое. Можно жить чужой жизнью, пробовать (проигрывать) различные варианты отношений, менять «личину». «Человек сетевой» есть «человек играющий» (Й. Хейзинга) [7]. Поскольку игра — деятельность свободная, постольку она не подчиняется указаниям свыше. Государственные структуры не обладают возможностями тотального контроля социальных сетей; даже девиантные сетевые сообщества (подобные «Синему киту») привлекают новых членов как раз благодаря игровому характеру. «Игра не есть обыденная жизнь и жизнь как таковая. Она скорее выход из рамок этой жизни во временную сферу деятельности, имеющей собственную направленность» [6, с. 18].

Карнавальный дискурс виртуальных социальных сетей характеризуется смешением зрительских и актерских ролей, социальные сети привлекают возможностью быть не только пассивным созерцателем чужих действий, отношений, чувств, эмоций и т. п., но и активным соучастником. Любая сеть располагает инструментарием, позволяющих передать едва практически любые чувства, эмоции, оценки, критические замечания, пожелания и др. Особенной популярностью пользуются чувственно-эмоциональные, лаконичные визуальные средства — «гифки» (gif) и идеограммы («смайлики»), способные заменять средства вербальные. Эстетика социальных сетей — это эстетика клипа, образа-картинки. Последние, заменяя громоздкие вербальные конструкции, облегчают освоение информационного контента: для считывания визуального послания необязательно прилагать интеллектуальные усилия и тратить дополнительное время.

Визуальная информация носит не только развлекательный характер, она облегчает коммуникацию, позволяет организовать совместный эстетический опыт, привносит элемент праздничности в «суровую повседневность».

В карнавальном мироощущении главную роль играет смех. Карнавальный смех — смех на миру, универсальный амбивалентный (веселый и насмешливый одновременно) [2]. Огромное количество сообществ и групп в социальных сетях продуцируют именно смеховой контент («Сарказм», «Интеллектуальный юмор», «Юмор Шредингера», «МХК» и подобные «ВКонтакте», аналогичные в «Одноклассниках» и «Фейсбуке» и других популярных сетях). Сетевой смех вербален и визуален, непрагматичен и безграничен, его объектом становится буквально все, особенно «верх» и «низ». Поскольку априорно карнавальная культура противостоит культуре официальной и государственной пропаганде, важным объектом смеха во все эпохи является власть. Для карнавального

смеха в принципе нет ничего святого, нарушение культурных и религиозных табу совершается намеренно. В рыночном обществе, где потребление и связанное с ним удовольствие является практически единственной целью для большинства людей, цинизм и сарказм давно стали нормой оценки любых событий и явлений. Но поскольку смех в принципе неутилитарен, он создает ощущение свободы, независимости от навязываемых извне стандартов. Смех, живущий в ВСС, обладает, как и карнавал в целом, антистрессовым действием, что актуально для многих современных пользователей.

Сетевой язык и принципы виртуального общения также имеют карнавальную природу. Карнавальский этикет перевернут, «верх» становится «низом», и «низ» — «верхом» [2]. Отсутствие иерархии позволяет фамильярности стать нормой общения. Даже поверхностный анализ речевых форм ВСС позволит увидеть, что, по сути, это площадной язык, в котором присутствуют нецензурная лексика, брань, скабрёзный анекдот, пошлость и т. п. Большинство пользователей это не удивляет и не оскорбляет, это понятный всем народный язык, вольный дух сетевой свободы. Это фольклор карнавала, оборачивающий в шутивную форму любые проблемы и потрясения. Смеховая форма становится своеобразным контекстом общения, делая доступным и понятным то, что в серьёзной форме не всегда может быть воспринято. Представление серьёзного в форме анекдота или частушки позволяет снять трагизм, остроту проблемы через ее «приземление» и опрощение.

Для характеристики интернет-сленга употребляют понятие «олбанский язык» (или стиль «падонкаф») — «широко распространившийся в Рунете в начале XXI века стиль употребления русского языка с фонетически почти верным, но нарочно неправильным написанием слов (эративом), частым употреблением мата и определённых штампов, характерных для сленгов» [8]. Специфическая лексика, особенности написания слов и словосочетаний позволяют квалифицировать данный язык как «антинорму». Языковая амбивалентность подчеркивает единство «нормы» и «антинормы», даёт последней право на

существование.

Таким образом, сетевая реальность выстраивается по законам карнавала. Карнавальский характер сетевой культуры представляется явлением вполне закономерным. Во-первых, виртуальные социальные сети и соответствующая субкультура представляют собой ту же бинарную оппозицию культуре официальной. Диффузии реального и виртуального бытия, индивидуальности и «личины», жизни и игры, словесной нормы и «антинормы», карнавальная свобода и карнавальский смех есть не что иное как протест против реальных, в первую очередь социальных проблем и преград: засилья бюрократии, всевозможных запретительных и разрешительных практик, иерархических отношений и условностей, излишней политизации, пропаганды и лживости СМИ и различных официальных структур, условностей этикета, социального лицемерия и других примет времени. Такова природа карнавала, который противопоставляет повседневной жизни и официальным установлениям.

Во-вторых, карнавальная субкультура социальных сетей является виртуальным продолжением народной смеховой культуры. Другими словами, традиционные формы смеха и карнавала получили виртуальное бытие, а вместе с ним практически неограниченные возможности демонстрации, вариативности и распространения. Публичные праздничные действия на городских площадях, народные празднества не привлекают такого большого количества людей (особенно молодежи), их режиссура носит внешний характер. В противоположность этому сетевой «карнавал» охватывает огромные аудитории, даёт возможность практически каждому сыграть свою роль, побыть и зрителем, и режиссером, оставить свой «след», будь то комментарий, «лайк» или селфи. Сетевая культура хранит неисчислимое количество таких «следов», но эту историю можно изменить, переписать или удалить.

Виртуальные социальные сети можно считать современным, модернизированным типом карнавала, переместившимся с городских площадей в реальность интернета, что в свою очередь придаёт карнавалу поистине глобальный характер.

Список литературы

1. Баранов, А. Б. Виртуальная коммуникация в Социальной Сети: основные понятия и модель взаимодействия / А. Б. Баранов. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/virtualnaya-kommunikatsiya-v-sotsialnoy-seti-osnovnye-ponyatiya-i-model-vzaimodeystviya-1>.
2. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Введение. Постановка проблемы / М. М. Бахтин. — URL: <http://litmir.me/br/?b=53048&p=1>.

3. Руднев, В. Словарь культуры XX века / В. Руднев. — URL: <http://lib.ru/Kultura/RUDNEW/slowar.txt>.
4. Кристева, Ю. Бахтин, слово, диалог и роман / Ю. Кристева. — URL: russianway.rhga.ru/upload/main/17_Kristeva.pdf.
5. Маньковская, Н. Б. Эстетика постмодернизма / Н. Б. Маньковская. — СПб. : Алетейа, 2000. — 347 с.
6. Трубецкой, Н. С. Классификация оппозиций // Н. С. Трубецкой. Основы фонологии / пер. с нем. А. А. Холодовича. — М. : Аспект Пресс, 2000. — 352 с.
7. Хейзинга, Й. Homo ludens / Й. Хейзинга. — М. : Прогресс, 1992. — 464 с.

Сведения об авторе

Пьяных Елена Павловна — кандидат философских наук, доцент кафедры «Мировая экономика и логистика», Уральский государственный университет путей сообщения, Екатеринбург, Россия. Lena.cogito@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 44—50.*

Carnival discourse network subculture

E.P. Pyanykh

Ural state university of railway transport, Ekaterinburg, Russia. lena.cogito@yandex.ru.

The purpose of this article is a philosophical analysis of the carnival discourse of the subculture of social networks. Carnivalization is an integral attribute of the virtual network space, which reveals almost all the features of the folk culture of laughter: free and pronounced game (mask) nature of network communication, theatricality, entertainment, visual and sensual representation of information, the exclusion of hierarchy, a special carnival language. The results of the analysis allow us to develop the principles of ethics and aesthetics of virtual communications.

Keywords: *social network, network subculture, virtual subculture, network existence, network community, virtual reality, carnival discourse, carnival, laugh culture.*

References

1. Baranov A.B. *Virtualnaya kommunikatsia v sotsialnoy seti: osnovnie ponyatiya i model vzaimodeystviya* [Virtual communication in Social Network: basic concepts and model of interaction]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/virtualnaya-kommunikatsiya-v-sotsialnoy-seti-osnovnye-ponyatiya-i-model-vzaimodeystviya-1>. (In Russ).
2. Bakhtin M.M. *Tvortchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura Srednevekovya i Renessansa. Vvedenie. Postanovka problemi*. [Creativity Francois Rabelais and folk culture of the middle Ages and Renaissance. Introduction. Problem statement]. Available at: <http://litmir.me/br/?b=53048&p=1>. (In Russ).
3. Rudnev V. *Slowar kulturi XX veka* [Dictionary of culture of the XX century]. Available at: <http://lib.ru/Kultura/RUDNEW/slowar.txt> (In Russ).
4. Kristeva Yu. *Bachtin, slovo, dialog i roman* [Bakhtin, word, dialogue and novel]. Available at: russianway.rhga.ru/upload/main/17_Kristeva.pdf. (In Russ).
5. Man'kovskaya N.B. *Estetika postmodernizma* [The aesthetics of postmodernism]. St. Petersburg, Aleiteia Publ., 2000. 347 p.
6. Trubetskoy N.S. Klassifikazia oppoziziiy [Classification of oppositions]. *Osnovi fonologii* [Basis of phonology]. Moscow, Aspekt Press Publ., 2000. 352 p. (In Russ).
6. Hazing J. *Homo ludens*. Moscow, Progress Publ., 1992. 464 p. (In Russ).

Протест, его предпосылки и формы

У. В. Добронравова

Омский автобронетанковый инженерный институт, Омск, Россия

Хотя жизнь человека значительно обусловлена окружающими условиями, люди могут опротестовать существующие ограничения, даже ценой собственной жизни. Однако возникает проблема: с одной стороны, способность к протесту знаменует свободу человека, с другой — грозит разрушением личности протестующего и свободе других людей. Данная статья посвящена поискам критерия между конструктивной и деструктивной формами протеста.

Ключевые слова: протест, свобода, философская антропология.

Вопрос о соотношении бытия и сознания является вечно актуальным для философии вообще и для каждого человека в частности. С этим вопросом связана и проблема свободы человека, проблема выбора между смирением и протестом. И хотя, с одной стороны, как природное и как социальное существо человек вынужден смиряться с окружающими его условиями, с другой — он способен бороться против законов естества и общества. При этом как для самого человека, совершающего выбор в пользу протеста, так и для стороннего наблюдателя далеко не всегда понятно, где же проходит граница между благими намерениями и дорогой в ад? Чем отличаются христиане-мученики и боевики-эсеры, которые очень любили сравнивать себя с первыми, однако весьма своеобразно искажали представления о мученичестве? Когда сопротивление носит характер самозащиты, а когда выходит за ее пределы? Именно этим проблемам и посвящена данная статья, призванная исследовать протест, понимаемый нами как человеческая способность сознательно противостоять обстоятельствам, воле других людей, некоей системе ценностей, а также его формы и влияние на жизнь человека, общества и культуры. Мы предполагаем, что оценивать нравственные последствия протестных действий можно, только учитывая их влияние на жизнь и свободу конкретных людей, только выявив философско-антропологические основания протеста. Именно поэтому в представленной статье мы предлагаем решить указанные выше задачи, выявив деструктивную и конструктивную форму протеста на основании ценностно-целевого отношения к человеку со стороны протестующих.

В поисках истоков протестного поведения следует обратить внимание на то, что вид *homo sapiens*, как и другие животные, в целях выживания

способен к самозащите от хищников и враждебно настроенных конспецификов. И пока человек ограничивается защитой естественных потребностей, о сознательном протесте говорить еще рано. Однако и природные особенности человека способны влиять на его культурную и общественную жизнь. В связи с этим Конрад Лоренц указывал на то, что агрессия помогает живым существам защищать самих себя, своих детенышей и представителей собственной популяции [13]. Хотя в повседневном словоупотреблении термин «агрессия» нередко имеет отрицательную окраску и характеризует поведение человека, неспособного контролировать свой гнев, необходимо учитывать, что благодаря агрессии люди способны защищать себя и своих ближних, бороться за свободу, на что неоднократно указывал Э. Фромм [23].

Именно природную агрессивность, вызванную ущемлением естественных потребностей, ряд исследователей считает основной причиной революций и восстаний. Так, например, П. Сорокин, исследуя революции с социологической точки зрения, приходит к выводу о том, что их причинами является нарушение естественных человеческих потребностей: в еде, самосохранении, жилище и т. п. [20]. Взятые в совокупности, эти факторы способствуют разъединенности общества и становятся причиной восстания.

Вслед за Сорокиным большое внимание естественным причинам восстаний уделяла Х. Арндт. Она неоднократно указывала на то, что бедность является предпосылкой протеста, а его цель — изобилие и равенство потребления [2].

Представления о том, что в основе социальных революций лежат биологические предпосылки, высказывал и Т. Р. Гарр. Согласно данному автору, вероятность восстания увеличивается, когда подавляются первичные потребности значительного количества населения [7].

Борьба за выживание свойственна всем животным, и в этом смысле человек не представляет исключения. В этой связи можно утверждать, что естественное сопротивление человека в целях удовлетворения первичных потребностей является предпосылкой протестного поведения. Однако, признавая значимость естественных причин протеста, нельзя полностью согласиться с биологизаторской версией его происхождения. Дело в том, что революционные действия выходят за пределы естественных потребностей, оборачиваются разгулом насилия и террором. Более того, искажается и личность человека, который становится орудием террора. И если естественную агрессию, характерную для всех животных, мы назвали предпосылкой протеста, то в данном случае уместно говорить о сознательном поведении человека, поскольку оно обусловлено свободным выбором. Для описания подобного поведения мы вводим понятие деструктивного протеста.

Вопрос о том, почему люди способны к разрушительным действиям, которые не обусловлены самозащитой и угрожают окружающим, является крайне важным для организации общественной жизни. Одна из наиболее влиятельных версий о причинах такого поведения принадлежит З. Фрейду, который считал, что человек ведет себя деструктивно, когда не может позитивным образом удовлетворить влечения либидо [22]. Э. Фромм, который понимал либидо как творческую созидательную энергию вообще, утверждал, что его регрессия ведет к насилию. Причем, не обязательно к физическому, а, прежде всего, к психическому, выражающемуся в угрозах, оскорблениях, ограничении свободы другого человека с целью причинить ему боль [23].

В качестве примера деструктивного протеста можно привести случаи, когда люди нарушают принятые в обществе нормы ради самого отрицания. А. Адлер утверждал, что такое отрицание ради отрицания обусловлено проблемами с самооценкой и стремлением к власти. По мнению Адлера, такие люди враждебны по отношению к другим и безразличны к их боли [1].

Еще одним проявлением деструктивного протеста являются насильственные действия над другими людьми вне потребностей самозащиты и защиты ближних. Убийство и насилие опростовывают само существование и свободу другого живого существа. Так, например, Каин, первый убийца согласно Библии, убил Авеля, потому что Бог предпочел получить жертвоприношение именно от младшего сына Адама и Евы. Подобно Каину, убийца считает, что существование другого человека ограничивает его свободу. Но когда

убийца превращает свою жертву в средство достижения свободы, свобода ускользает от него. Убийство не делает убийцу свободным, оно подчиняет его себе.

В больших масштабах насилие воплощается в войне и терроре. Террористы из всех сил пытаются привлечь к своим действиям внимание публики. Им всегда нужен зритель. Террористические организации наперебой заявляют о своей причастности к тому или иному теракту, дабы «прославиться». Согласно Д. В. Ольшанскому, каждый теракт является своего рода произведением «искусства» насилия [16].

Благодаря историческим свидетельствам мы видим, что свои преступления террористы и революционеры оправдывают некими «большими» идеями, вроде свободы, равенства, братства, прогресса и т. д. При этом жизнь и свобода конкретных людей меркнут и обесцениваются перед этими безличными ценностями. Мечты революционеров оборачиваются разрушением, тиранией, террором. Они добровольно подчиняют себя неким «большим» идеям и готовы жертвовать всем во имя их торжества.

Таким образом становится понятно, что деструктивная форма протеста характеризуется тем, что протестующие приносят в жертву жизнь, свободу и интересы других людей ради некоего безличного начала. Жертвуют живым, конкретным человеком ради обезличенных и обесчелоченных ценностей и идеалов; по сути, приносят его в жертву. Жертвой может стать любой человек или группа людей по совершенно искусственному признаку виктимности. Жертвователи обвиняют и осуждают жертву, снимая ответственность с себя. При этом целью такого жертвоприношения становятся отвлеченные утопические идеалы, далекие от жизни реальных людей: свобода для всех вообще, равенство вообще, религиозное спасение вообще и т. п., независимо от участия настоящих людей. Однако на деле такие представления о том, что можно пожертвовать частью ради целого, оборачиваются несвободой каждого. Деструктивный протест показательно антиантропологичен. Одним из его инструментов является обесчелочение, дегуманизация как субъектов протеста (протестующих), его объектов (тех, против кого он направлен), так и его целей (того, ради чего совершается протест)

Несмотря на то что деструктивный протест порождает хаос, в иной ситуации протест может призывать к порядку и защищать духовную свободу человека. Именно так А. Камю обозначил суть бунта против абсурдности мира [11]. Камю утверждал, что онтологически-антропологическое

значение бунта тождественно cogito Р. Декарта. В мире абсурда, где сомнению и протесту подлежит все, сам бунт становится единственной опорой для подлинного бытия человека [11].

Как раз подобный призыв к порядку, поиск духовной свободы личности и борьба с собственным несовершенством со времен античности были главными целями философии. Философствование — один из способов протеста против абсурда и несправедливости. Действующий герой философии — философ — сталкивался с необходимостью противостояния миру. Но философ протестует против мира, изменяя себя, а не его. В платоновском мифе о пещере именно философу удалось первым освободиться от цепей и узреть мир идей. При этом философ стремится поделиться обретенным знанием и свободой с остальными узниками, хотя и рискует выглядеть безумцем в глазах тех, кто доверяет лишь теням [17].

Занятие философией всегда предполагает выход (подчас болезненный) за пределы общепринятых границ. Аристотель в этой связи указывал на то, что задача каждого человека и тем более философа заключается не в том, чтобы довольствоваться имеющимся, а напротив — стремиться превзойти самого себя на пути к совершенству и бессмертию [3]. Такая цель, по мнению Аристотеля, предполагает непрерывную борьбу философа, прежде всего, с самим собой.

Ценность борьбы за самого себя, протеста против собственных страстей и слабостей свойственна также и стоикам. Нравственные письма Сенеки к Луцилию начинаются с призыва отвоевать себя для себя самого [19]. Согласно философии стоиков, мир — ловушка, пытающаяся поглотить человека. Человек, желающий жить мудро, должен сопротивляться такому миру. Прежде всего нужно опасаться внутренних угроз, страстей и зависимостей. Согласно Эпиктету, истинный боец в первую очередь должен бороться со своими дурными помыслами [24].

Коротко обобщая характерные для античной философии взгляды на конструктивный протест, можно утверждать, что различные мыслители видели его цель в овладении человеком (в частности, философом) самим собой. Подчас это овладение собой носит почти военный характер: необходимо сразиться с собственными предрассудками, страстями, страхами, дабы стать хозяином своих мыслей, чувств и жизни.

Вместе с античной философией, вступая с ней в диалог, частично продолжая и оспаривая ее, мысль о необходимости протеста против человеческого несовершенства, развивало христианство. Безусловно, данная религия известна требованием

полного смирения перед Богом, вплоть до того, что сущность самого человека определяется как «раб Божий». В тоже время христианство, «церковь воинствующая», призывает человека сразиться с грехом и дьяволом. Главным образцом для подражания служит сам Иисус Христос, который неоднократно являл пример борьбы с искушениями мира, и ради спасения людей сам воочеловечился.

Стоит отметить, что тогда как конструктивный протест философов античности ограничивался стремлением отвоевать себя для себя самого, овладеть собой, протест в христианстве приобретает более значительные масштабы. Человек протестует не только чтобы владеть собой, но, чтобы спастись. При этом главная битва с грехом разворачивается именно в душе самого человека.

Этика античной философии и христианства значительно повлияла на развитие европейской культуры. Настолько, что даже те мыслители, которые пытались ее отвергнуть, так или иначе возвращались к ней. Так, например, Ф. Ницше, отвергая аскетику античной философии и христианства, создал этику сверхчеловека, целью которой стало все то же аскетическое самопреодоление [15].

Протест, который подразумевает строгость по отношению к себе, значительно отличается от деструктивного протеста. Его цель заключается не в том, чтобы разрушить окружающий мир и других людей, а в том, чтобы преодолеть самого себя и в этой борьбе обрести себя подлинного. В данном случае, как и в деструктивном протесте, можно говорить о жертве. Однако такая жертва подразумевает самопожертвование, средством и целью которого является сам человек, который его совершает. Можно утверждать, что главной целью и ценностью такого протеста является конкретный живой человек и его жизнь, которая понимается шире, чем простое выживание. Данная форма протеста по существу антропологична. Человек (не абстрактный человек вообще, хотя для удобства описания необходимо прибегнуть к данному обобщению) является высшей целью и ценностью такого протеста. При этом, когда мы утверждаем, что целью и средством является сам протестующий, мы не подразумеваем, что человек замыкается на самом себе, на собственном эгоизме. Скорее наоборот, совершая конструктивный протест, человек способен на чудеса альтруизма, но мотивацией в данном случае выступает стремление быть достойным самого себя, быть тождественным себе. Очевидно, что далеко не всегда в реальных условиях можно приблизиться к такому антропологическому идеалу, однако к нему можно бесконечно приближаться. В дальнейшем

мы будем называть эту форму протеста конструктивной.

Конструктивный протест можно обнаружить и в таких видах человеческой деятельности как наука и творчество. В частности, наука выполняет критическую функцию как в отношении обыденного знания, так и в отношении самой себя. При этом критика в данном случае служит необходимым условием развития. В качестве примера можно привести радикальный скептицизм Р. Декарта, который он использовал, чтобы познать себя [9]. Сомнение, возникшее как протест против очевидности, в методологии Декарта оборачивается радостным обнаружением подлинности Я, бытия и его Создателя.

И. Кант также утверждал, что скептицизм необходим для истинного познания. Согласно Канту, сомнение не даст нового знания, но поможет в борьбе с предрассудками и заблуждениями [12]. Кант указывал на то, чтобы острие критики разум направил первую очередь на самого себя, а также на положения доминирующей научной традиции.

Протестная роль науки и ученого осмыслялась в современной философии науки. П. Фейрабенд обратился с научной критикой к самой науке, претендующей на главную роль в области культуры [21]. Фейрабенд считал, что протест в науке возможен и необходим прежде всего внутри нее самой. При этом «санкции» в отношении протестующего могут быть довольно болезненными и ощутимыми. Так, по мнению Фейрабенда, современного Галилея, чья новая теория противоречила бы традиционному научному мировоззрению, непременно «посетила бы полиция» США [21, с. 331].

Научное познание стремится открывать новое и поэтому неизбежно противоречит господствующей традиции. Однако протест, обращенный против науки как идеологии, позволяет критически осмыслить ее основания, защищает человека и культуру от негативных последствий ее абсолютизации, способствует ее обновлению и развитию.

Стремление к новому и борьба со старым характерна не только для науки, но и для творческой деятельности. Человек, который занимается творчеством, необходимо создает нечто новое, отказывается от шаблонов. Размышляя о смирении и протесте в жизни человека, Н. А. Бердяев отчасти противопоставляет творчество первому и утверждает, что смысл жизни человека не в том, чтобы повиноваться нормам, а в том, чтобы создавать новое, творить и тем самым становится соучастником божественного творения [4].

Так, например, С. Дали начал свое творчество в рамках сюрреализма, однако вскоре отказался ото-

ждествлять себя с этим направлением, дабы ничем не ограничивать свое творчество. Дали заявил о необходимости самых крайних творческих экспериментов без оглядки на любые условности [8].

Творчество, врываясь в бытие, открывает новую правду и заявляет о том, о чем прежде молчали. Н. Дэффебах пишет, что творчество Фриды Кало перевернуло мексиканское искусство, поскольку ее картины выражали личное и интимное, в отличие от господствующего на то время в Мексике культа коллективного и социального. Более того, Ф. Кало удалось открыть в искусстве женскую идентичность, тогда как до этого общепринятой была идентичность мужская [25].

Цель конструктивного протеста в творчестве — открыть новую правду бытия, обрести духовную свободу, выразить себя. В отличие от деструктивного конструктивный протест защищает ценность жизни и свободы человека.

Подводя итоги данной статьи, обозначим ее ключевые выводы. Сознательная способность человека выражать протест во многом способствует становлению и отдельной личности, и общества в целом. Протест — способ установить собственные границы, обозначить то, чем мы не являемся, защитить то, что у нас есть и приобрести то, чего у нас еще нет. В качестве естественной предпосылки протеста, которая характерна не только для человека, но и для других видов животных, выступает агрессия, необходимая для самозащиты как индивида, так и популяции в целом. В этой связи пока целью сопротивления человека является исключительно самозащита, выживание и удовлетворение базовых потребностей, о сознательном протесте говорить не приходится. На основании ценностно-целевого отношения к человеку мы выделяем две формы протеста — деструктивную и конструктивную. Деструктивный протест заключается в том, что без потребности в самозащите, человек приносит в жертву других людей и их интересы, использует их как средство для достижения обезличенных, обезчеловеченных ценностей. Цель конструктивного протеста заключается в том, чтобы владеть собой и защищать собственную духовную свободу. В таком случае человек жертвует самим собой ради самого себя, преображаясь и совершенствуясь.

Стоит отметить, что так или иначе, в действительности естественная предпосылка протеста может перемежаться с деструктивной и конструктивной формой протеста. Так, например, в случае оборонительной войны человек может руководствоваться и простым желанием защитить себя, и в то же время стремиться защитить своих близких ценой своей жизни, пожертвовать собой. То же

самое можно утверждать и о революциях (минувших и современных), которые могут начинаться с призыва к равенству, вызванному ущемлением естественных прав человека, а продолжиться деструктивным стремлением отомстить реальным или вымышленным противникам, обезчеловечить их и превратить в средство для достижения отвлеченных целей.

На наш взгляд, именно возможность выявить философско-антропологические основания про-

теста поможет более целостно и полно изучать как поведение отдельных людей, его причины и последствия, так и различные общественно-политические и культурные события прошлого и настоящего, а также прогнозировать их дальнейшее развитие. При этом, безусловно, исследования в данной области должны быть продолжены и проведены более глубоко и детально, с максимальным учетом конкретных жизненно-практических обстоятельств.

Список литературы

1. Адлер, А. Наука о характерах. Понять природу человека / А. Адлер. — М. : Академ. проект, 2018. — 243 с.
2. Арндт, Х. О революции / Х. Арндт. — М. : Европа, 2011. — 464 с.
3. Аристотель. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 4 / Аристотель. — М. : Мысль, 1984. — 830 с.
4. Бердяев, Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ, 2010. — 478 с.
5. Вехи: сборник статей о русской интеллигенции. — М., 1909. — 215 с.
6. Гарр Т. Р. Почему люди бунтуют / Т. Р. Гарр. — СПб. : Питер, 2005. — 461 с.
7. Дали, С. Дневник одного гения / С. Дали. — М. : Эксмо, 2008. — 464 с.
8. Декарт, Р. Рассуждение о методе / Р. Декарт. — М. : Азбука, 2018. — 320 с.
9. Камю, А. Бунтующий человек. Недоразумение / А. Камю. — М. : АСТ, 2017. — 448 с.
10. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. — М. : АСТ, 2018. — 624 с.
11. Лоренц, К. Агрессия / К. Лоренц. — М. : Прогресс, 1994. — 130 с.
12. Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — М. : Мысль, 1990. — 829 с.
13. Ольшанский, Д. В. Психология терроризма / Д. В. Ольшанский. — СПб. : Питер, 2003. — 288 с.
14. Платон. Государство / Платон. — СПб. : Наука, 2005. — 576 с.
15. Сенека, Л. А. Нравственные письма к Луцилию / Л. А. Сенека. — М. : Азбука, 2017. — 576 с.
16. Сорокин, П. А. Социология революции / П. А. Сорокин. — М. : Астрель, 2008. — 784 с.
17. Фейерабенд, П. Прощай, разум / П. Фейерабенд. — М. : АСТ : Астрель, 2010. — 477 с.
18. Фрейд, З. По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд. — М. : ERGO, 2018. — 148 с.
19. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. — М. : АСТ, 2017. — 736 с.
20. Эпиктет. В чем наше благо // Размышления. В чем наше благо? Готовому перейти Рубикон / Эпиктет. — М. : Рипол-классик, 2016. — 416 с.
21. Heroes and Hero Cults in Latin America. — Austin : University of Texas Press, 2006. — 329 p.

Сведения об авторе

Добронравова Ульяна Владимировна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Омский автобронетанковый инженерный институт, Омск, Россия. ulianazhilina@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 51—56.*

Protest, its preconditions and forms

U.V. Dobronravova

Omsk Tank-Automotive Engineering Institute, Omsk, Russia. ulianazhilina@mail.ru

Although human life is largely conditioned by environmental conditions, people can protest against existing restrictions, even at the cost of their own lives. However, there is a problem: on the one hand, the ability to protest signifies human freedom, on the other — threatens to destroy the personality of the protester and the freedom of others. This article is devoted to the search for a criterion between constructive and destructive forms of protest.

Keywords: *protest, freedom, philosophical anthropology.*

References

1. Adler A. *Nauka o kharakterakh. Ponyat' prirodu cheloveka* [Science about Characters. Understanding Human Nature]. Moscow, Akademicheskiiy proekt Publ., 2018. 243 p. (In Russ.).
2. Arendt H. *O revolyutsii* [About the Revolution]. Moscow, Yevropa Publ., 2011. 464 p. (In Russ.).
3. Aristotel'. *Sobranie sochinenij: v 4 t. T. 4* [Collected Works: in 4 vols. Vol. 4]. Moscow, Mysl' Publ., 1984. 830 p. (In Russ.).
4. Berdyayev N.A. *O naznachanii cheloveka* [On the Appointment of a Person]. Moscow, AST Publ., 2010. 478 p. (In Russ.).
5. Bulgakov S.N. *Geroizm i podvizhnichestvo* [Heroism and Asceticism]. Moscow, 1909. Pp. 27—74. (In Russ.).
6. Garr T.R. *Pochemu lyudi buntuyut* [Why do People Rebel]. St. Petersburg, Piter Publ., 2005. 461 p. (In Russ.).
7. Dali S. *Dnevnik odnogo geniya* [Diary of a Genius]. Moscow, Eksmo Publ., 2008. 464 p. (In Russ.).
8. Dekart R. *Rassuzhdeniye o metode* [Discourse on the Method]. Moscow, Azbuka Publ., 2018. 320 p. (In Russ.).
9. Kamyu A. *Buntuyushchiy chelovek. Nedorazumeniye* [Rebellious man. Misunderstanding]. Moscow, AST Publ., 2017. 448 p. (In Russ.).
10. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow, AST Publ., 2018. 624 p. (In Russ.).
11. Lorents K. *Agressiya* [Aggression]. Moscow, Progress Publ., 1994. 130 p. (In Russ.).
12. Nitsshe F. *Sochineniya: v 2 t.* [Collected Works: in 2 vols.]. Moscow, Mysl' Publ., 1990. 829 p. (In Russ.).
13. Ol'shanskiy D. V. *Psikhologiya terrorizma* [Psychology of Terrorism]. St. Petersburg, Piter Publ., 2003. 288 p. (In Russ.).
14. Platon. *Gosudarstvo* [State]. St. Petersburg, Nauka, 2005. 576 p. (In Russ.).
15. Seneka L.A. *Nravstvennyye pis'ma k Lutsiliyu* [Moral Letters to Lutsiliy]. Moscow, Azbuka Publ., 2017. 576 p. (In Russ.).
16. Sorokin P.A. *Sotsiologiya revolyutsii* [Sociology of Revolution]. Moscow, Astrel' Publ., 2008. 784 p.
17. Feyyerabend P. *Proshchay, razum* [Farewell to Reason]. Moscow, AST Publ., Astrel' Publ., 2010. 477 p. (In Russ.).
18. Freyd Z. *Po tu storonu printsipa naslazhdeniya* [On the Other Side of the principle of Pleasure]. Moscow, ERGO Publ., 2018. 148 p. (In Russ.).
19. Fromm E. *Anatomiya chelovecheskoy destruktivnosti* [Anatomy of Human Destructiveness]. Moscow, AST Publ., 2017. 736 p. (In Russ.).
20. Epiktet. *Razmyshleniya. V chem nashe blago? Gotovomu pereyti Rubikon* [Reflections. What is our benefit? Ready to go Rubicon]. Moscow, Ripol-Classic Publ., 2016. 416 p. (In Russ.).
21. *Heroes and Hero Cults in Latin America*. Austin, University of Texas Press Publ., 2006. 329 p.

Модусы социального поведения в условиях кризисной ситуации

Е. В. Будько

Тверской государственной технической университет, Тверь, Россия

В статье автор обращается к ряду вопросов социально-философского характера, таких как рассмотрение взаимосвязи концептов «кризис», «кризисная ситуация» и «экзистенциальный опыт» как способов социального бытия субъекта риска, исследование тревоги, одиночества как модусов социального бытия человека сквозь призму знаний экзистенциально-ориентированной философии. Автор раскрывает совладающее поведение индивида как социально ориентированное действие, направленное на разрешение кризисной ситуации.

Ключевые слова: *модус социального бытия, тревога, одиночество, кризис, кризисная ситуация, модусы поведения, экзистенциальный опыт.*

Любой кризис — это новые возможности

У. Черчилль

В условиях социально-экономической неопределенности, при отсутствии возможности предсказать сценарий развития событий человек вынужден принимать рискованные решения в кризисных ситуациях, испытывая эмоциональный стресс, связанный с неуверенностью в правильности совершенного выбора при разрешении возникших проблем. Современный человек находится в постоянном нервном напряжении, эмоционально истощен: вариативность кризисной ситуации создает предпосылки для вхождения человека в пограничное экзистенциальное переживание — кризис.

Еще со времен знаменитого древнегреческого целителя и врача Гиппократ в медицинской лексике понятие «кризис» означало опасный момент, решающую фазу развития болезни: во время кризиса человек либо умирал, либо активация адаптационных возможностей организма больного приводили к выздоровлению.

Происхождение понятия «кризис» берет свое начало от греческого слова «krisis — решение, поворотный пункт, исход». Значение слова «кризис» в итальянском языке «crisi — резкое изменение, крутой перелом; тяжёлое переходное состояние». В китайском языке — «кризис» состоит из двух иероглифов, символизирующих «опасность» и «возможность».

Понятие кризис тесно связано с понятием риск, степень развития неблагоприятных событий которого влияет на вероятность принятия адекватного, обоснованного управленческого решения человеком, находящимся в кризисной ситуации.

Ситуационные кризисы случаются всегда внезапно и неожиданно (несчастный случай, смерть

близкого человека, физические травмы, тяжелая болезнь, утрата трудоспособности, расторжение брака между супругами, потеря работы, признание должника банкротом).

Феномен модусов социального поведения в условиях кризисной ситуации интерпретируется сквозь призму знания экзистенциально-ориентированной философии.

В философии понятие модус от латинского «modus» — образ, мера, способ, вид существования или действия предмета, обозначает определяющее свойство предмета, проявляющееся в определенных состояниях или условиях.

В условиях современной кризисной реальности философская рефлексия демонстрирует направленность сознания субъекта к риску. Концепт «субъект риска» нами видится как когерентность субъектных и поведенческих действий с целью минимизации и максимизации риска направленных либо на рискофобию, либо на рискофилию [8—9]. Субъект риска демонстрирует способность к саморефлексии в условиях неопределенности и риска, а также в ситуации несостоятельности (банкротства). Вариативность социально-экономического поведения субъекта риска предполагает либо рефлексивное осознание ситуаций риска либо арефлексивное. Рефлексивность «субъекта риска» предстает как модальность самоанализа, благодаря которой происходит становление индивидуальности, аутентичности, а также переоценка мотивов поведения в контексте действий. Арефлексивность — это вытеснение тревожной информации из актуального в периферийное сознание. Умение посмотреть на кризисную

ситуацию «трансцендентно» и абстрагироваться от эмоциональных переживаний — признак рефлексивности, без которой невозможно личностное конституирование. Страх (тревога) и одиночество как экзистенциалы человеческого бытия конституируют индивида в объективном мире. Модус страха и другие его модальности — тревога, ужас, парализуют волю и инициативу субъекта, потому что смерть мыслится человеком как неотвратимая сила, подчиняющая своей власти каждого живущего. Феномен одиночества не всегда явно осознается субъектом, имманентно присутствуя на протяжении всей его жизни. В модусе одиночества индивид переживает и осознает обособленность, единственность своего бытия. Страх (тревога) и одиночество присутствуют в экзистенциальном опыте субъекта риска, продуцируя свободное познание себя в условиях интерсубъективного мира [11; 13; 16; 18].

В философском дискурсе подчеркивается атрибутивность бытийного одиночества. Чувство одиночества не является результатом внешних, ситуативных, случайных обстоятельств жизни человека, а существует в самом его бытии.

В условиях кризиса человек ощущает себя уязвимым и незащищенным, переживая тревогу, страх, тоску, одиночество. Кризисные ситуации, события могут быть восприняты человеком через различные модальности ощущений.

Социально-философские, психологические исследования тревоги, страха, одиночества как модусов социального бытия человека являются маркерами выявления признаков, причин, симптомов заболевания, постановки своевременного, верного диагноза «человеку в кризисе», определения благоприятного прогноза лечения и тактики преодоления кризисной ситуации в социально-экономических реалиях, что обуславливает актуальность рассмотрения.

С помощью философского дискурса раскрыем экзистенциальный аспект феномена страха (тревоги). Интерпретация страха (тревоги) представлена в работах М. Хайдеггера, Дж. Боулби, А. Бэка, Р. Кеттелла, Г. Салливана, А. Кемпински, Р. Кочунаса, О. К. Полукордене, Ф. Б. Березина, в которых авторы обращают внимание на особенности характера человека, определяющие поведенческие реакции при возрастании тревоги в кризисных ситуациях [1; 2; 5; 10; 14; 15; 18; 20].

В своем философском учении Хайдеггер выявляет виды страха различные по силе интенсивности (боязнь, страх, ужас), где ужас как крайний и психологически меняющийся модус страха, который способен стать для человека способом обретения нового знания [3, с. 156]. «Ужасом приоткрывается Ничто» [18, с. 21].

Концепт «тревога» определен как «сильное душевное волнение, беспокойство, вызываемое чем-либо (обычно опасениями, страхом)». При этом тревога не обладает потенциями к действию субъекта, но имплицитно связана со сферой негативных событий, в связи с чем в медицине оперируют понятиями «тревожные состояния», «состояния тревоги» [3, с. 157].

В медицинском дискурсе встречается понятие «тревожного ряда явления», которое включает в себе следующие стадии возрастания тревоги, а именно «ощущение внутренней напряженности — гиперестезические реакции — собственно тревогу — страх — ощущение неотвратимости надвигающейся катастрофы — тревожно-боязливое возбуждение». Первый уровень тревожного ряда явлений выражает ощущение внутренней напряженности, дискомфорта. На втором уровне возникают гиперестезические реакции, что ведет к неадекватным реакциям поведения, возрастает внутреннее напряжение, раздражительность. На третьей стадии человек ощущает чувство неясной опасности. На четвертой стадии появляется страх: человек определяет ранее неопределенную опасность, но действительной угрозы может и не быть. На пятой стадии нарастает тревога, ощущение неотвратимости надвигающейся катастрофы, человека охватывает ужас. На шестой стадии появляется тревожно-боязливое возбуждение, которое заставляет человека в панике искать помощи, возникает необходимость в двигательной разрядке. Дезорганизация поведения достигает максимума [1, 2].

Исследуя человеческое бытие, бытие с тревогой и в тревоге, рассмотрим точку зрения швейцарского психиатра, представителя экзистенциальной психотерапии, М. Босса, что «бытие представляет собой возможность отношения к тому, что мы встречаем». [19, р. 119]

Восхождение к одиночеству сопровождают следующие философские зарисовки «онтологии» бытия. М. Хайдеггер в своем трактате «Бытие и время» определяет: «бытие как условие «заброшенности» человека в мир, которое определяет границы человеческой экзистенции» [18]. Человек не может выбрать или отказаться, подвергнуть изменению сферы своей жизни, обстоятельства, ситуации.

Философ С. Кьеркегор в монографии «Болезнь к смерти» акцентирует внимание: «человека охватывает потребность одиночества, столь же необходимая для него порой, как потребность дышать или, в иные времена, спать. Потребность в одиночестве всегда служит для нас доказательством духовности и мерой последней» [11, с. 82]. Согласно

учению Кьеркегора «потребность в одиночестве» подлежит рассмотрению либо как «потребность в уединении» либо как «изначальное состояние человека (вселенское одиночество)» либо как «переживание, сопряженное с сильным страданием».

В философском дискурсе об «изначальной обособленности человеческого бытия» Ж.-П. Сартр эксплицирует одиночество как ответственность, поскольку мы обречены совершать выбор самостоятельно, мы одиноки в осуществлении поступка и берем на себя ответственность за реализованные нами действия [6, с. 172].

Быстрая смена событий, экономическая нестабильность и социальная напряженность общества современной России приводят к росту кризисных ситуаций в жизни человека, и именно совладающее поведение личности играет роль неотложной скорой помощи в разрешении ситуаций кризиса.

Тревога имманентна бытию человека. Индивид вынужден сосуществовать с тревогой, совладать, преодолеть. Тревога не является внешним переживанием, а существует в самом бытии. Концепт «совладание» представляет внутренний механизм преодоления индивидом кризисной ситуации.

Тревога наиболее онтологически, более масштабно передает состояние субъекта риска, предстает не только индикатором кризисной ситуации, но и ориентиром в социально-экономическом поведении, формируя поведенческий паттерн, определяющий качество жизни.

В кризисной ситуации, человек, ориентированный на будущее, сохраняя самообладание, старается найти возможные пути разрешения проблемы, сохраняя оптимизм и веру в то, что сможет справиться с трудной жизненной ситуацией.

А человек, ориентированный на фаталистическое настоящее, пытается подавить свои эмоции, обвиняя себя в сложившейся ситуации или проявляет агрессию по отношению к окружающим. Он не предпринимает активных действий для разрешения кризисной ситуации, представляя свое будущее заранее предопределенным, и все глубже погружаясь в страдания.

В ситуации кризиса человека, ориентированного на негативное прошлое, охватывает страх, ощущая тревогу, пытается уйти от проблем, спрятаться, и даже не пытается справиться с трудной жизненной ситуацией, потому что уже есть негативный опыт травмирующих переживаний.

Ориентация личности на позитивное прошлое позволяет сохранять оптимизм и веру в собственные силы в любой кризисной ситуации, чтобы не случилось, предпринимать активное участие в разрешении проблемы.

Человек, ориентированный на гедонистическое настоящее, сохраняет самообладание и оптимизм, веру в собственные силы, считая трудности временными, активно пытается разрешить кризисную ситуацию. Но, если кризисный период затягивается, и человек не в силах разрешить насущные проблемы, то он начинает проявлять агрессию по отношению к окружающим [4, с. 69—75].

В кризисных ситуациях происходит потеря человеком ощущения времени, что является маркером отсутствия смысла жизни, отчуждения человека, отказа от самореализации. Лечение — выбор совладающего поведения для того, чтобы человек смог адаптироваться к кризисной ситуации, преодолеть жизненные трудности и уменьшить их влияние на организм.

Человек, находясь в трудной жизненной ситуации, переживая тревогу, должен научиться сосуществовать с этим чувством и совладать с ним как способ бытия с тревогой.

Кризис несет амбивалентное содержание, с одной стороны кризис — испытание, опасность, а с другой — возможность. Это свойство различным образом учитывается в кризисной ситуации либо субъект риска ориентирован на открывающуюся возможность выхода из опасности либо поглощен обстоятельствами. В этом отношении наличный экзистенциальный опыт помогает человеку выбрать ориентир в социально-экономической, кризисной ситуации и формирует его поведенческий паттерн.

Философом современности Н. А. Касавиной экзистенциальный опыт представлен как переживание, отражающее взаимодействие субъекта с миром и выявляющее данности существования, в основном трагических, с расширением границ этих данностей через творческое восприятие мира. Осознание специфики экзистенциального представления о человеке и экзистенциальной философии происходит через постижение экзистенциального опыта [7, с. 124].

Философ Г. Марсель, размышляя об экзистенциальном выборе акцентирует внимание, что только через осознание кризисной ситуации и через проявление личностно-волевых усилий человеку подвластны переживания. Философ-экзистенциалист Г. Марсель в монографии «Быть и иметь» утверждает: «я могу продолжать верить только при условии, что буду выполнять свое обязательство. Это удивительным образом связано. Можно переживать и сознавать свои переживания, интерпретировать их, но я должен и принимать за что-то ответственность, не просто следить за течением жизни. Путь имеет цель» [12].

Философ Н. А. Касавина отмечает, что иногда в жизни каждого человека случаются мгновения,

в которых предстоит посмотреть на кризисную ситуацию со стороны и воспарить над эмоциональными переживаниями, чтобы осмыслить происходящие события и пережить жизненные трудности и тяготы существования» [7, с. 125].

Следует отметить, что в условиях недостатка объективной информации, при искаженном восприятии кризисной ситуации, оценивая ее как угрожающую жизни и здоровью, при отсутствии опыта в разрешении кризиса с помощью адекватных алгоритмов совладающего поведения и поддержки родных, друзей — человек погружается в кризисное состояние, но после жизненных испытаний происходят изменения не только видимого поведения человека, но и изменения в осознании и понимании жизни.

«На ошибках учатся» — гласит русская поговорка, кризисные ситуации происходят в жизни каждого человека, и важно научиться критично оцени-

вать ситуацию, не позволяя эмоциям, импульсам управлять нашими действиями, поступками, логически просчитывать последовательность шагов действий и принимать рациональные, благоразумные решения, воспринимая жизненные испытания как возможности развития, совершенствования.

Важно понимать, что найти выход из кризисной ситуации — не значит излечиться. Иногда человеку, пережившему кризис, все равно изо дня в день придется вытаскивать себя из болота за волосы, как однажды легендарный барон Мюнхгаузен, решив спастись, рванул и вытянул себя из болота: «Мыслящий человек просто обязан время от времени это делать». Мы проживаем реальную жизнь, и мы должны осознать и принять эти условия человеческого бытия, и каждый день извлекать уроки из допущенных нами ошибок. Так что, господа, не унывайте, выше нос, а может быть эта черная полоса — взлетная.

Список литературы

1. Березин, Ф. Б. Психическая адаптация и тревога / Ф. Б. Березин. — URL: <https://berezin-fb.su/> (дата обращения: 26.10.2017).
2. Березин, Ф. Б. Психическая и психофизиологическая адаптация человека / Ф. Б. Березин. — Л. : Наука, 1988. — С. 13—21.
3. Берестнев, Г. И. Семиотика страха: смерть, игра, черный юмор / Г. И. Берестнев // Человек. — 2019. — Т. 30, № 1. — С. 154—173.
4. Болотова, А. К. Человек и время в ситуации выбора совладающего поведения / А. К. Болотова, М. Р. Хачатурова // Культурно-историческая психология. — 2012. — № 1. — С. 69—75.
5. Бек, К. Общество риска. На пути к другому модерну / К. Бек. — М. : Прогресс-традиция, 2000.
6. Ишанов, С. А. Наедине с собой: уединение и одиночество / С. А. Ишанов, Е. Н. Осин // Человек. 2019. — Т. 30, № 3. — С. 164—183.
7. Касавина, Н. А. Экзистенциальный опыт: таинство и проблема / Н. А. Касавина // Философский журнал. — 2018. — Т. 11, № 2. — С. 123—137.
8. Кравченко, С. А. Новые уязвимости и риски современного этапа развития российского общества / С. А. Кравченко // Россия в новой социально-политической реальности: мониторинг вызовов и рисков. — М. : Проспект, 2013. — С. 13—20.
9. Кравченко, С. А. Становление сложного социума: к обоснованию гуманистической теории сложности : монография / С. А. Кравченко. — М. : МГИМО-Университет, 2012.
10. Кочюнас Р. Экзистенциальная терапия в группах // Московский психотерапевтический журнал. — 2002. — № 2. — С. 139—160.
11. Кьеркегор, С. Болезнь к смерти / С. Кьеркегор. — М. : Академ. проект, 2014. — С. 82.
12. Марсель, Г. Быть и иметь / Г. Марсель ; пер. с фр. И. Н. Полонской. — Новочеркасск : Сагуна, 1994. — 160 с.
13. Мэй, Р. Человек в поисках себя / Р. Мэй. — М. : Ин-т общегуманитарных исследований, 2015.
14. Полукордене, О. К. Психологические кризисы и их преодоление / О. К. Полукордене. — Вильнюс, 2003.
15. Салливан, Г. С. Интерперсональная теория в психиатрии / Г. С. Салливан. — СПб. : Восточ.-Европ. ин-т психоанализа, 1999.
16. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. — М. : АСТ, 2015.
17. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Ж.-П. Сартр. Сумерки богов. — М. : Политиздат, 1989. — С. 327—328.
18. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993.

19. Boss, M. *Psychoanalyse und Daseinsanalytik* / M. Boss. — Bern ; Stuttgart : Verlag Hans Huber, 1957. — P. 119.

20. Cattell, R. B. The birth of the Society of Multivariate Experimental Psychology / R. B. Cattell // *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. — 1990. — № 26. — P. 48—57.

Сведения об авторе

Будько Елена Владимировна — аспирант кафедры психологии и философии, Тверской государственной технической университет, Тверь, Россия. alena_budko@mail.ru.

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).

Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 57—62.

Modes of social behaviour in a crisis situation

E.V. Bud'ko

Tver state technical University, Tver, Russia. alena_budko@mail.ru.

In the article the author addresses a number of questions of social and philosophical character, such as consideration of the relationship between the concepts of “crisis”, “crisis situation” and “existential experience” as ways of social being of the risk subject, the study of anxiety, loneliness as modes of human social being through the prism of knowledge of existential-oriented philosophy. The author reveals the peculiarities of coping behavior of an individual as a socially-oriented action aimed at resolving a crisis situation.

Keywords: *mode of social existence, anxiety, loneliness, crisis, crisis situation, modes of behavior, existential experience.*

References

1. Berezin F.B. *Psichicheskaya adaptaciya i trevoga* [Mental adaptation and anxiety]. Available at: <https://berezin-fb.su>. (In Russ.).
2. Berezin F. B. *Psichicheskaya i psihofiziologicheskaya adaptaciya cheloveka* [Mental and psychophysiological adaptation of man]. Leningrad, Nauka Publ., 1988. Pp.13-21. (In Russ.).
3. Berestnev G.I. Semiotika straha: smert', igra, chernyj yumor [Semiotics of fear: death, game, black humor]. *Chelovek* [Man], 2019, vol. 30, no. , pp. 154—173. (In Russ.).
4. Bolotova, A.K., Hachaturova, M.R. Chelovek i vremya v situacii vybora sovladayushchego povedeniya [Man and time in a situation of coping behavior choice]. *Kul'turno-istoricheskaya psihologiya* [Cultural and historical psychology], 2012, no. 1, pp. 69—75. (In Russ.).
5. Bek K. Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu [Risk society. On the way to another modern]. Moscow, Progress-tradiciya Publ., 2000. (In Russ.).
6. Ishanov S.A., Osin E.N. Naedine s soboj: uedinenie i odinochestvo [Alone: solitude and loneliness]. *Chelovek* [Man], 2019, vol. 30, no. 3, pp. 164—183. (In Russ.).
7. Kasavina N.A. Ekzistencial'nyj opyt: tainstvo i problema [Existential experience: mystery and problem]. *Filosofskij zhurnal* [Philosophical journal], 2018, vol. 11, no. 2, pp. 123—37. (In Russ.).
8. Kravchenko S.A. Novye uyazvimosti i riski sovremennogo etapa razvitiya rossijskogo obshchestva [New vulnerabilities and risks of the current stage of development of Russian society]. *Rossiya v novej social'no-politicheskoj real'nosti: monitoring vyzovov i riskov* [Russia in the new socio-political reality: monitoring challenges and risks]. Moscow, Prospekt Publ., 2013. Pp. 13—20. (In Russ.).
9. Kravchenko S.A. Stanovlenie slozhnogo sociuma: k obosnovaniyu gumanisticheskoy teorii slozhnosti [The formation of complex society: to the justification of humanistic theory of complexity]. Moscow, MGIMO-Universitet Publ., 2012. (In Russ.).
10. Kochyunas R. Ekzistencial'naya terapiya v gruppah [Existential therapy in groups]. *Moskovskij psihoterapevticheskij zhurnal* [Moscow psychotherapeutic journal], 2002, no. 2, pp. 139—160. (In Russ.).
11. K'erkegor S. *Bolezn' k smerti* [Disease to death]. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., 2014. P. 82. (In Russ.).
12. Marsel' G. *Byt' i imet'* [To be and to have]. Novocherkassk, Saguna Publ., 1994. 160 p. (In Russ.).
13. Mej R. *Chelovek v poiskah sebya* [Man in search of himself]. Moscow, Institut obshchegumanitarnyh issledovanij Publ., 2015. (In Russ.).

14. Polukordene O.K. *Psihologicheskie krizisy i ih preodolenie* [Psychological crises and their overcoming] Vil'nyus, 2003. (In Russ.).
15. Sallivan G.S. *Interpersonal'naya teoriya v psihiatrii* [Interpersonal theory in psychiatry]. St. Petersburg, Vostochno-Evropejskij institut psihoanaliza, 1999. (In Russ.).
16. Sartr Zh.-P. *Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and nothing: the experience of phenomenological ontology]. Moscow, AST Publ., 2015. (In Russ.).
17. Sartr Zh.-P. Ekzistencializm — eto gumanizm. [Existentialism is humanism]. Sumerki bogov [The twilight of the gods]. Moscow, Politizdat Publ., 1989. Pp. 327—328. (In Russ.).
18. Hajdegger M. *Vremya i bytie* [Time and being]. Moscow, Respublika, 1993. (In Russ.).
19. Boss M. *Psychoanalyse und Daseinsanalytik* [Psychoanalysis and Dasein analysis]. Bern, Stuttgart, Verlag Hans Huber Publ., 1957. P. 119. (In Germ.).
20. Cattell R.B. The birth of the Society of Multivariate Experimental Psychology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 199, no. 26, pp. 48—57.

Свобода в условиях российского общества потребления

Л. А. Литвякова

Иркутский государственный университет, Иркутск, Россия

Статья посвящена рассмотрению явления свободы в условиях современного российского общества потребления. Цель статьи состоит в анализе на основе различных теоретических данных современных глобальных процессов, влияющих на характер общественного сознания, что определяется заменой сложившихся ценностей в пользу потребительства как неотъемлемого элемента «свободы» в ее современном общественном восприятии. Новизна исследования может выражаться в выявлении необходимости развития свободы посредством выявления коллективного, а не индивидуального начала в сфере производства и потребления, что вызывает необходимость обратиться к некоей национальной идее, учитывающей специфику развития российского общества.

Ключевые слова: *свобода, общество потребления, потребление, производство, массовая культура, классовая структура.*

В России на современном этапе наблюдается такая свобода, которая позволяет реализовать скорее свободу в потреблении того, что предоставляет современный российский рынок. Будь то рынок товаров, услуг, информационный рынок, под которым подразумеваем СМИ в том числе. Однако, нельзя не оспорить воздействие социальных институтов массово-информационной сферы на совершение человеком того или иного выбора. Поэтому, чаще всего общество потребления ориентируется на выбор одних и тех же товаров или услуг, которые навязаны извне. Следовательно, под этим понимается манипулирование человеческим сознанием посредством различных средств массовой коммуникации, которые заставляют человека совершить определенный выбор. Этот выбор необходим для реализации целей, поставленных владельцами средств производства, т. е. экономически и политически привилегированными слоями населения. И одними из таких целей могут быть массовизация, унификация и стандартизация населения, а также рост потребления ради самого потребления, увеличение капитала и сосредоточение его в частных руках. В связи с этим, Джохадзе говорит о наличии в современном обществе «ложных демократических идей», «демократических идеалов», «ложных потребностях и способах их удовлетворения», которые навязаны обществом индивиду. А это, в свою очередь, приводит к «тоталитаризации общественных отношений» [1, с. 177].

Согласимся, что, несмотря на ощущение человеком свободы, в том демократическом обществе, в котором он пребывает, сама свобода не является подлинной, поскольку маловероятно, что от инди-

видуального выбора человека что-либо зависит, скорее его действия так или иначе предопределяются «обществом, властью, социальными институтами» [1, с.175]. Следовательно, часть российского общества, несмотря на желание обрести уникальную идентичность, в большинстве своем встроено в систему массовой культуры, которая ставит перед необходимостью выбора товаров, продуктов, услуг, информации и других материальных и духовных благ, обладающих массовым спросом. Культура массового потребления, которая быстрыми темпами превратило российское общество в общество потребления, вызвана таким глобальным процессом как вестернизация. В итоге можно говорить о власти рыночной экономики, материальных благ, которые порождают неравенство среди населения, увеличивают свободу одних и ограничивают свободу других. В итоге, свобода в рамках «безграничной демократии» имеет оборотную сторону, результатом которой является «социальный и этико-политический конформизм», считает Джохадзе [1, с. 176]. Таким образом, человек лишается возможности не только самостоятельно выбирать, но и мыслить, и действовать. Поэтому становится возможным такую свободу представить как иллюзорную свободу, свободу, которая реализуется в потребительски насыщенном обществе, которое утратило свою подлинность.

В связи с этим при исследовании свободы в рамках общества потребления, которое представляет собой одно из проявлений современной российской действительности, вызванном принятием западных ценностей, важным представляется обратить внимание на проблематику

трансформации национальной культуры. Происходит это потому, что культура и традиция начинают заменяться технологиями и информацией, которые увеличиваются быстрыми темпами. Таким образом, формируется массовое потребительство (консюмеризм) вопреки развитию и сохранению духовности. Исходя из данной проблемы, Ильин предлагает стремиться не к прогрессу технологий, которые нередко приводят к экологическим, нравственным, человеческим издержкам, а стремиться к развитию общества, человека, культуры, т. е. обращать внимание на результаты действия технологий, которые должны подвергаться гуманизации.

Кроме того, нельзя не отметить и то, что не только российское общество, но и все современное человечество в целом окружено, по утверждению Бека, рискогенной средой [2, с. 60]. Поэтому следует говорить об «обществе всеобщего риска» [3, с. 21—44]. Исходя из этого, возможен полный пересмотр свободы человека, поскольку в условиях риска и неопределенности социальные действия индивида носят совершенно иной характер, нежели это было в период стабильности и подъема общественного воспроизводства. Сопровождается это и тем, что любые изменения могут способны вызвать страх у российского общества, но при этом, отсутствуют и представления о будущем, о какой-либо социальной перспективе в нем.

По мнению Ортега-и-Гассета, «жить — значит очутиться в кругу обстоятельств [4, с. 41]. А сами обстоятельства представляют собой «орбиту определенных возможностей». И поэтому человек оказывается перед необходимостью свершения того или иного выбора, сообразуясь с имеющимися возможностями. В связи с этим, Ортега-и-Гассет подытоживает, что «жить — это вечно быть осужденным на свободу, вечно решать, чем ты станешь в этом мире» [4, с. 48]. А с преобладанием массового общества становится так, что и сами решения остаются за массой. Однако нельзя полагать в этой связи о первичности решения того, какой выбор стоит сделать, со стороны массы. Объясняется это тем, что масса подчиняется в своем поведении меньшинству, которое оказывается высшим слоем населения. И это подчинение неосознанно воспринимается как необходимость. Поэтому свобода хоть и воспринимается как возможность свершения выбора, все же он продиктован состоянием рыночной экономики, которая способна изменяться в пользу высших классов. Обстоятельства, существующие в обществе, не могут не оказывать воздействие на тот или иной выбор, сделанный человеком. К. Маркс в этом смысле говорил о том, что «люди делают исто-

рию в обстоятельствах, которые не выбирают [5, с. 119]. Поэтому имеющиеся обстоятельства и являются некими ограничениями в свободе выбора.

Там, где существует свобода выбора, имеет место и риск возникновения опасности, поскольку не всегда можно оценить последствия выбора, который делается отдельным человеком без учета общественных норм, имеющих характер необходимости. Для этого требуется ответственность самого индивида за каждый совершаемый им выбор, что минимизирует случайность в каком-либо действии, которое должно быть социально выраженным. Общество перекладывает эту ответственность на государство.

Таким образом, следование порядку, предписываемого государством, человек обеспечивает в то же время собственную безопасность. Эта безопасность заключается в защищенности от страданий, среди которых Бауман выделяет те, что исходят от самого человека; «от внешнего мира»; «от отношений с другими людьми». Сама безопасность связана с порядком как типом принуждения, обуславливающего то, когда и при каких обстоятельствах что-либо должно быть сделано так, чтобы «избежать колебаний и неопределенности». В этой связи Ю. Левада полагает, что жить в условиях свободы представляется трудным для современного человека, так как он еще не готов постоянно нести ответственность за сделанный им выбор. Исходя из этого, сделаем вывод, что многие предпочитают отказаться от свободы, которая несет за собой риск и неопределенность, но стремятся к стабильности и порядку.

3. Бауман про современное отношение между обществом и государством говорит об использовании человека. В том плане, что человек не нужен ни обществу, ни государству тем более, если он не обладает теми качествами, которые необходимы для «выживания» в современном мире. И «выжить» способны, если следовать словам Баумана о том, что «жизнь — это жестокая игра для жестоких людей», более сильные, выносливые и действующие ради собственной выгоды, люди. Нравственность, в таких случаях, отходит на второй план. Достижение успеха связано не только с теми качествами, которые нужны для этого, но и с количеством выгодных социальных связей и степени влияния на них, с помощью которых происходит достижение той или иной цели, что указывает на отношение к человеку как к средству, а не цели. Тем самым для успешного пребывания в современном обществе необходимо обладать рациональным поведением, направленным на поиск эффективных средств для достижения личной цели.

В реальном времени члены общества встречаются немало трудностей на пути принятий решений, поскольку государство оставило право выбора за индивидом, не предоставив необходимые для этого условия, тем самым минимизировав возможность выбора в пользу меньшинства, однако организуя произвол среди большинства. Например, стратегия показательного потребления Т. Веблена характеризуется тем, что направлена на такое потребление, которое выходит за пределы человеческих потребностей. И смысл жизни индивиды видят лишь в демонстрации материальных благ. В связи с этим Т. Веблен говорит о «расточительном поведении». Для поддержания общественного мнения, считает Веблен, необходимо обладать как можно большей собственностью, обеспечивающей повышение статуса и рост социального положения [6, с. 35—47]. Следовательно, возникает конкуренция за право занять лучшее место в обществе, поскольку многие получили индивидуальную свободу, но не получили равные средства для реализации своих целей, которые стало труднее осуществить в условиях жесткой социально-статусной системы, под которой мы понимаем классовость, выраженную в системе стратификации. Причиной этому в том числе стало увеличение ложных потребностей, возникновение неких стандартов [7, с. 127], которых трудно достигнуть, что обуславливает невозможность для большинства населения реализации многих желаний в условиях современности, если отсутствуют необходимые для этого возможности, определяемые в большинстве своем статусом и материальным положением.

Несмотря на то что многие западные общества перешли к пониманию необходимости ограничения потребления в условиях формирования новой культуры, которая развертывается в рамках постматериальных ценностей, российское общество остается подвержено потреблению, поэтому находятся под угрозой те ценности, которые исторически определяли духовность и коллективность русского народа [2, с. 63]. Причиной этому стало то, что российское общество еще с 1990-х гг. ориентировано на те образцы, которые сформировались в условиях тотального дефицита, что определяет стремление к «удовлетворению растущих потребностей», в основном относящихся к «сфере престижного, статусного, вторичного потребления» [8, с. 321—342]. Исследования, проведенные в течение десятилетия после распада СССР, показали, что ценности, связанные со свободой действия, например, «мобильности, свободы информации, печати, слова» не так важны для россиян, как права на гарантированный материальный доста-

ток, медицинское обслуживание, работу и т. д., т. е. всего того, что предоставляет государство [8, с. 321—342].

Можно сделать вывод о том, что общество потребления есть результат капитализма и процессов демократизации. Опираясь на наиболее важные положения марксизма, утверждающего включенность человека в производственные отношения, стоит сказать, что рыночная экономика, которая нацелена на общество потребления, все более делает общество массовым и обезличенным, направленным на неограниченное потребление материальных благ, что вызывает необходимость более рационального потребления [9, с. 110]. Рынок информации и технологии не направлен на развитие человеческой личности, не преследует гуманистических идеалов, поскольку человеческий труд начинает заменяться использованием техники, что деградирует личность [10, с. 161—162]. Кроме того, усиливающееся отчуждение человека от системы, порожденной самим социумом, ведет к индивидуализации. Взамен подлинной свободы возникает иллюзия свободы в возможности выбора, порожденным развитием рыночной экономики, а затем и общества потребления. Однако, вместе с этим человек стремится еще обрести еще большую индивидуальность в условиях массовости всех сфер жизни. Таким образом, возникает борьба за материальные блага, порождающая неравенство, что подавляет свободу одних, увеличивая свободу других, коих меньшинство.

В связи с этим над российским обществом, которое захватила культура массового потребления, вследствие принятия либеральных буржуазных идей, без учета особенностей и исторического опыта российской действительности, нависает угроза превращения его в массовое обезличенное общество, в котором могут быть разрушены духовные ценности, нравственность, которое может стать лишь некой «копией» общества западного, но которое при этом по причине высокого неравенства, может прийти в упадок и потерять свою национальную идентичность, поскольку будут выражаться интересы лишь немногих. Тем не менее, не существует единой точки зрения общества насчет будущего развития, как и отсутствуют стратегии, позволяющие определить цели этого развития. Поэтому необходимо выработать пути обретения собственной национальной идеи, которая выразит всеобщую волю и приведет к развитию российского общества в целом, его социальных институтов, политической и экономической сферы.

Список литературы

1. Джохадзе, И. Массовое общество и демократический тоталитаризм: свобода без выбора / И. Джохадзе // Логос. — 2005. — № 5 (50). — С. 65—178.
2. Воробьев, Г. А. Энтропийные процессы в российском обществе в свете социально-философской рефлексии: ценностное измерение / Г. А. Воробьев // Гуманитарий Юга России. — 2017. — Т. 6, № 3. — С. 58—68.
3. Яницкий, О. Н. Россия как «общество риска»: контуры теории / О. Н. Яницкий // Россия — трансформирующееся общество. — М., 2001. — С. 21—44.
4. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. — М., 2002. — 509 с.
5. Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — Т. 8. — М.: Изд-во полит. лит., 1957. — 736 с.
6. Солдатенко, И. В. Процесс потребления в современной России: мифы и реалии / И. В. Солдатенко // Власть. — 2007. — № 4. — С. 35—37.
7. Хренков, В. В. Общество потребления как общество отсутствия счастья: социально-философский анализ / В. В. Хренков // Труды БГТУ. — 2017. — № 1. — С. 126—129.
8. Мартьянов, В. С. Шанс для России: выйти из общества потребления / В. С. Мартьянов // Прогнозис. — 2008. — № 2. — С. 321—342.
9. Мирошина, Е. Ю. Общество потребления: критика и пути преобразования / Е. Ю. Мирошина // Известия ТГУ. — 2017. — № 2. — С. 105—112.
9. Семенов, В. В. От общества потребления к обществу развития / В. В. Семенов // Российские регионы в фокусе перемен: материалы X Междунар. конф. — Екатеринбург, 2015. — С. 160—164.

Сведения об авторе

Литвякова Лариса Александровна — аспирант кафедры философии и методологии науки, Иркутский государственный университет, Иркутск, Россия. litlaramusic@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 63—67.*

Freedom in the russian consumer society

L.A. Litvyakova

Irkutsk state University, Irkutsk, Russia. litlaramusic@mail.ru

The article deals with the phenomenon of freedom in the modern Russian consumer society. The purpose of the article is to analyze on the basis of various theoretical data of modern global processes affecting the nature of public consciousness, which is determined by the replacement of existing values in favor of consumerism as an integral element of «freedom» in its modern public perception. The novelty of the research can be expressed in the identification of the need for the development of freedom by identifying the collective, not the individual beginning in the sphere of production and consumption, which makes it necessary to turn to a certain national idea that takes into account the specifics of the development of Russian society.

Keywords: *freedom, consumer society, consumption, production, mass culture, class structure.*

References

1. Jokhadze I. Massovoe obshchestvo i demokraticeskij totalitarizm: svoboda bez vybora [Mass society and democratic totalitarianism: freedom without choice]. *Logos*, 2005. no. 5 (50), pp. 65—178. (In Russ.).
2. Vorobiev G. A. Entropijnye processy v Rossijskom obshchestve v svete social'no-filosofskoj refleksii: cennostnoe izmerenie [Entropy processes in Russian society in the light of social and philosophical reflection: value dimension]. *Gumanitarij Yuga Rossii* [Humanities of the South of Russia], 2017, vol. 6, no. 3, pp. 58—68. (In Russ.).
3. Yanickij O.N. Rossiya kak «obshchestvo riska»: kontury teorii [Russia as a «risk society»: contours of the theory] // *Rossiya transformiruyushcheesya obshchestvo* [Russia transforming society]. Moscow, 2001. Pp. 21—44. (In Russ.).
4. Ortega-i-Gasset H. *Vosstanie mass* [The Revolt of the masses]. Moscow, 2002. 509 p. (In Russ.).

5. Marks K., Engel's F. *Sochineniya*. [Compositions]. Vol. 8. Moscow, Izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ., 1957. 736 p. (In Russ.).
6. Soldatenko I.V. Process potrebleniya v sovremennoj Rossii: mify i realii [The Process of consumption in modern Russia: myths and realities]. *Vlast'* [Power], 2007, no. 4, pp. 35—37. (In Russ.).
7. Khrenkov V.V. Consumer Society as a society of lack of happiness: socio-philosophical analysis [Obshchestvo potrebleniya kak obshchestvo otsutstviya schast'ya: social'no-filosofskij analiz]. *Trudy BGTU* [Works of BSTU], 2017, no. 1, pp. 126—129. (In Russ.).
8. Martyanov V.S. Shans dlya Rossii: vyjti iz obshchestva potrebleniya [The Chance for Russia to withdraw from the consumer society]. *Prognosis* [Prognosis], 2008, no. 2, pp. 321—342. (In Russ.).
9. Miroshina E.J. Obshchestvo potrebleniya: kritika i puti preobrazheniya [The consumer Society: a critique and way of transformation]. *Izvestiya TGU* [News TSU], 2017, no. 2, pp. 105—112. (In Russ.).
9. Semenenko V.V. Ot obshchestva potrebleniya k obshchestvu razvitiya. [From the consumer society to the development society]. *Rossijskie regiony v fokuse peremen* [Russian regions in the focus of change]. Yekaterinburg, 2015. Pp. 160—164. (In Russ.).

Потребительство как актуальный экономико-социокультурный феномен

Н. В. Гончаров

Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия

В статье предложено авторское видение проблемы потребительства, кратко рассматриваемой с позиции негативных коннотаций. Процесс перманентного возрастания объемов и темпов как производства, так и потребления детерминирует становление и развитие в общественном сознании эгоистических и гедонистических ценностей и установок, успешно декларируемых и интегрируемых товаро- и рекламопроизводителями. Анализируется становление и развитие потребительства как глобального мейнстрима, обуславливающего специфику структуры и содержания общественных отношений. Рассматривается особенность демонстративного потребления как эффективного способа выражения одновременно платежеспособности и индивидуальности (оригинального стиля жизни) человека. Подчеркивается превалирование в общественном сознании ценностей и норм капиталистического и рыночного порядка, выработавших «социальный рефлекс» потребительства, нивелирующий рациональные интенции, направленные на понятие нормы потребления различных благ.

Отмечаются последствия тенденции потребительства, способствующей превращению индивида в одномерно рефлексующего адепта культа товарного потребления.

Ключевые слова: *потребность, потребительство, общество, пользовательство, вещиизм, капитализм, гедонизм, утилитаризм.*

Введение

Социально-экономические проблемы всегда определяли и продолжают определять стратегический курс развития социетальной системы. Одной из таких актуальных проблем современного общества является феномен потребительства, ставший сегодня трендовым социальным императивом, ангажированным активным развитием производственных мощностей и рынков, а также успешной популяризацией социально-идеологических штампов нелимитированного потребления. В связи с этим в общественном сознании сегодня отсутствует четкое представление о норме потребления товаров и, как правило, нормированности общественных потребностей.

Термином «потребительство» принято обозначать процесс постоянного увеличения производства и потребления товаров и услуг. Согласно концепции потребительства С. Штрауса, бизнес оказывает давление на людей в целях стимулирования потребления. Если ранее бизнес стремился дать потребителям то, что они хотят, то теперь производители стали уделять больше внимание методике и технологиям манипуляции потребительским поведением, чтобы те желали того и нуждались в том, что производит и продает бизнес. Как пишет Д. Ритцер: «Традиции были отброшены в поисках нового в товарах и услугах» [24, р. 35]. В. Лич, рассматривая концепцию Штрауса, пишет о том, что бизнес заинтересован

только стандартизацией, массовым производством и массовым распространением, а потребители рассматриваются лишь как «единицы в массе» или «массовые потребители» [11].

Успешность интеграции в социальное пространство модели потребительства в глобальном масштабе определяются эффективностью действий бизнеса, направленных на создание условий в которых снижается способность критической рефлексии индивида относительно количества потребляемых благ. А. Дарнинг, рассматривая феномен потребительства, задается риторическим вопросом: «Сколько достаточно?» [9], его дополняет Д. Крокер: ««Сколько чего?», «Достаточно для кого?» и «Достаточно для какой цели?» [8, р. 14—15]. Действительно, вопросы о потенциале экспансии потребительства, уровне покупательской активности, так называемых индексах потребительского настроения, представляются актуальными для научного сообщества, особенно с учетом усилившегося доминирования потребительства как экономического, социального и культурного явления.

Потребительство как неотъемлемое свойство современного социального сеттинга

Рассматривая проблему потребительства, в обязательном порядке нужно учитывать каузальные основания этого социально-экономического явления. Само потребление (товаров) есть есте-

ственное, сложившееся в процессе общественно-исторического развития (и витально-природное, в некотором роде) свойство (качество) социального и индивидуального бытия человека. Например, согласно выдающемуся экономисту и философу А. Смиту, общество представляет собой «торговый союз», об этом он пишет в четвертой главе фундаментального труда «Исследование о природе и причинах богатства народов». Анализируя роль повсеместного установления разделения труда, Смит отмечает, что благодаря этому разделению, большая часть потребностей человека удовлетворяется путем взаимообмена излишков продуктов труда, «таким образом, каждый человек живет обменом или становится в известной мере торговцем, а само общество превращается, так сказать, в торговый союз» [4, с. 33]. Подтверждением этому в том числе служит тезис Дж. Ст. Милля: «Все продавцы являются неизбежно и *ex vi termini* (по определению) покупателями» [3, с. 317].

Таким образом, процесс удовлетворения индивидуальных и общественных потребностей подчинен закономерностям самого общественного бытия, которое посредством хозяйственно-экономической деятельности рационализирует, оптимизирует и стремится к обеспечению баланса в плане создания (производства), распределения, обмена и потребления благ и ресурсов. Но при этом нужно понимать, что научно-техническое развитие, способствуя интеграции в производительную и производственную деятельность массового, конвейерного, роботизированного и автоматизированного производства позволило производить за относительно небольшое количество времени большое количество товаров, затрачивая меньшее количество труда (общественно полезной человеческой энергии), способствуя динамичному насыщению рынков товарами, делая их, в том числе, более доступными (это, несомненно, является общественно важным достижением эффективной взаимокорреляции развития производства и возрастающего спроса).

В контексте вышеизложенного стоит отметить амбивалентный характер общества потребления, который состоит в том, что, несмотря на изобилие товаров и их относительную доступность, происходит (не жестко пропорционально, конечно) снижение качества жизни (не в смысле количества доступных благ, которых стало, безусловно, значительно больше, а в смысле их «качественности» и влияния производства на окружающую среду). П. Н. Блум и Р. Б. Смит в труде «Будущее потребительства» указывают на эти социально-экономические, а также экологические послед-

ствия потребительства. Потребительство требует постоянного обращения к невозобновляемым природным ресурсам, превращая окружающую среду в гигантскую выгребную яму путем загрязнения как отходами промышленного производства, так и потребления. Помимо этого, минимизация финансовых издержек осуществляется товаропроизводителями за счет экономии на здоровье и безопасности работников и потребителей. «Но эта практика, — как они пишут, — наносящая ущерб качеству нашей жизни, не отражает истинных экономических издержек нашего нынешнего материального благосостояния и создает условия, которые неизбежно приведут к дефициту ресурсов, увеличению экономических издержек и повышению реальных цен в будущем» [6, р. 5].

Товаропроизводители, используя преимущества массового производства в целях максимизации прибыли, сегодня успешно навязывают потребителям вульгарные ценности «пользовательства», поощряя интерес к вещизму, тем самым «увлекая» индивидуальное и общественное сознание в глубины «заманчивого» товарного мира.

Касательно проблематики детерминирования товаропроизводителями индивидуальных и общественных потребностей и определения роли потребителей на рынке существуют два противоположных подхода. Первый — основывается на том, что потребители, обладая, так называемой «потребительской свободой», определяют деятельность производителей за счет своей покупательской активности, влияя на экономические параметры хозяйствующих субъектов. Соответственно, противоположный — утверждает, что потребитель является своего рода пешкой на рынке, хотя и обладает «кажущейся» свободой выбора потребляемого товара (мнимым потребительским суверенитетом), но выбор этот не аутентичен воли потребителя, поскольку он навязывается товаро- и рекламопроизводителями путем различных манипулятивных методов и технологий.

Рассматривая проблему интерпретации потребительства Р. Баскирк и Дж. Рот пишут: «Великолепие Мэдисон-авеню, ставшее объектом исследования квалифицированных бихевиористов, вводило в заблуждение потребителя до такой степени, что тот неспособен был к интеллектуальному выбору» [7, р. 83]. Далее, рассматривая проблему экспансии потребительства, А. Шнайберг отмечает: «Для поддержания высокого уровня производства и прибыли производители работают над стимулированием спроса на продукцию массового производства. Как только заработная плата становится достаточно высокой, чтобы позволить инновации в потреблении, производители

меняют свои инвестиционные модели для создания продуктов в новых областях, тем самым создавая новые возможности для потребительского спроса» [14, р. 28].

Безусловно, «голосуя» денежными средствами за тот или иной товар, потребители оказывают важнейшее воздействие на рынок и производство, но различные теоретические и эмпирические исследования влияния информационного прессинга, оказываемого на сознание потребителя со стороны товаропроизводителей посредством адвертайзинга, позволяют говорить о более точной релевантности второго подхода социально-экономическим реалиям.

Понятия потребления и потребительства принято рассматривать через производное понятие — потребность. Наличие определенных потребностей как индивидуальных, так и коллективных (от групповых до общественных) детерминирует в значительной степени структуру и содержание модели потребления, а, следовательно — поведение участников рыночных отношений. Относительно факторов и предпосылок, влияющих на потребности, существуют полярные точки зрения (которые коррелируют с подходами о роли потребителя на рынке и влиянии бизнеса на потребительское поведение). Так, например, французский философ и социолог М. Хальбвакс в своей работе «Социальные классы и морфология» писал: «Многие полагают, что потребности рождаются под влиянием внешних событий. Но наиболее внимательное изучение истории их становления показывает, что новые потребности суть продукты внутреннего развития: интеллектуального, морального, а также эстетического. Дело в том, что внешние события, открытия и т. п. — очевидный источник человеческих потребностей — сами являются результатом психологического развития» [5, с. 11]. Достаточно дискуссионная точка зрения французского ученого относительно источника (предпосылок) человеческих потребностей. Совершенно очевидно, что внутренний мир человека (от перцептивно-телесного до духовного уровня) подвержен постоянному воздействию со стороны окружающей действительности (и в первую очередь общественного бытия). В процессе потребления индивиды (экономические агенты) руководствуются личными побуждениями (прежде всего стремлением извлечь выгоду, и не важно в качестве кого они выступают — продавца или покупателя, поскольку оба стремятся удовлетворить свои потребности благодаря выгодной сделки, будь то продажа или покупка), но при этом сами эти побуждения и мотивы находятся

под влиянием внешних событий и стимулов, которые определяют не только природу потребностей, но и их тенденции. Доказательством этому является современная модель потребительского поведения, когда в массе индивиды в выборе товара ориентируются на общественное мнение и общественное одобрение (сегодня, к примеру, среди ритейлеров широко распространена практика публикаций в интернет-каталогах отзывов потребителей о приобретенных товарах, которые в некоторой степени служат ориентирами для потенциальных покупателей). Поэтому инверсия схемы источника потребностей: внешние события → внутренние потребности, на — внутренние потребности → внешние события представляется достаточно спорной. В качестве дополнительной аргументации можно сослаться на А. Дарнинга, «в урезанной формулировке экономистов: «потребности определяются обществом и возрастают с темпами экономического прогресса» [9, р.41].

Можно долго дискутировать по поводу того, насколько субъективны или объективны потребности и потребительские предпочтения, но более или менее однозначно можно говорить о том, что социально-экономические тренды детерминируют внутренние потребности человека, в том числе в некоторой степени и базовые. Таким образом, современные потребности индивида, лежащие в основе модели потребления обусловлены различными мейнстримами социального бытия, поощряющими пользовательство, и «выхолащивающими» принципы демонстративного потребления. Подобные тенденции превращают личность в одномерно рефлексирующего адепта примитивной идеологии, основанной на пустых «глянцевых» и ультрагедонистических ценностях. Вообще стоит заметить, что конкурентная среда, порожденная капитализмом, постоянно актуализирует инстинкт «приобретательства» с целью демонстрации своего финансового благополучия.

Феномен потребительства помимо экономических производных складывается в рамках соответствующей культурной системы. Потребительскую культуру, например, Д. Слейтер предлагает определять как такое социальное устройство, в котором отношения между живым культурным опытом повседневной жизни и социальными ресурсами, между осмысленным (ценностным) образом жизни, символическими и материальными ресурсами, от которых они зависят, опосредуются рынком и рыночными отношениями [15]. Потребительство становится стилем жизни, как пишет М. Фезерстоун: «Тело, одежда, речь, досуг, предпочтения в пище и напитках, дом, автомобиль,

выбор праздников и т. д., рассматриваются как показатели индивидуальности вкуса и чувства стиля владельца/потребителя» [10, p. 83].

Потребители как объект манипуляции

Современная парадигма потребительства во многом основана на эффективном управлении потребительским спросом, как писал Дж. К. Гэлбрейт, потребительский спрос, наряду с ценами и издержками производства, также становится объектом управления [2]. В работе Гэлбрейта «Общество изобилия», не умоляя ее ценности, можно отметить ряд спорных тезисов относительно решения проблематики корреляции производства и потребления, а также управления потребительским спросом. Согласно выдающемуся американскому экономисту, высококвалифицированные менеджеры как представители технoструктуры способны сбалансировать частное производство, потребление и общественные услуги. Техноструктура, в свою очередь, «знает» какое количество товаров необходимо производить для удовлетворения спроса. Все верно отмечает Гэлбрейт, но в любой корпорации, компании, менеджмент «заточен» под развитие организации путем максимизации прибыли (в первую очередь за счет увеличения объемов продаж), соответственно, к одной из приоритетных задач менеджмента относится принятие решений, направленных на стимулирование спроса на рынке. В этой связи задача менеджера, будь то представитель технoструктуры или кто-то другой, сводится не к тому, что бы просто удовлетворить потребности индивидов (спрос) в производимом товаре как носителе блага, а инициировать более активное (интенсивное) потребление. Техноструктура какую бы благую цель не преследовала (к примеру, баланс производства и потребления) подчинена законам и «инстинктам» рынка и, соответственно их влиянию будет стремиться увеличивать объем продаж, через стимулирование спроса, интегрируя в индивидуальное и общественное сознание ценности «вульгарного» утилитаризма, основанного на потребительстве и пользователстве. Допустим для удовлетворения своих потребностей человеку достаточно x количество определенных товаров, но при эффективном стимулировании спроса (рекламные технологии, PR) и при прочих равных, он (в соответствии со своей платежеспособностью) способен потреблять уже не x , а, например, $2x$ количество товаров. Следовательно, в силу своих производственных мощностей, производительных сил и административных ресурсов товаропроизводители будут ориентированы на производство и реализацию не x количества

товаров, а $2x$. Поэтому основная задача современных товаропроизводителей, помимо самого производства, заключается в поддержании и стимулировании спроса.

Демонстративность

как важнейший атрибут потребительства

Относительно проблематики социально-экономической корреляции производства и потребления существует множество гипотез и концепций с разной степенью объективности и достоверности, раскрывающих основные звенья схемы: производство — распределение — обмен — потребление. Т. Веблен в труде «Теория праздного класса», рассматривая исторические, экономические, социальные основания и предпосылки «праздного потребления», справедливо для поведения современного человека отмечает его перманентное стремление к демонстрации своей платежеспособности через приобретение (приобретательство), «единственным реальным средством внушить этим не проявляющим сочувствия наблюдателям вашей повседневной жизни представление о вашей денежной состоятельности является неустанная демонстрация платежеспособности» [1, с. 122]. Другими словами, человек в современном обществе (и не только современном) стремится к эффективным, а также эффектным способам и средствам демонстрации своего благосостояния, «с тем чтобы поразить мимолетных наблюдателей и сохранить под их взорами довольство собой, подпись в собственной денежной силе должна быть сделана такими буквами, которые бы читались на бегу» [1, с. 122].

Помимо этого, существует иная точка зрения о значении стремления к демонстративному потреблению и алчной увлеченностью им. Американские экономисты совместно с Н. Коуссановым из Университета Пенсильвании, изучая специфику уровня материального благосостояния в современном американском обществе между представителями различных расовых групп, пришли к выводу, что демонстративное потребление не является однозначным индикатором личного богатства. В. Пострел, ссылаясь на результаты их исследований, пишет о том, что демонстративное (показное) потребление часто выступает признаком принадлежности к относительно бедной группе населения, «видимая роскошь таким образом служит не столько для установления положительного статуса владельцев как богатых, сколько для отражения негативного восприятия того, что владелец беден. Чем богаче общество или ровнее социальные группы, тем менее значимыми становятся видимые расходы» [12, p. 26].

Для того чтобы впечатлить окружающих нужно на постоянной основе демонстрировать свою денежную силу, приобретая и потребляя товаров сверхнеобходимости. Кстати, благодаря рестайлингу товаров, производители успешно подхватили и развили эту тенденцию, мотивируя высокий спрос на обновленный ряд товаров, вследствие этого человек вынужден приобретать внешне обновленный товар (часто с тем же функционалом, что и предшествующий) с целью соответствия последним модным трендам. Совершенно верно отмечал Дж. К. Гэлбрейт, что осознание своих потребностей современным человеком, происходит тогда, когда они придуманы, тщательно проработаны специалистами по рекламе и технике продаж, профессиональная деятельность которых сегодня является одной из важнейших и востребованных профессий [2].

Выводы

Подводя итоги, нужно отметить, что потребление, ставшее неотъемлемым атрибутом современного социального сеттинга, инициированное прежде всего товаропроизводителями и рекламопроизводителями, получило широкое распространение благодаря эффективной интеграции в общественное и индивидуальное со-

знание нормативно-ценностных установок, семантическим ядром которых стал культ товара. В контексте глобализационных процессов, гомогенизирующих социокультурные ценностные ориентации посредством унификации и стандартизации социальной системы, демонстративное потребление становится способом презентации индивидом не только собственной платежеспособности, но оригинального стиля жизни, якобы выделяющего его из общего окружения. Другими словами, посредством товарного потребления индивид выражает как витальные потребности, так и экзистенциальные. Причем если удовлетворение витальных потребностей человека ограничивается физиологическими особенностями, то потребности экзистенциального порядка безграничны (сколько человеку нужно приобретать и потреблять товаров, чтобы на психоэмоциональном уровне достичь удовлетворенности в этом потреблении?). Исходя из специфики экзистенции как перманентного становления бытия человека (саморазвертывание человеческой сущности), можно сказать, что в современном обществе индивид посредством потребления товаров пытается заполнить (компенсировать) духовный вакуум, или хотя бы ощутить содержательность своего бытия.

Список литературы

1. Веблен, Т. Теория праздного класса / Т. Веблен ; пер. с англ. С. Г. Сорокиной. — М. : Прогресс, 1984. — 367 с.
2. Гэлбрейт, Дж. К. Общество изобилия / Дж. К. Гэлбрейт. — М. : Олимп-Бизнес, 2018. — 404 с.
3. Милль, Дж. С. Основы политической экономии и некоторые аспекты их приложения к социальной философии : в 3 т. Т. 2 : пер. с англ. / Дж. С. Милль ; под общ. ред. А. Г. Милейковского. — М. : Прогресс, 1980. — 481 с.
4. Смит, А. Исследование о природе и причинах богатства народов / А. Смит ; вступ. статья и коммент. В. С. Афанасьева. — М. : Соцэкгиз, 1962. — 684 с.
5. Хальбвакс, М. Социальные классы и морфология / М. Хальбвакс ; пер. с фр. А. Т. Бикбова, Н. А. Шматко. — М. : Ин-т экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2000. — 509 с.
6. Bloom, P. N. The Future of Consumerism / P. N. Bloom, R. B. Smith. — Toronto : Lexington Books D.C., 1986. — 223 p.
7. Buskirk, R. H., Consumerism — an Interpretation / R. H. Buskirk, J. T. Rothe / Consumerism: Viewpoints from Business, Government, and the Public Interest / ed. by R. M. Gaedeke, W. W. Etcheson. — San Francisco : Canfield Press, 1972. — 401 p.
8. Crocker, D. A. Consumption, Well-Being, and Virtue / D. A. Crocker // The consumer society / ed. by Neva R. Goodwin, F. Ackerman, D. Kiron. — Washington : Island Press, 1997. — 385 p.
9. Durning, A. T. How Much Is Enough? The Consumer Society and the Future of the Earth / A. T. Durning. — New York : W. W. Norton & Company Ltd., 1992. — 200 p.
10. Featherstone, M. Consumer Culture and Postmodernism / M. Featherstone. — London ; Newbury Park : Sage Publications, 1991. — 164 p.
11. Leach, W. Land of Desire: Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture / W. Leach. — New York : Pantheon Books, 1993. — 560 p.
12. Postrel, V. Consumption Is Not an Indicator of Economic Well-Being / V. Postrel // Consumerism. — Detroit : Greenhaven Press, a part of Gale, Cengage Learning, 2010. — 232 p.

13. Ritzer, G. *Theories of Consumption* / G. Ritzer, D. Goodman, W. Wiedenhof // *Handbook of Social Theory* / ed. by G. Ritzer, B. Smart. — London : Sage Publications, 2001. — 565 p.
14. Schnaiberg, A. *The Expansion of Consumption* / A. Schnaiberg // *The consumer society* / ed. by N. R. Goodwin, F. Ackerman, D. Kiron. — Washington : Island Press, 1997. — 385 p.
15. Slater, D. *Consumer Culture and Modernity* / D. Slater. — Cambridge : Polity Press, 1997. — 240 p.

Сведения об авторе

Гончаров Николай Владимирович — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, культурологии и социологии, Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия. *nik567485@mail.ru*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 68—74.*

Consumerism as the current economic-socio-cultural phenomenon

N.V. Goncharov

Orenburg state University, Orenburg, Russia. nik567485@mail.ru

The article offers the author's vision of the problem of consumerism, which are considered briefly from the position of the negative connotations. The permanent process of increasing volume and pace of both production and consumption determines the development in the public consciousness and the egoistic and hedonic values and attitudes, declared and successfully integrate the goods and advertising producers. Examines the formation and development of consumerism as a global mainstream that contributes to the specificity of the structure and content of social relations. Discusses the features of conspicuous consumption as a spectacular mode of expression simultaneously of the solvency, and individuality (style of life) of man. Emphasizes the prevalence in the public consciousness of values and norms of capitalist and market order, to develop a "social reflex" of consumerism, leveling rational intentions, focused on the concept of the norm of consumption of different goods.

Note the effects of trends in consumerism, contributing to the transformation of the individual in one-dimensional reflective of the adept of the cult of commodity consumption. It is shown that continued operation in the information-semantic space of values of usage and materialism on the part of producers leads to the dominance ultrautilitarian values.

Keywords: *need, consumerism, society, user, things, capitalism, hedonism, utilitarianism.*

References

1. Veblen T. *Teoriya prazdnogo klassa* [Theory of the idle class]. Moscow, Progress Publ., 1984. 367 p. (In Russ.).
2. Gelbreit J.K. *Obshchestvo izobiliya* [The society of abundance]. Moscow, Olimp-Biznes Publ., 2018. 404 p. (In Russ.).
3. Mill' J.S. *Osnovy politicheskoi ekonomii i nekotorye aspekty ikh prilozheniya k sotsial'noi filosofii: v 3 t. T. 2* [Basics of political economy and some aspects of their application to social philosophy: in 3 vols. Vol. 2]. Moscow, Progress Publ., 1980. 481 p. (In Russ.).
4. Smit A. *Issledovanie o prirode i prichinakh bogatstva narodov* [Study on the nature and causes of the wealth of nations]. Moscow, Sotsekgiz Publ., 1962. 684 p. (In Russ.).
5. Khal'bvaks M. *Sotsial'nye klassy i morfologiya* [Social classes and morphology]. Moscow, Institute of Experimental Sociology Publ., St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2000. 509 p. (In Russ.).
6. Bloom P.N., Smith R.B. *The Future of Consumerism*. Toronto, Lexington Books D.C. Publ., 1986. 223 p.
7. Buskirk R.H., Rothe J.T. *Consumerism — an Interpretation. Consumerism, Viewpoints from Business, Government, and the Public Interest*. San Francisco, Canfield Press Publ., 1972. 401 p.
8. Crocker D.A. *Consumption, Well-Being, and Virtue. The consumer society*. Washington, Island Press Publ., 1997. 385 p.
9. Durning A.T. *How Much Is Enough? The Consumer Society and the Future of the Earth*. New York, W. W. Norton & Company Ltd. Publ., 1992. 200 p.
10. Featherstone M. *Consumer Culture and Postmodernism*. London, Newbury Park, Sage Publications Publ., 1991. 164 p.

11. Leach W. *Land of Desire: Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture*. New York, Pantheon Books Publ., 1993. 560 p.
12. Postrel V. Consumption Is Not an Indicator of Economic Well-Being. *Consumerism*. Detroit, Greenhaven Press, a part of Gale, Cengage Learning Publ., 2010. 232 p.
13. Ritzer G., Goodman D., Wiedenhof W. Theories of Consumption. *Handbook of Social Theory*. London, Sage Publications Publ., 2001. 565 p.
14. Schnaiberg A. The Expansion of Consumption. *The consumer society*. Washington, Island Press Publ., 1997. 385 p.
15. Slater D. *Consumer Culture and Modernity*. Cambridge, Polity Press Publ., 1997. 240 p.

К вопросу о восприятии времени в современном японском социуме

М. Г. Смирнов¹, Н. Ю. Смирнова²

¹ Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

² Информационно-культурный центр урало-японских связей «Ракуда», Челябинск, Россия

Статья посвящена осмыслению в философском ключе проблемы анализа восприятия времени в современном японском социуме. Используя методы философского и комплексного анализа, авторы рассматривают ключевые культурные детерминанты как прошлого, так и настоящего, определяющие формы контекстуального мультипарадигмального восприятия времени в современной японской социальной культуре. Делается попытка обоснования и анализа взаимодействия тех или иных форм восприятия времени в современной японской социальной действительности.

Также рассматриваются основные специфические категории японской темпоральной культуры и принципы их функционирования. Определяются механизмы воспроизводства темпоральных процессов современного японского социума.

Ключевые слова: время, социальное время, современный японский социум, Япония, проблемы общества, японская культура.

Японская культура имеет синкретический характер. Наряду с сильным и устойчивым национальным ядром, определяющим механизмы восприятия и интерпретации реальности, существует сложная система заимствований, ставших частью национального образа жизни. Заимствования, являющиеся частью мировоззренческой структуры японского общества в духе синкретизма, имея определенные формы материализации, актуализируются ситуационно и контекстуально. Тем самым в процессе социального взаимодействия они не вступают в противоречие с такими же устойчивыми мировоззренческими конструктами, имеющими альтернативный характер. Такая контекстуальность мышления заложена в японском языке и имеет развернутую социальную практику как в прошлом, так и в настоящем японского социума.

Таким образом, если рассматривать вопрос восприятия времени в японском социуме, то следует полагать, что оно также имеет синкретичный, ситуационный и контекстуальный характер. В силу этого довольно сложно рассматривать индивидуальные и коллективные представления о времени в японском обществе вне его пространственно-ситуационных контекстов, в которых как «хронос», так и «топос» имеют равно определяющее значение. В японском социуме система личностных и коллективных ориентаций во времени носит пространственно-временной характер, разбиваясь на весьма подвижную систему хронотопов, имеющую устойчивые механизмы взаимодействия

с действительностью. Как древний, так и современный японец является носителем нескольких альтернативных моделей восприятия времени, и в зависимости от его социального положения, конкретной ситуации он следует одной из них, быстро сменяя модель при смене обстоятельств.

В статье рассматриваются хронотопические конструкции, свойственные современному японскому социуму и их социокультурные основания; выделяются основные формы восприятия времени как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях.

Основной методологической позиции в анализе восприятия времени в современном японском социуме видится представление о комплексном многомерном характере мировоззрения японцев в отношении времени и контекстуальном принципе воспроизводства этих отношений в социальной практике.

Ключевым методом анализа выступают: философский анализ представлений об абсолютном и относительном времени японского социума; выявление преемственных связей с устойчивыми мировоззренческими детерминантами прошлого; выделение хронотопических структур в современных представлениях японцев о времени, основных форм темпоральной контекстуальности.

Обращаясь к исследованию социального времени в Японии, необходимо определить в качестве отправной точки отсчета подвижной системы контекстуальностей относительного времени время

абсолютное, сакрализованное и закрепленное в культуре. В подавляющем большинстве культур абсолютное время, сакрализованное в форме представлений о «Золотом веке», выступает фундаментом глобальных и локальных темпоральных построений. Модель сакрального времени как устойчивого ориентира для формирования и воспроизводства социальной и индивидуальной реальности характерна для многих культур Запада и Востока. Так, в христианских культурах Запада такой сакральной точкой выступает Рождество Христово, разделяющее развитие человечества на две эры и предполагающее определенную структурированность и конечность брэнного существования человечества, формируя эсхатологический миф. В восточных культурах также имеются подобные темпоральные структуры, определяющие связи и отношения времени социального — относительного — с временем абсолютным и Абсолютом как таковым. К примеру, в Китае подобная связь абсолютного и относительного, небесного и земного закреплена в принципе Тяньцзы — сына неба, китайского императора, стоящего между земным и небесным порядком. И первым таким императором был Желтый император Хуанди. В индусских же представлениях о времени есть эсхатологический сакральный миф о четырех великих эпохах — югах, каждая из которых хуже предыдущей, т. к. человечество последовательно утрачивает по одной из четырех добродетелей.

Япония, в VII—VIII вв, заимствуя из Китая мировоззренческие принципы, связанные с пониманием Абсолюта, также формирует подобную китайской точку отсчета своей культуры — появление 11 февраля 660 г. до н. э. прямого потомка богини солнца — Аматерасу, легендарного первого императора Японии — Дзимму. Однако китайской классической схемы связи абсолютного и относительного в Японии не сложилось благодаря традиции религии синто.

Японская культура в отношении связей относительного и абсолютного имеет свою устойчивую специфику. Концепт абсолютного времени присутствует в Кодзиках и Нихон сёки. В этих древних трактатах изложена концепция спонтанного саморазвития мира. В отличие от многих иных культур там отсутствует идея Творца — Демиурга и эсхатологический миф как таковой. В силу этого абсолютное и относительное представляет собой сплошной континуум без четкого разделения сакрального и обыденного, где настоящее как наиболее предметно актуальное бытие довлеет над прошлым и будущим. К примеру, в Японии есть расхожее выражение: 昨日は今日の昔 кино: ва кё: но мукаси — «вчера — прошлое сегодняш-

него дня» [4, с. 73]. Данное выражение не только определяет неумолимость времени, но и интерпретацию и понимание прошлого через призму настоящего. Настоящее с его актуальной предметностью и бытийственностью при человеке, как это ни парадоксально, определяет для японца абсолютное время.

Абсолют виделся не как бытие идеальной альтернативной реальности, а как бытие набора нерушимых принципов саморазвертывания этой реальности. Тем самым закреплялась необходимая связь реального и идеального, эмпирического и абсолютного, конкретной предметной реальности и абстрактного бытия принципа как некоей формы инобытия. Таким образом, если в японской культуре Абсолют — это принцип существования и взаимодействия вещей, то он присутствует в самих вещах [1].

Интересно, что, несмотря на японскую культуру заимствования и более поздние идейные наслоения, привнесенные с буддизмом, даосизмом, конфуцианством и западной научной парадигмой; несмотря на сложившуюся в самой Японии критику холистического взгляда на мир, заложенно-го традицией синто, концепт бытия абсолютного принципа, заложенного в реальной действительности оставался несущим звеном японской личной и общественной культуры.

В результате японская социальная культура, в отличие от европейской, не имеет одной устойчивой сакральной точки отсчета, определяющей связь реальности и Абсолюта. В отношении темпоральности японское мышление контекстуально лавирует в мире сакрально-определенного бытия изменчивых вещей и явлений. В противовес европейскому типу мышления, человек в японской культуре в периоды социальных и личностных кризисов не пытается переосмыслить бытие, восходя к абстрактно-абсолютным идеям (к примеру, свободы, равенства, справедливости), а пытается предметно переосмыслить кризис, связанный с той или иной вещью, тем или иным процессом, исходя из них самих и абсолютных механизмов и принципов их существования. Человек в японской культуре пытается переосмыслить свои взаимоотношения с «духом» того или иного явления или процесса. Все это порождает множественность форм настоящего. А прошлое и будущее выстраивается относительно конкретной предметности настоящего и также носит множественный альтернативный характер. По сути, следуя уже второй ключевой форме отношений японца со временем, следует отметить, что для личности в него погруженное прошлое — это уже свершенное настоящее, а будущее — еще не достигнутое настоящее.

В связи с этим само время как Абсолют определяется нерушимыми принципами существования вещей и явлений, что, с одной стороны, ведет к редукции восприятия временных структур, привязывая их к предметному миру и, по сути, непрерывному настоящему; а с другой — порождает мультитемпоральность мышления, когда относительное время выстраивается не только относительно личности и социально-значимых событий, но и относительно предметного мира вещей, каждая из которых несет в себе аксиомическую частицу абсолютного. Это хорошо проявляется в японских представлениях об одухотворенности всех вещей (こころ кокоро) и явлений окружающего их мира, в представлениях о духах — ками. Помимо персонифицированных ками в японской традиции существуют и ками безымянные, именуемые «яёродзу-но ками», что значит «восемь мириад ками», или «бесконечное множество ками». Это должно очерчивать вес круг вещей и явлений как природного, так и искусственного происхождения. Таких ками называют именем самой вещи (もの моно). И японец, вступая во взаимоотношение с вещами, или в связи с явлениями по сути выстраивает отношения с ками разной степени значимости и актуальности. Сами же ками выступают носителем определенных абсолютных принципов бытия. Следуя этой логике, само время как концепт и явление также имеет подобную структуру и несет в себе определенный дух и свойства. Таким образом носитель японской культуры структурно вступает в две ключевые формы взаимоотношений с временем: с одной стороны, он отчужден от времени, относя его к сфере природы и выстраивая связь «я — оно», с другой — он погружен в уже упомянутый континуум, где среда настоящего довлеет над прошлым и будущим.

Как первая, так и вторая формы отношений также имеют свою структуру, определяемую контекстуальностью социального или природного топоса или пространства, с которым связано взаимодействие.

К примеру, в рамках первой формы отношений, в японской лингвокультуре природный топос, отчужденный от человека, проявляется в таких выражениях, как 時間が流れる дзикан га нагарэру — «время течёт»; 歳月人を待たず сайгэцу хито о матадзу — «время не ждет человека»; 時が飛ぶ токи га тобу — «время летит»; 時間が通過する дзикан га цу: касуру — «время проходит» [4, с. 72]. Здесь время выступает как природное явление, противостоящее человеческому миру, оно немолимо и либо человек приспосабливается к его течению, либо теряет предметность настоящего,

которая становится частью прошлого. Интересно, что та часть концепта времени, которая контекстуально рассматривается как часть природного процесса, чаще всего воспринимается японцем с некой покорностью к происходящему, т. к. ему нет возможностей и смысла противостоять. Оно воспринимается созерцательно. Второй особенностью этого контекста времени выступает его цикличность при общей линейности холистской мифологической основы. Эта цикличность наиболее четко проявляется в представлениях о сезонности. «時間は季節の移り変わり дзикан ва кисэцу но уцурикавари — «время — это смена сезонов года» [4, с. 73]. Причем сама сезонность также контекстуальна. Помимо цикла из классических четырех сезонов сюнкасютоу (весна, лето, осень, зима), может быть цикл из шести сезонов (к примеру, сезон дождей (цую) и сезон цветения сакуры (ханами)) и даже более. Каждый сезон предметен — связан с конкретной вещью или явлением природы.

Третьей особенностью отчужденного времени выступает его контекстуальная субъектность или объективность. Так, время может выступать по отношению к человеку как в качестве безличной непреложной силы, что было отмечено выше, так и в качестве субъекта воздействия: 時はすべてのものを貪り食う токи ва субэтэ но моно о мусаборикуу — «время пожирает все»; 時は万事を暴露する токи ва бандзи о бакуросуру — «время все разоблачает»; 時間が人を管理する дзикан га хито о канрисуру — «время контролирует человека» [4, с. 75].

В социальном же плане время обладает линейностью и предметностью. Им можно обладать как вещью и его можно терять. Причем обладание и потеря также связаны с конкретными событиями, процессами и явлениями. К примеру, можно привести следующие метафоры: 時は生 токи ва сэй — «время — это жизнь»; 時は金なり токи ва канэ нари — «время — это деньги»; 貴重な時間が血のように流出する китё: надзикан га ти но ё: ни рю: сю: цусуру — «ценное время утекает/вытекает как кровь»; или выражения: ひまを過ごす хима о сугосу — «провести свободное время»; 時間を稼ぐ дзикан о касэгу — «выиграть время»; 時間を惜しむ дзикан о осиму — «беречь время» и др. [4]

Высшей формой обладания временем в японской традиции является управление им. Так, японский император, восходя на престол, провозглашает девиз, призванный «закодировать» эпоху на какие-либо положительные эффекты. С этого времени начинается новое летоисчисление в Японии, которое заканчивается со сменой императора (чаще всего его смертью), а девиз

становится его посмертным именем. Каждый такой период определяет своеобразную «перезагрузку» японского общества, позволяя ему переосмыслить свое существование и при необходимости начать жизнь с чистого листа.

В соответствии с непрерывной традицией с 660 г. до н. э., первого мая 2019 г. на престол в Японии взошел император Нарухито, провозгласив девиз правления: «Рэйва» (令和), в официальном переводе — «прекрасная гармония». Таким образом, сейчас в Японии идет первый год эпохи Рэйва. Несмотря на официальную версию трактовки нового исторического периода, основной смысл заключается не в самих иероглифах, а в отрывке старейшей антологии японской поэзии периода Нара (710—794) «Манъёсю». Что в очередной раз иллюстрирует, насколько для японцев время распределено согласно с уместностью, правилами вежливости и традициями, представляя собой глубокие многомерные культурные смыслы.

В отношении второй ключевой формы взаимодействия носителя японской культуры со временем — его погруженности во время — можно сказать, что она также имеет структурную основу, определяемую контекстуально.

Фундаментально эта вторая форма отношений имеет как горизонтальную, так вертикальную структуру, которая конкретизируется в реальном предметном мире. Так, вертикальная темпоральная структура определяется синтоистскими мифологическими комплексами и состоит из четырех слоев — топосов: Небо (тэн), горы, мир людей и мертвое царство Ёми. Во всех четырех мирах природное время течет с разной скоростью и, в отличие от других представлений о трехчастном делении мира в иных культурах (рай, тварный мир, ад, или верхний, средний и нижний мир), в японских представлениях имеется жесткая отчужденность бытия человека от Неба и Ёми, но при этом объективная возможность его пребывания в мире людей (долины) и в горах — мире ками.

Горизонтальная темпоральная структура представляет собой уже отмеченную взаимосвязь опредмеченного прошлого, настоящего и будущего, где настоящее выступает несущим звеном, в определенном смысле пребывая как в прошлом, так и в будущем. Тем не менее прошлое в японской культурной традиции, подаваемое не в форме реально свершившихся фактов, а в форме сакральных вещей, явлений и событий, имевших место когда-то и, следовательно, более неизменных и ясных, также обладает особой ценностью. К примеру, знакомый образ самурая как доблестного непобедимого воина, верного вассала, превосходно владеющего луком и мечем, ру-

копашным боем, также как и этикетом, поэзией, каллиграфией и др. искусствами, — это собирательных образ более чем трехсотлетнего существования этого сословия, где на разных этапах его развития появлялись и исчезали те или иные из перечисленных добродетелей.

Таким образом, прошлое — это носитель уже свершенных устойчивых форм возможностей как положительного, так и отрицательного плана. И они равно ценны как для настоящего, так и для будущего. Однако, не будучи опредмеченными в настоящем, они могут терять свой смысл и сакральное значение. Поэтому в Японии важные явления и события прошлого имеют свою материализацию в настоящем, например передаваемые из поколения в поколение три императорских сокровища (меч, яшмовая подвеска и зеркало), данные, по легенде, первому императору Дзимму самой богиней Аматерасу; замки — хранители множества пластов истории; города-музеи — памятники экологических катастроф; скульптуры огромных роботов; японские государственные праздники — хранители главных вех истории; просто природные объекты, поля, горы — свидетели событий прошлого. Последние часто специально огораживаются и имеют сопроводительные таблички, поясняющие их ценность. Эта реальность и предметность объектов прошлого в настоящем определяют устойчивую связь времен в сознании японца.

Горизонтальная структура восприятия времени в Японии также тесно связана с вопросом соотношения его цикличности и линейности. Если в западной картине мира линейное временное развитие как общества, так и человека в нем рассматривается как сопровождаемый издержками, но прогресс, а индийская темпоральная картина мира, будучи глобально и локально цикличной, но на социальном уровне линейной, видит развитие человечества как регресс, то японская темпоральная картина мира иная.

Будучи изначально цикличной через связь с природным, впоследствии в результате контекстуального сочетания цикличности и линейности японская темпоральная картина мира в ее линейном контексте не имеет ни прогресса, ни регресса, лишь поступательное движение. Это поступательное движение в предметном плане определяется через смену поколений. Из-за этой особенности линейность социального континуума не всегда очевидна при подчеркнутой цикличности японской сезонности. Да и изначально принятый в Японии лунный календарь также предполагал 60 летние циклы. Сейчас японцы сочетают солнечный григорианский календарь с лунным,

отслеживая те или иные события контекстуально по соответствующему календарю.

Что же касается самой альтернативности контекстуального восприятия времени в Японии, то она также имеет сложную многоуровневую структуру.

Первый — программный слой альтернативного восприятия времени — составляют накопленные веками, заимствованные из других культур парадигмальные формы мышления. В этом смысле уникальность Японии заключается в сочетании активных заимствований с устойчивой в историческом процессе самоизоляции, когда заимствованные формы мышления не довели над японской культурой, а осмыслились в ее рамках без устойчивых связей с источником их происхождения.

Ярким примером таких заимствований служит японский религиозный синкретизм сочетающий синтоистские, буддистские, даосские, конфуцианские ментальные традиции.

К примеру, буддизм привнес в японскую концепцию времени представление о его конечности — переходе в безвременное состояние — нирвану. Тем не менее в самом японском буддизме сосуществуют противоположные концепты восприятия времени. Так, японский мыслитель XIII в., основатель дзен-буддистской школы Сото Догэн предполагал две формы существования времени: времени как вечного спонтанного настоящего, не соотносимого ни с прошлым, ни с будущим; и времени как связи от прошлого через настоящее к будущему и наоборот. Причем обе формы воспринимались им в единстве времени. Спонтанность времени сопряжена с его длительностью, и полнота мгновения вмещает в себя единство времен [3, с. 1166].

Второй уровень связан с устойчивыми категориями японской философской культуры и эстетики, которые в сжатой форме транслируют и воспроизводят определенный сложный контекст и механизмы восприятия переживания времени индивидом в японском социуме. Примерами таких категорий могут выступить: 和 ва, 物の哀れ моно но аварэ, 無常 мудзё, 慣れ нарэ, 不易流行 фуэки рюко, а также сюдан исики, амаэ, ути то сото, сэмпай-кохай, гири, оны и другие устойчивые социокультурные доминанты японского общества. Эти категории на индивидуальном и социальном уровнях выполняют функцию ориентиров в пространственно-временном континууме и его контекстах. Будучи частью культурно-психологической структуры личности японца, они помогают ему мобильно подстроиться под конкретный ситуационный доминирующий социальный контекст.

Эти категории выступают ментальными ориентирами японского восприятия мира. Эти категории не просто определенные философемы, они носят чувственно-эстетический характер и «вшиты в ткань» японского менталитета.

Мир познается японцами практически-конкретно-чувственно, исторически сложившаяся культура намеков, недомолвок развила у японцев острую чувствительность к нюансам, интуицию и наблюдательность. Это диктует присутствие контекстуальности не только в языке, но и во всех аспектах жизни японского общества. Японцу достаточно почувствовать или увидеть, чтобы понять, среагировать и воспроизвести определенную контекстуально обусловленную форму отношений. Не все требует обязательного озвучивания. Символическое (иероглифическое) мышление и ритуализированность создают некий особый невербальный язык.

По сути, культура Японии — культура мобильных контрастов, которой присуще сочетание несовместимых для западного сознания вещей: утилитарность и элитарность, инновации и традиции и так далее, что соответствует японскому принципу «одно во многом и многое в одном».

Время в этом смысле не исключение. В Японии присутствует как четкие временные разграничения и тайм-менеджмент, так и одновременно с этим — созерцательность. Это непосредственно связано с тем, что пространство и время не столько осознаются, сколько непосредственно переживаются на различных стадиях общественного развития, и рассматриваемые категории воспринимаются неодинаково.

Характерное для японской культуры эстетическое мышление (категории ваби-саби, фуэрю, нарэ и т. д.), иероглифическое мышление, имеющее множественное прочтение, а также ритуализированность всех аспектов жизнедеятельности также накладывают «слои» или надстройки в осознании пространства и времени, задавая разные «координаты отсчета».

Рассмотрим одну из основных социокультурных доминант — принцип гармонии 和 ва, которая пронизывает все сферы жизни японского социумноцентрического общества фактически со времен зарождения японской цивилизации. Этот же принцип является ключевым в формировании языка, этикета, народных традиций, искусства и также отображает специфику японского мышления и особое восприятие времени через контекст актуальных топосов. В отношении понимания времени принцип Ва отвечает за механизм сохранения при любых обстоятельствах баланса всех кажущихся противоречивыми темпоральных конструкторов

(«гармония превыше всего»), составляющих основу сюдан исики — группового сознания.

Еще одно понятие — 物の哀れ моно но аварэ — формируется в X в. и буквально означает «очарование вещей», берет начало в осознании бренности бытия, эфемерности всего сущего. Моно но аварэ описывает отношение к скоротечной, постоянно меняющейся природе окружающего мира. Выражает не только чувство хрупкости жизни, ее непостоянную природу, но и способность видеть красоту этой хрупкости и непостоянства, понимать, что без этой мимолетности не может существовать красота. Красота, выражаемая моно но аварэ, — это красота данного момента, сейчас. Прошлое существует в наших воспоминаниях, будущее — в наших представлениях, а этот момент настоящего абсолютно реален, но он постоянно ускользает от нас. Моно но аварэ указывает на необходимость гармонии (和 ва) с постоянно изменяющимся миром и с его универсальными циклами созидания и разрушения. Чтобы понять суть моно но аварэ, мы должны осознать, что жизнь существует в настоящий момент, в это самое мгновение. И находясь в состоянии моно но аварэ, мы позволяем прошлому раствориться, осознавая, что разрушение является по сути абсолютно позитивным процессом, неотъемлемой частью созидания. По сути, 物 моно — это не только предметы этого мира, но и сами люди и их чувства. 哀れ аварэ — это «печальное очарование», возникающее при взгляде на «вещи мира», главное свойство которых — бренность и изменчивость [2, с. 304].

Ощущение постоянства и незыблемости вечного в постоянно изменяющемся мире выражается понятием 不易流行 фуэки рюко и можно перевести как «неизменное-изменчивое» или «вечное в текущем», «постоянство и изменчивость». Это понятие является прикладной манифестацией связи абсолютного и относительного времени в вещах, явлениях и процессах, порождаемых их взаимодействием. Здесь мы можем провести аналогию с постоянной сменой времен года. Это понятие восходит как к традициям японской классической поэзии, так и связано с древнекитайской натурфилософией. Одновременно мы прослеживаем здесь модель дзенского восприятия ритма жизни и времени: мир как единство движения и покоя.

Таким образом, японская культура имеет свой особый фундаментальный несущий конструкт, детерминирующий все многообразие форм восприятия времени в рамках японского социума. Основными его характеристиками выступают: имманентность абсолютных принципов развертки времени вещам и явлениям; вследствие этого

высокая динамичность воспроизводства и смены временных форм; холистичность и контекстуальность темпоральных проявлений; перманентность темпорального синкретизма.

В отношении времени в Японии именно специфическая система топосов, существующих на различных ментальных уровнях, как социальных, так и индивидуальных, выступает в качестве основных детерминант и маркеров темпоральной динамики. Причем сами эти топосы, понимаемые расширенно, но непременно имеющие определенные формы предметности, претерпевают некоторые сдвиги и изменения в процессе исторического развития японского общества.

В завершение хотелось бы остановиться на некоторых социальных явлениях японского общества, породивших определенные изменения в хронотопических проявлениях современной японской социокультурной действительности, обозначив в ней новые тенденции.

На самом деле вся группа рассматриваемых далее явлений и тенденций фиксирует определенный единый вектор развития современного японского общества. Прежде всего это явление, названное Муэн Сякай (relationless-society) — «общество без отношений», «отчужденное общество» [6]. Этот термин был впервые использован японской телекомпанией NHK в одноименном документальном фильме. Под термином подразумевается то, что современное японское общество является своего рода «бесконтактным». По сути, общество как явление представляет собой набор устойчивых и воспроизводимых форм общения между людьми. Такое общение может быть как прямым, личным, так и опосредованным, к примеру, через социальные сети, мессенджеры и так далее. Муэн Сякай — это общество, лишенное в определенной весовой его части как первой, так и второй, опосредованной, форм общения.

Здесь речь идет не столько о крайних формах ухода из общества, таких как хикикамори (люди, в основном молодежь, отказавшиеся от школы, живущие, по собственному желанию не выходя за пределы своей комнаты или квартиры, о которых заботятся родственники) или кодокуси (умирающие одиноко, люди выпавшие из общества по обстоятельствам), сколько о массовом явлении, когда в технологически развитом обществе общение между людьми как таковое сводится к минимально необходимому, формальному и крайне ритуализированному. В таком обществе традиционная система ценностей, связей и отношений, таких как личные, дружеские, семейные, начинает разрушаться. Появляется значительный сегмент общества, состоящий из людей, ведущих изолиро-

ванный от общения образ жизни. Об этих людях никто не беспокоится, и они умирают в одиночестве.

О тенденциях разрастания явления отчужденного общества говорят некоторые цифры. К примеру, количество одиноких смертей в Японии возросло с 1 123 одиноких смертей в 1987 г. до 3395 в 2006 г. Сейчас в среднем в Токио фиксируется 10 одиноких смертей в день, причем значительная доля умерших — люди в возрасте до 50 лет. По статистике на 2006 г., 15,27 % японцев заявили, что не имеют социальных отношений [10].

Еще одним явлением современной японской социальной действительности выступает явление «исчезающих людей». Само явление существует в японском обществе довольно давно, но в современных условиях начало принимать все большие масштабы. Суть явления сводится к тому, что японцы, потерявшие работу, семью или уважение общества, навсегда уходят из дома, чтобы скрыться от позора. Они могут тихо покончить жизнь самоубийством, но в современных условиях, когда отследить перемещение людей в Японии весьма сложно, они предпочитают начать новую тихую жизнь без прошлого. Для этих людей прошлые

связи и отношения обесцениваются и перестают существовать. Господствовать начинают различные формы настоящего.

Всеми этим формам отчуждения от общества способствует рассмотренная японская мульти-темпоральность, когда сакральное бытие принципа внутри определенных социально обусловленных вещей отчуждается от общества самим индивидом, создавая актуальную только для него, ценностно обусловленную систему хронотопов. Эти хронотопы обладают своей уникальной темпоральностью, не имеющей социальной обусловленности и не транслируемой в социум. Среднестатистический индивид в современном японском социуме стремится воспроизводить лишь необходимое число социальных связей и отношений, что выступает в качестве психологического буфера сопротивления высокой стрессовости обстановки.

Рассмотренная специфика японской темпоральной культуры и современные формы и издержки японской социальности в значительной мере затрудняют практические исследования в изучении современных форм восприятия времени в японском обществе.

Статья публикуется при поддержке гранта РФФИ в рамках научного проекта № 18-013-00201 А.

Список литературы

1. Григорьева, Т. П. Японская художественная традиция / Т. П. Григорьева. — М., 1979.
2. Дейви, Х. И. Искусство и Путь по-японски: 45 дорог к медитации и красоте / Х. И. Дейви. — Ростов н/Д. : Фенекс, 2005. — 304 с.
3. Корнилов, М. Н. Японская культура / М. Н. Корнилов // Культурология : энциклопедия : в 2 т. Т. 2 / гл. ред. и авт. проекта С. Я. Левит. — М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2007. С. 1166.
4. Париева, Н. Е. Концепт «время» в японской лингвокультуре : дис. ... канд. культурологии / Н. Е. Париева. — М., 2017.
5. Смирнов, М. Г. Элементы натурализации ценностей в современном японском социуме / М. Г. Смирнов // Культуры и языки стран Дальнего Востока: изучение и обучение : материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Иркутск, 16—17 окт. 2014). — Иркутск : МГЛУ ЕАЛИ, 2014. С. 166-173.
6. Allison, A. Precarious Japan / A. Allison. — Durham : Duke University Press, 2013.
7. Kosaka, M. A “normal life” is no longer “normal” / M. Kosaka. — URL: <https://japansociology.com/tag/relationshipless-society> (accessed: 11.07.2019).
8. No. of people dying alone rises in ‘no-relationship’ society // Japan Today. — 2011. — Febr. 15. — URL: <http://www.japantoday.com/category/kuchikomi/view/no-of-people-dying-alone-rises-in-no-relationship-society> (accessed: 26.04.2015).
9. Only connect: Japan struggles to bond // The Japan Times. — 2010. — July 4. — URL: <http://www.japantimes.co.jp/news/2010/07/04/national/media-national/only-connect-japan-struggles-to-bond/#.VTxRryGqqk> (accessed: 26.04.2015).
10. Taylor, M. Not with a Bang but a Whimper: Muen Shakai and Its Implications / M. Taylor // Anthropoetics — The Journal of Generative Anthropology. — 2012. — Vol. 18, no. 1.
11. Schreiber, M. Looking back on 2010 one word at a time / M. Schreiber // The Japan Times. — 2010. — Dec. 29. — URL: <http://www.japantimes.co.jp/life/2010/12/29/language/looking-back-on-2010-one-word-at-a-time/#.VTxRrCGqqk> (accessed: 26.04.2015).

Сведения об авторах

Смирнов Максим Георгиевич — доцент кафедры зарубежного регионоведения, политологии и восточной философии, Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия. smirnov771977@mail.ru

Смирнова Наталья Юрьевна — директор Информационно-культурного центра урало-японских связей «Ракуда», Челябинск, Россия. nsm_linia@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).

Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 75—82.

To the question about the perception of time in contemporary japanese society

M.G. Smirnov

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. smirnov771977@mail.ru

N.Yu. Smirnova

*Information and Cultural Center of the Ural-Japanese Relations “Rakuda”,
Chelyabinsk, Russia. nsm_linia@mail.ru*

The Article is devoted to the philosophical understanding of the problem of time perception analysis in the modern Japanese society. Using the methods of philosophical and complex analysis, the article deals with the key cultural determinants of both the past and the present that determine the forms of contextual multiparadigmatic perception of time in modern Japanese social culture. An attempt is made to substantiate and analyze the interaction of various forms of perception of time in modern Japanese social reality.

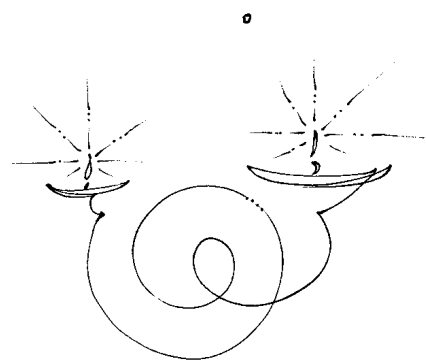
The main specific categories of Japanese temporal culture and the principles of their functioning are also considered. The mechanisms of reproduction of temporal processes of modern Japanese society are determined.

Keywords: *time, social time, modern Japanese society, Japan, problems of society, Japanese culture.*

References

1. Grigoryeva T.P. *Yaponskaya khudozhestvennaya traditsiya* [Japanese art tradition]. Moscow, 1979. (In Russ.).
2. Deyvi Kh.I. *Iskusstvo i Put' po-yaponski: 45 dorog k meditatsii i krasote* [Art and the Way in Japanese: 45 roads to meditation and beauty]. Rostov-na-Donu, Feniks Publ., 2005. 304 p. (in Russ.).
3. Kornilov M.N. *Yaponskaya kul'tura* [Japanese culture]. *Kul'turologiya: v 2 t. T. 2* [Culturology: in 2 vols. Vol. 2]. Moscow, Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN) Publ., 2007. 1166 p. (in Russ.).
4. Pariyeva N.Ye. *Kontsept «vremya» v yaponskoy lingvokul'ture* [The concept of “time” in Japanese linguistic culture] Thesis. Moscow, 2017. (In Russ.).
5. Smirnov M.G. *Elementy naturalizatsii tsennoy v sovremennom yaponskom sotsiume* [The elements of the naturalization of values in modern Japanese society]. *Kul'tury i yazyki stran Dal'nego Vostoka: izucheniye i obucheniye* [Cultures and languages of the countries of the Far East: study and training]. Irkutsk, MGLU YEALI Publ., 2014. Pp. 166—173(in Russ.).
6. Allison A. *Prekarious Japan*. Durham, Duke University Press, 2013.
7. Kosaka M. A “normal life” is no longer “normal”. Available at: <https://japansociology.com/tag/relationshipless-society>, accessed 11.07.2019.
8. No. of people dying alone rises in ‘no-relationship’ society. *Japan Today*, 2011, February 15. Available at: <http://www.japantoday.com/category/kuchikomi/view/no-of-people-dying-alone-rises-in-no-relationship-society>, accessed 26.04.2015.
9. Only connect: Japan struggles to bond. *The Japan Times*, 2010, July 4. Available at: <http://www.japan-times.co.jp/news/2010/07/04/national/media-national/only-connect-japan-struggles-to-bond/#.VTxRryGqqkp>, accessed 26.04.2015.
10. Taylor M. Not with a Bang but a Whimper: Muen Shakai and Its Implications. *Anthropoetics — the Journal of Generative Anthropology*, 2012, vol. 18, no. 1.
11. Schreiber M. Looking back on 2010 one word at a time. *The Japan Times*, 2010, December 29. Available at: <http://www.japantimes.co.jp/life/2010/12/29/language/looking-back-on-2010-one-word-at-a-time/#.VTxRrCGqqkp>, accessed 26.04.2015.

This article is published with the support of the RFBR grant within the framework of the scientific project No. 18-013-00201 A.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 8 (430).
Философские науки. Вып. 53. С. 83—85.*

**UDK 141
BBK 87**

Form of value in the doctrine of Karl Marx as a methodological basis

*A.B. Nevelev, A.Ya. Kamaletdinova, O.A. Britls
Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia*

The article shows the form of “reverse takeover” of K. Marx’s theory of value as a methodological basis of the concept of subject-energetic human being.

Keywords: *form of value, use-value, “reverse takeover”, abstract work, relationships, energy, human being.*

In the “Economic and philosophic manuscripts of 1844” [2] K. Marx mentions “reverse takeover” of the value by the use-value. If we interpret this process philosophically, categorically, we are talking about the real embodiment of the law of negation of the negation. According to the authors’ idea, the use-value negates the self-determination of the value, which negates the use-value, its self-significance. “Form of value or exchange value” in “Capital” [1] is a logical summary of the history of the takeover of the use-value of the goods by its value. The takeover of use-value and concrete types of work is performed through single (random), special (developed) and General and universal (monetary) forms of value. The dominance of the market is growing, and therefore is growing the dominance of abstract labor, value, money. This process approves the secondary formation, the society of material dependence. In such society, a person becomes the thing and the thing replaces the person. Therefore, we can see the metamorphosis of identity in value consciousness.

Together with the specificity of the use value and the types of specific labor, from which this use value arises, the market (value, abstract labor) absorbs the person in his sensual, bodily, and spiritual specifics. An abstract person occupies his place. This entity easily imitates by any thing, as the invested money easily imitates by any product. The relationship begins to dominate over the related parts. Money as the

connection of “total corruption” represents the influence of the connectedness of all with all is because the energy of all possible inclinations of the people focused on the Golden calf and its national vision. The abstraction of money is a universal ensemble of relations. Therefore, they, among other things, have energy power. K. Marx in the «form of surplus value» gives the logical summary of this historically maturing in the world of domination of relations over related. “The form of value” and “the form of surplus value” inherently coincide with “Criticism of pure reason” and “Criticism of practical reason” written by Kant.

In the first “Criticism” Kant shows the aging of the pure mind (ensemble of relations). In the second “Criticism” Kant shows, how the pure mind (relationship) develops (takes over) the whole field of social, moral and political life. At the same time, the pure mind is produced and reproduced on an expanded scale. So money in the formula that reflects the essence of capital (money-product-money’) is widely reproduced in the surplus value. Abstractions are increasingly dominating the minds, speculative, ultimately leads to a clash of these very independent relations (speculations) with the related parts. This clash is realized as a crisis in which the related part return the relations to the imputed state. Related parts make too many self-doubting relationship to match their development with the real process of aging.

A crisis is a form in which the concerned parts attempt to reabsorb a relationship. In the “economic” language, this is one of the forms of reverse takeover of the value by the consuming of the use-value, abstract labor by the specific labor, goods by the service [3]. The service here appears as a real process of using the produced thing for the intended purpose. This is where arises the idea of the form of reverse takeover of the value of the use-value. Let us recall that Marx divided the history of humanity into the prehistory and history itself. During the prehistory, in his opinion, there are the conditions for the actual formation of man as a goal of social development. It appears a substance, a system of world and local relations, relations for the future free human individuality.

Money fetishism lock the mind of people in the form of thing. The Golden calf, in its real meaning, transforms all other goods into materialized gold, into a special case of universal equivalent. Commodity society and capitalism have hindered the embodied wealth of connections through the abstraction of relationships. Another era comes. Humanity, albeit partially, is trying to start a phase of history itself. The movement towards the free human individuality, which summarizes the tertiary formation, is associated with the process of reverse takeover of the value by the use-value. The potential of human development, contained in the world of created by humanity things, is unmaterialized in the activity, in the mental and spiritual qualities of people.

Things receive personality-oriented fluidity, dynamism. Human-oriented services begin to dominate over goods. The prevalence of the statics of the commodity-money world is replaced by the dynamics of the world of services, which remove the self-importance of embodied relations and return things as life support to people. The logical form of expression of the historical process of reverse takeover of value by the use-value becomes the philosophical and theoretical problem. Marx presented the system of social coordinates in the “form of value” and “form of surplus value”, which included all the diversity of the forms of development of capitalist society. If we follow the logic of “Capital” [1], this theoretical summary of the secondary formation, it is necessary to develop a system of social coordinates for the tertiary formation. The coordinate system is in the most concise, outline form is supposed to depict the logic of negation of the negation, the logic of reverse takeover value by the use-value. We should invent a form, summarizing the logic of the tertiary formation. If a man is replaced by the thing in capitalism, and things is replaced by the man, the negation of the negation must return the man to the place of the man, and

the thing to the place of the thing. That is, a person must regain control of the forces of materialization that was brought to life by the secondary formation.

The reverse takeover of the value by the use-value, in our opinion, should look like a reverse takeover of money. It is appropriate to recall here that the philosophical dialectical tradition uses the Hegelian term “withdrawal”, negation with the retention of viable necessary moments in the negation. The monetary form of value is the level of universal existence. Nevertheless, its material form makes consciousness fetishistic bind the human essence, the ensemble of relations to the primitive metal body, to the Golden calf. First, it is necessary to deal with the beginning of the process of reverse takeover of money. We think that at the beginning we should restrict the abstract, chaotic market of self-movement of money (value), cost of living, a minimum set of the use-values, values. This is a single (random) form of use value as a minimum life-supporting service. Such control over money is, for example, in a family, when each family member is expected to have a minimum consumer basket. Arbitrary movement of money here clearly falls within the scope of restrictions on the part of the use-value. However, consumption habits in different areas of social life form a special form of use value, which is appropriate to call a brand.

Subtle at the first level, removing the value (money) claim use-value then becomes clear. The use-value as a brand claims to be the universal equivalent. Consumption value competes with the universal equivalent, with money (value) for the right to express a universal significance. In such sense, there is a return to an expanded form of value, to a known rivalry between equivalents. But the trend of their development is the opposite. At the peak of the trend in the secondary formation were money (gold), at the peak of the trend in the tertiary formation should act free human individuality. Marx abstract labor remove the labor, value removed use-value, and a thing removed a person (the metamorphoses of identity), now we are talking about the reverse trend: a particular work removes an abstract labor, use-value removes the value, the free human personality removes thing.

In addition to the material basis, the prehistory also creates a structural, systemic basis for its development by subsequent generations in the tertiary formation. Therefore, although the reality of social life is increasingly being dropped, our task is to keep in mind the very system of social existence, the system of social coordinates. Dialectics requires a system of social coordinates to retain, for example, previously, as a single form of use value, a special (expanded) form of use value, general and universal

forms of use value. It seems that such a scheme of social coordinates bears the seal of the same materialization, which Marx investigated in the “form of value”. When we ascend to the free human individuality as a fundamentally new equivalent, we must

overcome with each new form the self-mastery of the subject side of human existence, turn it to ourselves (“know yourself”), so that at the peak of this trend a person appears as a single energetic clot, the potency of free individual action.

References

1. Marx K. *Capital: a Critique of Political Economy. Vol. I. The Process of Capitalist Production*. Chicago, Charles H. Kerr and Co. Publ., 1909.
2. Marx K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. Marx K., Engels F. Werke, Ergänzungsband, 1 Teil*. Berlin, Dietz Verlag Publ., 1968. (In Germ.).
3. Nevelev A.B., Kamaletdinova A.Ya. K. Marx’s theory of value: a domain-energy approach to modeling an ideal of a citizen. *Bulletin of Chelyabinsk State University. Philosophy. Sociology. Culturology*, 2015, no. 19 (374), iss. 37, pp. 26—31.

Сведения об авторах

Невелев Анатолий Борисович — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия. filos@csu.ru

Камалетдинова Альфия Янаховна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии, Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия. allakamaletdinova@rambler.ru

Брильц Оксана Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. filos@csu.ru

Методологические основания социальной философии Е. В. Спекторского: от «социальной физики» к христианской метафизике

М. В. Харланов¹, П. Е. Бойко²

¹ Кубанский государственный технологический университет, Краснодар, Россия

² Кубанский государственный университет, Краснодар, Россия

В данной статье отражена попытка авторов реконструировать этапы развития и методологического становления взглядов русского мыслителя Е. В. Спекторского. Установлена включенность ученого в общемировую научно-философский дискурс начала XX в — методологическое обоснование гуманитарных наук. Доказательно отражена эволюция мысли ученого от частноправовой проблематики к всеобщей логике бытия и мышления как единственно возможной основе гуманитарной методологии. Показаны в своем историческом развитии логические особенности отождествления Спекторским системы абсолютного идеализма с христианской мыслью, что является необходимым условием ее деархаизации. Современные мыслителю социально-политические потрясения, выпавшие на долю России, делают его рефлексивный опыт уникальным, а обращение к нему — необходимым для консолидации прошлого и настоящего.

Ключевые слова. *Е. В. Спекторский, социальная физика, положительная наука, деонтология, абсолютный идеализм, христианская социология.*

По справедливому замечанию известного российского философа Е. С. Линькова, «если общество теряет связь с историей, то оно обрекает себя проделать исторический путь заново» [3, с. 1]. Современность, характеризующаяся проблемами социальной изолированности по этническим, конфессиональным, классовым признакам, свидетельствует о необходимости пересмотра собственной истории, консолидации прошлого и настоящего. Невозможность трансляции накопленного опыта исходит от противоречий, присущих конечным формам таких социокультурных представлений, как наука, искусство, религия, которые порождают неконтролируемые иррациональные процессы и ведут к распаду собственных эклектичных структур. Только лишь в философском осмыслении исторического опыта раскрывается синтетическая мощь философского знания и снимается противоречивость, эклектика, конечность всех несовершенных форм мышления. Цельность и полнота мировоззрения, понимание взаимосвязи между частью и целым, прошлым и настоящим как в общесоциальном, так и личностном смысле являются теми критериями, которые должны оценивать уровень цивилизованности современного общества. Логическим регулятивом такой философской рефлексии, как показывает разумный опыт, необходимо является система абсолютного идеализма Г. В. Ф. Гегеля, завершающая все исторические формы философии и утверждающая конкретно-всеобщее единство бытия и мышления. Только диалектическое мышление, приводящее

материю к единству с собой, делает возможным анализ различных теоретических сущностей, скрытых в наблюдаемых явлениях. Всякое иное содержание, не достигшее спекулятивно-диалектической формы, не соответствует истинной форме существования — конкретному триединству понятия, суждения и умозаключения. В этом смысле обращение к логической философии является, с одной стороны, попыткой разрешения актуальной проблематики, рождением истины в споре мнений, с другой — ориентирующей вехой на пути от произвола к свободе.

Среди плеяды выдающихся отечественных мыслителей незаслуженно забыто имя Е. В. Спекторского, чья философская позиция, на наш взгляд, является опытом всеобщей диалектики мышления и бытия. Будучи свидетелем революционных потрясений начала XX в., Второй мировой войны, Спекторский посвятил свою научно-исследовательскую деятельность формулированию закономерностей общественной жизни, построению такой системы социальных норм, которая исключает кровопролитный догматизм и утверждает творческое начало свободной личности. Творческий путь ученого представляет собой последовательное восхождение от частноправовых к общеправовым понятиям: являясь юристом по образованию, будущий ученый предпочитает науку практике. В теоретической деятельности мыслитель не ограничивается рамками юриспруденции, а рассматривает обществоведение в целом. По признанию самого ученого,

вопрос о научном статусе социологии занимал его еще с университетской скамьи. Вопросы, которые ставил Евгений Васильевич перед собой, были неизбежно опосредованы методологическим контрастом «наук о духе» и «наук о природе» и свидетельствовали о включенности русского мыслителя в общефилософскую полемику эпохи. Возможны ли законы человеческого общежития? Как их найти и проверить? Оправданы ли сами попытки построения социологии как строгой науки или они представляют собой «плод недомыслия полученных дилетантов» [7, с. 5]? Наиболее широким пониманием социологии, по мнению Спекторского, отличалась концепция «социальной физики» О. Конта [7, с. 6]. По замыслу Конта, «социальной физикой» должна быть «положительная» наука об обществе, которая объясняет общественные явления сообразно естественнонаучным принципам. Поиск устойчивых естественных законов, подчиняющих множество социальных отношений, их систематизация и математический анализ — такова познавательная задача контовской «социальной физики». Несмотря на то что впоследствии Конт отказывается от предложенного им термина и уже в 1839 г. предлагает термин «социология» [2, с. 28—29], именно «социальная физика» является исторически первой попыткой создания научного обществоведения. А такое методологическое обоснование обществоведения необходимо, ибо, как отмечает сам Спекторский, «всякое исследование того или иного вопроса права или государства в конце концов сталкивалось с этой проблемой, оказывалось неосуществимым без ее предварительного разрешения».

В чем же заключается та «положительность» естествознания, стремлением к которой характеризовалось подавляющее большинство современных социологических теорий, каковы ее познавательные и методологические границы, возможно ли использование естественнонаучных методологических принципов в сфере гуманитарных наук? В поисках ответов на эти вопросы обратимся к проблемному анализу науки начала XX в.

Проблема, занимавшая мыслителей конца XIX — начала XX в., заключается в необходимости включения в научно-философский дискурс сознательных явлений. Физическая теория, исследующая явления природы и добывающаяся объективности и интеллектуальной постижимости естественнонаучной картины мира, не фиксирует средства, используемые для формулировки такой картины. Данное обстоятельство означает, что познание и понимание физических явлений происходит за счет непонимания духовных. Физический универсум становится инородным к

нашей жизни как сознательному явлению, не фиксирует ее объективно. Подобная необходимость обоснована тем, что наука, опирающаяся на классический рационализм Декарта, отождествляющий пространство и материю, и тем самым взявшая в основу его метафизический дуализм, столкнулась с иррациональными значениями внутри собственных теорий. Этот факт объясняется существованием уникальных явлений, которые не учитывались научной рациональностью. Классическая онтология различает теоретические сущности и явления, посредством которых мы можем наблюдать эти сущности. При повторном наблюдении сущность остается неизменной, так как акт наблюдения не взаимодействует с объективным ходом вещей. Эта установка классического понимания объективности физических исследований не выполняется уже в квантовой механике, конституирующей языковой (теоретической) выбор и факт наблюдения как эмпирический факт, что, несомненно, должно учитываться естественнонаучной картиной мира и онтологией. Естественные науки, обоснованные тождеством и дуализмом сознания и предмета, что и является их «положительностью», есть опытный стиль мышления, в котором не различены категории разумного мышления: особенного, единичного, всеобщего. Однако уже философскими концепциями Р. Декарта, И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля был подготовлен методологический аппарат, снимающий диалектические противоречия бытия и мышления и являющийся переходным звеном между классической и неклассической онтологиями. Тождество между сознанием и предметом возможно, так как предмет сам по себе не обладает собственным пространством и временем, здесь мы имеем абстрактное всеобщее, характеризующееся односторонней опосредованностью. Однако при рассмотрении его как непосредственного единичного явления такого тождества нет: особенное не содержит в себе всеобщности. Опыт не снимает явление в сущности, и такая сущность не развивается до мышления. В основе «положительности» лежит постулат, формулирующий мышление как пустую форму, в которой должно быть отражено содержание предмета.

Как мы видим, исследовательский интерес Спекторского созвучен духу времени и глубоко укоренен в научной проблематике эпохи. По мнению Н. И. Герасимова, Е. В. Спекторский — один из немногих ученых, исследовавших историю возникновения «социальной физики», что делает основной труд ученого «Проблема социальной физики в XVII столетии» ценным вкладом в мировую философскую мысль [1, с. 118—119].

Данная работа связана с предыдущими работами мыслителя, однако методология ученого формируется несколько раньше и обретает свою завершенность в «Очерках по философии общественных наук». Стоит отметить, что вторая часть указанной работы, как раз и посвященная методологии обществоведения, так и не опубликована. В предисловии к «Проблеме социальной физики в XVII в.» Спекторский выделяет три этапа своего методологического становления: период критики, влияние марбургской школы неокантианства, разочарование в неокантианстве и переход к генетическому исследованию проблем социологии [7, с. 6—7]. Для настоящего исследования интересны второй и третий этапы развития взглядов ученого.

В период своего увлечения неокантианством, Спекторский утверждает в необходимости преодоления метафизического типа мышления в пользу идеального. Под идеализмом ученый понимает логические требования разума как ручательство собственной достоверности и решительный отказ от метафизики: гетерономных, догматических, бездоказательных утверждений и «всяких трансцендентных реальностей». Такие цели, по мнению ученого, и ставила Марбургская школа неокантианства в лице Наторпа и Когена. Соглашаясь с неокантианцами в пунктах единства логической истории, установления автономных синтетических принципов для науки, нравственности и эстетики, Спекторский указывает на слишком специальное, ограниченное понимание логики и, как следствие, уход от идеализма к метафизике и психологизму. Волевое деяние, поставленное Когеном в основу своего учения о нравственности, по мнению Спекторского, и есть причина алогичной эклектичной дифференциации: чистой логики, чистой этики, чистой эстетики. Поэтому, как считает Евгений Васильевич, «чистой этике следует иметь дело не с деяниями воли, а с их целями, вытекающими из разума. Только они, т. е. цели, могут быть установлены с совершеннейшей чистотой и прозрачной ясностью» [4, с. 397]. Таким образом, переняв у Марбургской школы стремление к логике в нравственной области, ученый видит осуществление ее чистоты в вопросе о целях и средствах к их осуществлению. Такая диалектика целей и средств, идеального и актуально данного в силу своего идеалистического характера способна к образованию превращенных форм, обусловленных нарушением исторического логического процесса. Значит, обращение к истории, выявление ее логико-философского единства и снятие превращенных форм является необходимым условием развития всякого социума. Данное требование воплотилось в генетиче-

ском методе Евгения Васильевича, справедливо определенного Герасимовым к «междисциплинарной области истории идей». Рассмотрим концептуальные аспекты данного метода.

Решить социологическую проблему означало для Спекторского установить ее генеалогию и понять психологические и исторические условия, вызвавшие ее к жизни. Спекторский под генетическим или историческим исследованием подразумевает семантический анализ в том виде, в каком он был сформулирован французским филологом М. Бреалем. «Термин “семантика” мы заимствуем у французского филолога Бреалея. Под семантикою общественных наук мы понимаем теорию их терминов и понятий, генетическое исследование этих терминов», — пишет ученый в своей работе «Понятие общества в античном мире» [6, с. 1]. И далее: «Семантическая обработка понятий носит генетический, по преимуществу исторический характер. Понятия не падают с неба в готовом виде и не парят, как Платоновы идеи, над действительностью в каком-то таинственном эмпирии. Они живут вместе с людьми, вместе с их мыслью. И они испытывают все те колебания, изменения и противоречия, которые переживает человеческая мысль. В разные времена и при разных обстоятельствах они приобретали различные оттенки, различные, нередко даже противоположные значения» [6, с. 4]. Как видно из вышеприведенного высказывания, Спекторский соглашается с Бреалем в том, что развитие понятия претерпевает семантические изменения под воздействием внешней общественной среды. Следствием такого вмешательства, как было отмечено выше, является нарушение логического процесса, искажение первоначального смысла, вложенного в понятие. Социальная действительность оказывается стихийной историей, неспособной породить рациональную науку, и Спекторский решительно отрицает возможность положительного знания в гуманитарных науках. Здесь необходимо отметить, что идеал положительности, отвергнутый мыслителем в пользу деонтологии, сохраняет свое значение в естествознании. В этом и заключается эклектический элемент механического соединения гуманитарных и естественных наук: учение Спекторского не восходит к окончательному снятию философским разумом дуализма материи и духа, т. е. метафизического мировоззрения. «А физика и этика, как бы они ни объединялись логикою, никогда не сольются и не станут чем-то аналогичным друг другу. Как бы мы их ни сближали, мы все-таки наталкиваемся на вечную и никак не разрешимую противоположность души и тела, противоположность в ее первых

основаниях, собственно говоря, уже метафизическую и метаэтическую», — заключает ученый [5, с. 242]. Исходя из такого логического дуализма, понимание социологии как социальной физики и есть превращенная форма — неартикулированное заимствование понятий, обусловленное внешними причинами. Начало такой методологической путаницы Спекторский обнаруживает у Эпикура, но своего расцвета она достигает у стоиков. «Этика таким образом сливалась с физикою в какую-то неопределенную смесь, в которой уже не было ни этики, как таковой, ни физики, а была очень сбивчивая, наивно материалистическая метафизика абсолютного тождества, абсолютного безразличия» [5, с. 53]. Эклектична и метафизика Конта, «стремившаяся совместить множество несовместимых друг с другом задач» [5, с. 198], и метафизический историзм начала XIX в., «сваливавший» историю, физику и логику «в одну пантеистическую, безразличную и тождественную кучу» [5, с. 232]. Причины смешения смыслов внешние и объясняются желанием преобразовать настоящее в лучшую сторону. Так, явление «физицизма», в разные времена обуславливалось принятием христианства, модой к иностранному, политическими мотивами, прогрессом смежных областей знания и пр.

Таким образом, мыслитель отрицает положительное отождествление с противоположной ему диалектикой идеального и положительного, в которой видит методологическую основу обществоведения, т. е. абстрактно-рассудочное мышление сменяется диалектическим. Отрицая невозможность положительных или, как их называет сам Спекторский, онтологических законов в «науках о духе», ученый ограничивает их пространство деонтологией. В деонтологии как в нравственном учении о целях и средствах мыслитель видит то особенное, которое составляет уникальность гуманитарного познания, его принципиальное отличие от естественнонаучного. С точки зрения всеобщей логики бытия и мышления особенное, в философии Спекторского, в своей определенности снимает единичное, а особенное отрицается всеобщим. Однако такое отрицание отрицания Спекторский понимает не как тотальную отрицательность, а положительно, что и составляет основу его социальной метафизики. «Рациональная дедуктивная наука о человеке и его моральных делах, аналогичная механике, возможна не в качестве положительной науки, объясняющей реальную действительность, а единственно в качестве вечно неосуществимого морального требования», — пишет ученый. Сущностным законом социального пространства, следуя «чистой логике», служит диалектика законного и естествен-

ного, целей и средств. Несуществующая, утопическая истина, постулируемая деонтологически, как считает ученый, составляет основу нравственного сознания и во все времена являлась причиной недовольства настоящим, поиска лучшего, естественного. Настоящее же, представленное установленным законодательством, отвергается как произвольное, установленное по усмотрению.

Содержанием всякого метафизического мышления является в строгом смысле случайность: неопределенное рассудочное мышление, с одной стороны, и разнообразное содержание — с другой — не определены друг относительно друга. Здесь рассудочное мышление не ограничено какой-либо определенностью и, соответственно, не самостоятельно. Спекторский, понимающий, что не всякая цель должна оправдывать средства, а также что не все средства хороши для достижения цели, стремится преодолеть метафизику и в поисках нравственного регулятива обращается к христианству — «где мысль о возможном, там непременно и вера и притом в классическом, апостольском смысле как уповаемых извещение, вещи обличение невидимых» [8, с. 38]. В идеях христианства, в образе Царства Небесного (как символа цельности и полноты человеческого бытия) Евгений Васильевич и находит идеал, олицетворяющий всеобщее отрицание насущного во имя горнего. Плодом такого осмысления религиозных начал категориальным аппаратом всеобщего логоцентрического мировоззрения явилась система «трансцендентного идеализма» (термин Спекторского), представляющая собой опыт дегархаизации русской православной христианской мысли. Именно в идеализме ученый видит окончательное снятие метафизического типа мышления, разлагающего общественное сознание. «А между тем в том именно и состоит весь смысл идеализма, понятого вполне критически, что он решительно отказывается от всякой метафизики <...> для того, чтобы найти единственно надежную опору в чистых, автономных идеях разума, свободного от каких бы то ни было внешних опор и авторитетов как на небе, так и на земле, и только в самом себе, в своих собственных логических требованиях находящего ручательство своей истины и достоверности», — считает ученый [4, с. 386].

Анализируя исторически сложившиеся мировоззрения, ученый считает, что только христианство способно принять более совершенную идеалистически-духовную форму. Христианство принимает данную реальность и стремится возвысить ее к всеобщему духовному идеалу. Только в христианстве происходит воплощение Божественного разума в человеческом: во Христе (Логосе) снимаются

вся относительная противоречивость бытия и мышления. Духовное и материальное преодолевает все случайное в себе, достигая абсолютной свободы. Мировой Абсолют выражается не посредством чего-то внешнего, а через Идею собственной процессуальности Логике, Природе и Духу. Именно история христианства иллюстрирует нам, как религиозно-эстетический догматизм сменяется философско-умозрительным отношением к Богу.

Философия таким образом представляет собой цельную и завершенную в себе систему абсолютного идеализма и увенчивает всемирно-исторический процесс развития христианства. Такой абсолютный идеализм, пронизанный духом христианства, и является тем, что Спекторский определяет как трансцендентный идеализм, которым логически завершается эволюция взглядов мыслителя.

Список литературы

1. Герасимов, Н. И. Е. В. Спекторский как историк «социальной физики» / Н. И. Герасимов // История философии — 2016. — Т. 21, № 1. — С. 116—127.
2. Лапин, Н. И. Как и когда Огюст Конт ввел термин «sociologie» / Н. И. Лапин // Социологические исследования. — 2003. — № 4. — С. 25—33.
3. Линьков, Е. С. Сделки со своей совестью непоправимы / Е. С. Линьков // Ленинградский университет. — 1988. — 24 июня. — С. 1—2.
4. Спекторский, Е. В. Из области чистой этики / Е. В. Спекторский // Вопросы философии и психологии. Кн. III (78). — М., 1905. — С. 384—411.
5. Спекторский, Е. В. Очерки по философии общественных наук. Вып. 1 / Е. В. Спекторский. — Варшава : Тип. Варшав. учеб. округа, 1909. — 257 с.
6. Спекторский, Е. В. Понятие общества в античном мире: этюд по семантике обществоведения / Е. В. Спекторский. — Варшава : Тип. Варшав. учеб. округа, 1911. — 31 с.
7. Спекторский, Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии : в 2 т. Т. 1 / Е. В. Спекторский. — СПб. : Наука, 2006. — 448 с.
8. Спекторский, Е. В. Христианство и культура / Е. В. Спекторский. — М. : Центр стратег. конъюнктур, 2013. — 360 с.

Сведения об авторах

Харланов Михаил Владимирович — аспирант кафедры истории, философии и педагогики, Кубанский государственный технологический университет, Краснодар, Россия. *Michaelharlanov1988@ya.ru*

Бойко Павел Евгеньевич — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Кубанский государственный университет, Краснодар, Россия. *pboyko@mail.ru*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 86—91.*

Methodological basis of E.V. Spektorsky social philosophy: from "social physics» to christian metaphysics

M.V. Harlanov

Kuban State Technological University, Krasnodar, Russia. Michaelharlanov1988@ya.ru

P.E. Boyko

Kuban State University, Krasnodar, Russia. pboyko@mail.ru

This article reflects the attempt of the authors to reconstruct the phases of development and methodological ideas formation of Russian thinker E.V. Spektorsky. The involvement of the scientist into scientific-philosophical discourse of the beginning of the XX century — methodological justification of humanitarian sciences was established. Evolution of the scientist thought from private problematics to global logic of genesis and thinking as a single possible basis for humanitarian methodology was evidentiary reflected. Logic peculiarities of identification by Spektorsky of absolute idealism system with Christian thought were shown in their historical development, which is the necessary condition of its de-archaism. Socio-political upheavals contemporary to the thinker, which were suffered by Russia, make his reflective experience unique, and make the appeal to it necessary for consolidation of the past and present.

Keywords: *E.V. Spektorsky, social physics, positive science, deontology, absolute idealism, Christian sociology.*

References

1. Gerasimov N.I. E.V. Spektorskij kak istorik “social’noj fiziki” [Spektorskij as a Historian of “Social Physics”]. *Istoriya filosofii* [History of philosophy]. Moscow, 2016, vol. 21, no. 1. pp. 116—127. (In Russ.).
2. Lapin N.I. Kak i kogda Ogyust Kont vvel termin “sociologie” [How and when Auguste Comte coined the Term “Sociologie”]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological research], 2003, no. 4, pp. 25—33. (In Russ.).
3. Lynkov E.S. Sdelki so svoej sovest’yu nepopravimy [Deal with his conscience irreparable]. *Leningradsky universitet* [Leningrad University], 1988, June 24, pp. 1—2 (In Russ.).
4. Spektorskij E.V. Iz oblasti chistoy etiki [From the field of pure ethics]. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of philosophy and psychology], 1905, book III (78), pp. 384—411. (In Russ.).
5. Spektorskij E.V. *Oчерки по философии обшchestvennykh nauk* [Essays on the Philosophy of Social Sciences]. Vol. 1. Warszawa, Tipografiya Warszawskogo uchebnogo okruga Publ., 1909. 257 p. (In Russ.).
6. Spektorskij E.V. *Ponjatie obshhestva v antichnom mire: etjud po semantike obshhestvovedenija* [The Concept of Society in the Ancient World: study on the Semantics of Social Science]. Warszawa, Tipografija Warszawskogo uchebnogo okruga Publ., 1911. 31 p. (In Russ.).
7. Spektorskij E. *Problema sotsial’noi fiziki v XVII stoletii* [The Problem of Social Physics in 17th century]. Vol. 1. St. Petersburg, Nauka Publ., 2006. 448 p. (In Russ.).
8. Spektorskij E. *Khristianstvo i kul’tura* [Christianity and Culture]. Moscow, Tsentr strategicheskoi kul’tury Publ., 2013. 360 p. (In Russ.).

Философский дискурс: от текста к гипертексту

Н. В. Медведев

Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина, Тамбов, Россия

В статье рассматривается вопрос о возможных формах философского дискурса, осуществляется сопоставление традиционного письменного текста с гипертекстом через привлечение аргументов Сократа, Платона и Витгенштейна. Автор обосновывает гипертекстовую характеристику заметок Витгенштейна в «Философских исследованиях». Результатом проведенного анализа является раскрытие когнитивного потенциала гипертекста как одной из форм философского творчества. Исследование направлено на расширение наших представлений о специфике философского дискурса, его роли в философской практике.

Ключевые слова: *Сократ, Платон, Витгенштейн, дискурс, текст, гипертекст, философская практика.*

Введение

В научной литературе, посвященной осмыслению природы философии, редко обсуждается вопрос о том, какую форму дискурса применяет или должна применять философия. Особенность философской речи, как правило, принимается за стилистическую характеристику, которая представляет интерес скорее для литературной теории или языкознания, чем для самой философии. Действительно философия как теоретическая форма мировоззрения прежде всего должна передавать людям некоторое смысловое (пропозициональное) содержание о «фундаментальных отношениях человека к миру и самому себе» [1, с. 69], которое никак не зависит от манеры автора письма, от предпочитаемой им дискурсивной формы представления философских знаний. Вместе с тем история философии изобилует многочисленными примерами, когда выдающиеся мыслители прошлого использовали для выражения своих идей специфическую манеру письма, которая сама по себе обладает философской значимостью. Здесь можно сослаться на *диалоги* Платона, *исповедь* Августина, *опыты* М. Монтеня, *афоризмы* Ф. Ницше, *заметки* Л. Витгенштейна.

Целью представленного исследования является обсуждение возможности приложения традиционной линейной структуры письменного дискурса к определенным способам философствования. Научная новизна исследования заключается в расширении наших представлений о специфике философского дискурса и его роли в философской практике. Необходимо дать ответ на вопрос, является традиционный письменный текст исключительным и универсальным способом передачи философской истины? В начале статьи я обращусь к рассуждениям Платона о неполноценности письменного философского дискурса, а затем постараюсь прояснить

причины отказа Витгенштейна философствовать к границам традиционного письменного текста. В заключительной части статьи разбираются особенности гипертекста и приводятся аргументы в пользу гипертекстовой характеристики витгенштейновских заметок в его «Философских исследованиях». Результатом проведенного анализа является обоснование когнитивного потенциала гипертекста как одной из форм философского творчества. Под словом «дискурс» в статье подразумевается последовательное «развертывание мышление, выраженного в понятиях и суждениях» [2].

Критика письменной формы философского дискурса: Сократ, Платон

В диалогах Платона, где главным действующим лицом выступает Сократ, мы находим критические рассуждения о природе письменного текста, с помощью которого невозможно адекватно передать суть философской мысли. Позиция Платона по этой проблеме представлена в двух его знаменитых отрывках: один содержится в диалоге «Федр» [3, с. 185—190], другой в Седьмом письме [4, с. 475—504].

В диалоге «Федр» Сократ излагает миф о том, как возникла письменность. По словам Сократа, он может «только передать, что об этом слышали наши предки, они-то знали, правда ли это» [3, с. 185]. Из рассказа мы узнаем, как египетский бог Тевт, первым создавший число, геометрию, астрономию и письмена, пришел однажды к египетскому царю Тамусу, чтобы показать свои искусства, дабы передать все это остальным египтянам. И когда Тамус спросил Тевта о пользе письменности, тот ответил ему так: «Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятьливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости» [3, с. 186].

Далее в этом диалоге Сократ вместе с Федром приводят свои аргументы относительно письменности, которые оказались созвучными скептической позиции царя Тамуса. Главный довод, направленный против письменного текста, состоит в том, что последний статичен по своей природе и не способен пробудить в душе читателя живой отклик. Слова, написанные на папирусе (или бумаге), являются, по Сократу, грубыми и неточными, чтобы с их помощью можно было передать подлинные знания. Греческий философ отдает предпочтение «живой и одушевленной речи знающего человека», которая «по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося» [3, с. 187], другими словами, он выступает в пользу устной диалогической речи.

Недоверчивое отношения Платона к письменности как форме изложения философской истины выражается также в его Седьмом письме «родственникам и друзьям Диона», где утверждается, что «ни один серьезный человек никогда не станет писать относительно серьезных вещей» [4, с. 496].

Обобщая аргументы Сократа-Платона против письменного способа изложения философии, можно заключить, что: 1) письменный способ выражения мыслей ослабляет ум, подрывает развитие памяти; 2) наполняет сознание отдельных людей пустым тщеславием относительно степени их мудрости, однако же без памяти мышление человека является поверхностным; 3) письменная философия эпистемологически неадекватна, поскольку автор, утратив свой голос, не может объяснить или защитить свою точку зрения, он не может ответить на критику, возникающие вопросы и его мысли подвергаются искаженной интерпретации читателем. В результате Сократ отдает предпочтение устному слову в своей философской практике.

Отмеченное выше обстоятельство побуждает нас сделать громкое заявление, что философия началась не с парадигмальной формы письменного текста, а с устной речи и образцовой модели философской жизни, которую воплотил в своем поведении Сократ. Несмотря на то что Сократ не оставил после себя никаких сочинений, своим вдохновляющим примером мужественного поиска истины и самопознания он, по сути, стал зачинателем философии. Его философские искания были направлены главным образом на решение вопроса «Как должен жить человек?», в основе которого лежит суждение о том, что непознанная жизнь не может считаться подлинной. Посвятив свою жизнь неустанным поискам смысла и предназначения человеческого существования, Сократ, однако, не обременял себя задачей формулирования универ-

сального этического кодекса. Кроме гномических предписаний относительно познания себя и заботы о себе, он не представил современникам никакой законченной моральной доктрины. Правда, впоследствии это сделал его ученик — Платон, в диалогах которого ярко описана драматическая судьба личности Сократа. Вместе с тем можно утверждать, что главным наследием Сократа является демонстрируемый им образец «философской жизни, которая предстает для нас как учение, а воплощенная на практике философия.

Но в таком случае возникает закономерный вопрос: как нужно изучать философию, если она реализуется в конкретной жизненной практике, а не выражается в письменной форме в виде учения? Полагаю, здесь можно дать единственно разумную рекомендацию — нам следует учиться подражать выдающимся мыслителям, которые воплотили этически привлекательные образцы жизненного поведения. Вместе с тем нам необходимо структурировать наше стремление к идеалу. Сократ, несомненно, оставил после себе привлекательную модель философской жизни. Его остроумие, ирония, неутомимый поиск истины, нестандартные взгляды и обаяние личности пленила многих представителей блестящей молодежи Афин. Харизматическая фигура Сократа со временем приобрела черты героизма после его мужественного шага — принятия смерти за истину. Чарующая, притягательная сила личности Сократа, столь велика, что многие университетские преподаватели по-прежнему знакомят своих студентов с вводным курсом философии через платоновское описание суда над Сократом.

Однако для понимания сути философской практики нам приходится прибегать к методу истолкования, поскольку Сократ, как известно, отказывался систематизировать и излагать свой духовный опыт в письменной форме, настаивая на утверждении живой, практико-ориентированной философии. Платон сумел выделить и расширить сущностное ядро философской деятельности Сократа, сформулировав определенную систему мировоззрения в своих диалогах, где главным персонажем является Сократ. В противоположность Сократу Платон сумел создать собственную философскую школу — *Академию*, обучение в которой предполагало необходимость усвоения определенных умозрительных концепций. Возможно, Платон был убежден в том, что только с помощью четко сформулированного учения можно сохранить и передать без искажения будущим поколениям философские знания. Несмотря на то что письменный текст, по его мнению, не является оптимальной формой представления философской истины.

Таким образом, судя по разнообразию форм философского дискурса, представленных в последующей истории философии, многие философы в той или иной мере сталкивались со схожей проблемой — необходимостью преодолевать ограниченные рамки линейной, статичной структуры письменного текста.

Отказ Витгенштейна

от традиционного философского дискурса

Выдающийся мыслитель XX в. Л. Витгенштейн, хотя прямо и не высказывался о характере письменной философии, вместе с тем в своем Предисловии к «Философским исследованиям» (1953) он признается о причинах своих безуспешных попыток изложить мысли последовательно в форме трактата: «Я с самого начала намеревался объединить все эти мысли в одной в книге, форма которой в разное время представлялась мне разной. Но мне казалось существенным, чтобы мысли в ней переходили от одного предмета к другому в естественной и непрерывной последовательности. После нескольких неудачных попыток увязать мои результаты в такую целостность я понял, что это мне никогда не удастся. Что лучшее из того, что я мог бы написать, все равно осталось бы лишь философскими заметками» [5, с. 77]. Витгенштейн поначалу обратился к традиционному письменному философскому дискурсу, построенному на основе линейной, непрерывной последовательности представления предметов в их «естественном порядке». Форма письменного дискурса, получившая признание и поддерживаемая интеллектуальным сообществом на протяжении длительной истории философии, по существу, считается нормативной. Однако такая форма представления философского знания, как было сказано выше, не способна, по мнению Платона, передать динамику и органичность человеческой мысли.

Неспособность Витгенштейна «увязать результаты вместе» можно объяснить рядом причин: либо его неспособностью как автора представить свои размышления линейным способом¹, либо его антипатией к письменным текстам как таковым, либо более основополагающей причиной, обусловленной самой природой традиционного письменного текста.

По словам Витгенштейна, его попытки при- нудить свои мысли «идти в *одном* направлении

¹ Так, по мнению Я. Хинтикки, «метод философского изложения у Витгенштейна не был осознанным выбором жанра или стиля, а был навязан ему дислексией, которая делала для него чрезвычайно трудным вербально артикулировать длинные лингвистические и другие символические структуры» [6, с. 21].

вопреки их естественной склонности» приводили к их обеднению. Он был убежден в том, что это связано с природой самого исследования [5, с. 77]. Витгенштейн указывает на основополагающий недостаток традиционного философского дискурса, связанного с формой трактата. Этот недостаток, по его мнению, можно преодолеть только путем *свертывания* («стягивания») философского сообщения. Поэтому Витгенштейн при изложении своих мыслей прибегает в кратких заметках, к лапидарному стилю.

Та форма дискурса, которая представлена в «Философских исследованиях», на мой взгляд, характерна для гипертекста. Следует помнить, что постижение значения витгенштейновских заметок сопряжено с определенными трудностями, связанными с необходимостью обнаруживать основные мысли автора, выявлять специфическую структуру его рассуждений, устанавливать логические отношения между высказываниями, находить соответствующие ответы на поставленные в тексте вопросы [7, с. 128]. Поэтому тот, кто намерен правильно понять позднюю работу Витгенштейна, должен вступить воображаемую дискуссию с автором в вопросе о природе философии и ее предназначении. «Философские исследования» подходят под описание Шопенгауэром «органического произведения», которое в полном мере отвечает предметной области философии. В «органическом произведении» «каждая часть настолько же поддерживает целое, насколько она сама поддерживается им, где ни одна не первая и не последняя, где вся мысль от каждой части выигрывает в ясности и даже самая малая часть не может быть вполне понята, если заранее не понято целое» [8, с. 39]. Органическая структура *Исследований* Витгенштейна выражается в неразрывной связи содержания текста и применяемого им метода философии. Поэтому, как считает Оетс Боувсма, это превращает «Философские исследования» в «бесконечную книгу» [9, с. 25].

Гипертекст как форма философского дискурса

Можно считать историческим совпадением тот факт, что в то время, когда Витгенштейн писал свое Предисловие к «Философским исследованиям», американский инженер Вэннивар Буш опубликовал статью «Как мы можем мыслить» (1945), в которой предложил прообраз гипертекстового прочтения — *memex*. Согласно Бушу, в современную постиндустриальную эпоху требуются новые формы представления и хранения информации. И он предложил идею *memex*, то есть устройство, в котором человек хранит все свои

книги, записи и сообщения, и которое механизировано так, чтобы с ним можно было справляться с высокой скоростью и гибкостью [10]. Такая гипотетическая машина позволяла образно представить предлагаемую идею, воплощение которой в наше время назвали гипертекстом [11]. Согласно предложению Буша, устройство memex способно также связывать отдельные кусочки информации в «ассоциативные тропы» (associative trails), которые обычно считаются воплощением в рудиментарной форме идеи о гипертекстовых операциях.

Отметим, что memex характеризуется Бушем через указание на способ его применения для поддержки человеческой памяти. Схожую аргументацию о преимуществе письменного изложения мыслей дает и Тевт, изобретатель письменности, в мифе Платона. Причем поразителен тот факт, что функциональное обоснование предложенного Бушем устройства выглядит как аналогичное аргументации Тевта, хотя используемая технология сегодня кардинально изменилась.

Спустя двадцать лет Теодор Нельсон, вдохновленный идеей Буша, ввел в 1965 г. термин «гипертекст» для описания документов, «выражающих нелинейную структуру идей» [12, с. 4]. Гипертекст в отличие от привычного нам письменного текста определяется как непоследовательный, нелинейный в том смысле, что в нем нет предустановленного порядка, в соответствии с которым, предполагается, должен быть прочитан гипертекст [13, с. 33].

В традиционном (лингвистическом) употреблении текст понимается метафорически в соответствии с этимологическим значением данного слова (лат. *textere* — сплести, плести), текст есть «сплетенная структура», «плетенная работа», последовательный отрывок дискурса [14, с. 31]. В противоположность приведенному определению текста гипертекст может рассматриваться как нелинейные записи, согласующиеся со структурой мыслей, связанных друг с другом всевозможными переходами. Иными словами, имея особую структуру *гипертекст* представляет информацию в виде связанной сети фрагментов, соединенных между собой нелинейными отношениями в многомерном пространстве [12, с. 5].

Так, Лучиано Флориди выделяет три главных компонента гипертекста: 1) дискретный набор семантических единиц (*лексем* в терминологии К. Барта), структура гипертекста состоит из звеньев-фрагментов, и начать чтение гипертекста можно с любого звена; 2) набор ассоциативных связей между фрагментами текста; 3) интерактивный, динамичный интерфейс [15, с. 119—120].

Вариативность понимания и интерпретации гипертекста обусловлена отсутствием в нем четко заданных границ и заданного центра, что создает возможность для читателя самому расширять его смысловые горизонты. Поэтому гипертекст характеризуется также как разнородный и открытый. Вместе с тем он представляет собой целостную структуру, содержит единую позицию [12, с. 6]. Гипертекст в сравнении с письменным/печатным текстом, по-видимому, уклоняется от той главной претензии, которую сформулировал Платон и намеками высказал Витгенштейн в своем Предисловии к «Философским исследованиям». Дело в том, что в случае с гипертекстом читатель активно вовлечен в процесс интерпретации содержания текста, он ведет поиск своей «траектории движения» через текст и получает эстетическое удовольствие от квази-диалогической связи с текстом. Гипертекст способен «отвечать» на вопросы читателя, что дает возможность последнему войти в другое измерение письменного сообщения [13, с. 33].

Заключение

На основе сказанного можно сделать следующий вывод: Витгенштейн писал не линейные, одномерные по своей структуре письменные сочинения, а многомерные тексты, в которых одни фрагменты отсылают нас к другим фрагментам (заметкам), и в которых содержится множество графических иллюстраций.

Можно утверждать, что гипертекст обладает очевидным когнитивным потенциалом для занятий философским творчеством, поэтому его можно признать, наряду с традиционным устным дискурсом и письменным/печатным текстом, эффективным инструментом в реализации философской деятельности. Вместе с тем следует признать, что возможность трансляции ценных философских идей с помощью текста может быть эффективной в том случае, если способ мышления конкретного философа и его жизненного путь рассматриваются в единстве, как это пытался сделать Платон в своем жизнеописании Сократа.

Таким образом, понятие гипертекста обеспечивает нас, во-первых, новым пониманием природы философского дискурса Л. Витгенштейна, представленного в работе «Философские исследования»; во-вторых, такая форма дискурса, несомненно, может быть реализована в философской практике, чтобы бросить вызов линейной структуре традиционного текста со всеми его предполагаемыми коннотациями.

Список литературы

1. Моторина, Л. Е. Фундаментальные отношения человека к миру / Л. Е. Моторина, В. М. Сытник // Вопросы философии. — 2017. — № 8. — С. 69—79.
2. Гутнер, Г. Б. Дискурс / Г. Б. Гутнер, А. П. Огурцов // Новая философская энциклопедия. — URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01bef374b672aabdae2e9dbe> (дата обращения: 03.07.2019).
3. Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 2. — М. : Мысль, 1993. — С. 135—191.
4. Платон. Письма // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 4. — М. : Мысль, 1994. — С. 460—516.
5. Витгенштейн, Л. Философские исследования // Л. Витгенштейн. Философские работы. Ч. I. — М. : Гнозис, 1994. — С. 75—319.
6. Хинтикка Яаакко. О Витгенштейне / Хинтикка Яаакко. — М. : Канон+ : Реабилитация, 2013. — 272 с.
7. Медведев, Н. В. Практический смысл метафилософии Витгенштейна / Н. В. Медведев // Социально-гуманитарные науки. — 2016. — № 9. — С. 127—138.
8. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление // А. Шопенгауэр. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 1 / пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. — М. : Моск. клуб, 1992. — 395 с.
9. Bowsma, O.K. Towards a new sensibility / O.K. Bowsma. — Lincoln : University of Nebraska Press, 1982. — 277 p.
10. Bush, V. As we make think / V. Bush // The Atlantic Monthly. — 1945. — July. — URL.: <http://web.mit.edu/STS.035/www/PDFs/think.pdf> (дата обращения: 19.06.19)
11. Черняк, Л. Ванневар Буш — изобретатель гипертекста / Л. Черняк. — URL.: <http://www.computer-museum.ru/galglory/4.htm> (дата обращения: 30.06.19).
12. Лутовинова, О. В. Гипертекст: понятие, основные характеристики, возможные подходы к лингвистическому анализу / О. В. Лутовинова // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. — 2009. — № 1. — С. 4—7.
13. Brezina, V. Philosophy, spoken word, written text and beyond / V. Brezina // Philosophy of information society : papers of the 30th International Wittgenstein Symposium. August 5—11, 2007, Kirchberg am Wechsel. Vol. XV. — Kirchberg am Wechsel, 2007. — P. 32—34.
14. Бернацкая, А. А. О понятии «текст» / А. А. Бернацкая // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. Supplement. — 2009. — № 2. — С. 30—37.
15. Floridi, L. Philosophy and Computing: an Introduction / L. Floridi. — London ; New York : Routledge, 1999. — 242 p.

Сведения об авторе

Медведев Николай Владимирович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина. Тамбов, Россия. philosophy.tsu@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).

Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 92—97.

Philosophical discourse: from text to hypertext

N.V. Medvedev

G.R. Derzhavin Tambov State University, Tambov, Russia. philosophy.tsu@mail.ru

The article discusses the question of possible ways of philosophical discourse, compares the traditional text with hypertexts by using the arguments of Plato and Wittgenstein. The author substantiates the hypertext characteristic of Wittgenstein's remarks in *Philosophical Investigations*. The result of the analysis is the disclosure of the cognitive potential of hypertext as one of the form of philosophical creativity. The study aims to expand our ideas about the specifics of philosophical discourse, its role in philosophical practice.

Keywords: *Socrates, Plato, Wittgenstein, discourse, text, hypertext, philosophical practice.*

References

1. Motorina L.E., Sitnik V.M. Fundamental'nye otnosheniya cheloveka k miru [Fundamental human relations to the world]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 2017, no. 8, pp. 69—79. (In Russ.).
2. Gutner G.B., Ogurtzov A.P. Discurs [Discourse]. *Novaya filosofskaya entsiklopedia* [New philosophical encyclopedia]. Available at: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01bef374b672aab-dae2e9dbe>, accessed 03.07.2019. (In Russ.).
3. Platon. Fedr [Phaedrus]. *Sobranie sochinenij: v 4 t. T. 2* [Collected works: in 4 vols. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1993. Pp. 135—191. (In Russ.).
4. Platon. Pisma [Letters]. *Sobranie sochinenij: v 4. T. T. 4* [Collected works: in 4 vols. Vol. 4]. Moscow, Mysl' Publ., 1994. Pp. 460—516. (In Russ.).
5. Vitgenshtein L. Filosofskie issledovaniya [Philosophical studies]. *Filosofskie raboty. Ch. I* [Works Philosophical. Part I]. Moscow, Gnozis Publ., 1994. Pp. 75—319. (In Russ.).
6. Hintikka Yaaakko. *O Vitgenshtejne* [About Wittgenstein]. Moscow, Kanon+ Publ., Reabilitatsiya Publ., 2013. 272 p. (In Russ.).
7. Medvedev N.V. Prakticheskij smysl metafizologii Vitgenshtejna [The practical meaning of Wittgenstein's metaphilosophy]. *Sotsial'no-gumanitarnye nauki* [Social Sciences and Humanities], 2016, no. 9, pp. 127—138. (In Russ.).
8. Shopengauer A. Mir kak volya i predstavlenie [The world as will and representation]. *Sobraniye sochinrnij: v 5 t. T. 1* [Collected works: in 5 vols. Vol. 1]. Moscow, Moskovskij klub, 1992. 395 p. (In Russ.).
9. Bowsma O.K. *Towards a new sensibility*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1982. 277 p.
10. Bush V. As we make think. *The Atlantic Monthly*, 1945, July. Available at: <http://web.mit.edu/STS.035/www/PDFs/think.pdf>, accessed 19.06.19.
11. Chernyak L. *Vannevar Bush — izobretatel' giperteksta* [Vannevar Bush — inventor of hypertext]. Available at: http://www.computer_museum.ru/galglory/4.htm, accessed 30.06.19. (In Russ.).
12. Lutovinova O.V. Gipertekst: ponyatie_ osnovnie harakteristiki_ vozmojnie podhodi k lingvisticheskomu analizu [Hypertext: concept, main characteristics, possible approaches to linguistic analysis]. *Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Proceedings of Volgograd State Pedagogical University], 2009, no. 1, pp. 4—7. (In Russ.).
13. Brezina V. Philosophy, spoken word, written text and beyond. *Philosophy of information society*. Vol. XV. Kirchberg am Wechsel, 2007. Pp. 32—34.
14. Bernackaya A.A. O ponyatii «tekst» [About the concept of «text»]. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. Supplement*, 2009, no. 2, pp. 30—37. (In Russ.).
15. Floridi L. *Philosophy and Computing: an Introduction*. London, New York, Routledge Publ., 1999. 242 p.

Формационный подход к социально-экономической типологии стран мира

Б. А. Архипов

Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия

Показано, что формационный подход к социально-экономической типологии стран мира содержит в себе в снятом виде как подчиненный момент мир-системный подход. В результате формационный подход оказывается всестороннее и глубже мир-системного подхода, противопоставляемого ему некоторыми исследователями в качестве альтернативного. Акцентировано внимание на очевидном прогностическом преимуществе формационного подхода к анализу общества вообще и социально-экономической типологии стран мира в частности.

Ключевые слова: *общество, социальная философия, общественно-экономическая формация, способ производства, социально-экономический уклад, мир-системный подход.*

А. Ю. Козловский в статье «Марксистский научно-исследовательский подход к проблематике социально-экономической типологии стран мира: теоретическое исследование» приходит к обоснованному, по его мнению, выводу о том, что неомарксистский мир-системный научно-исследовательский подход, в отличие от марксистского формационного подхода, «отрицает исключительность влияния производственных укладов на уровень социально-экономического развития отдельных стран/групп стран» [2, с. 123].

При этом А. Ю. Козловский отмечает не только различие между марксистским формационным и неомарксистским мир-системным научно-исследовательскими подходами, но и их сходство, которое заключается в том, что как энгельсовская, так и ленинская характеристика России второй половины XIX — начала XX в. «воспроизводят такие современные типологически-групповые наименования как «отсталые страны», «развивающиеся страны» и «страны с переходной и/или многоукладной экономикой» [2, с. 118—119].

Но что означает эта исключительность влияния производственных укладов на уровень социально-экономического развития отдельных стран, которую якобы разделяет формационный подход к проблематике социально-экономической типологии стран мира, с одной стороны, и от которой дистанцируется мир-системный научно-исследовательский подход, с другой стороны, если оба эти подхода принимают во внимание значение системы функционально-иерархических социально-экономических взаимосвязей между развитыми странами, с одной стороны, развивающимися и отсталыми странами, а также странами с переходной или многоукладной экономикой, с другой стороны?

С учетом того, что оба подхода (формационный и мир-системный) охватывают всю систему общественных отношений, отличаться они могут лишь характеристикой структуры общества, то есть прямых и обратных связей элементов общественных отношений. И формационный подход берет в качестве основы типа общества (общественно-экономической формации) способ производства. Тогда как мир-системный подход, как видно уже из его названия, исходит из системы функционально-иерархических социально-экономических взаимосвязей наличной совокупности сложившихся на данный исторический момент формаций или формации в случае единого для всего мира социально-экономического строя.

А. Ю. Козловский признает *влияние* производственных укладов на уровень социально-экономического развития отдельных стран, когда пишет о том, что в рамках всемирных социально-экономических условий второй половины XIX — начала XX в. «капиталистический и докапиталистический производственные уклады воспроизводили различие в уровне социально-экономического развития отдельных стран/групп стран» [2, с. 122]. Но при этом, солидаризируясь с мнением С. Г. Карамурзы, полагает, что принадлежность к отсталым странам была обусловлена «не столько господством докапиталистических аграрно-центричных производственных укладов, сколько непосредственной вовлеченностью таковых отдельных стран/групп стран в систему мирового капитализма в качестве сырьевых придатков и рынков сбыта товаров из развитых стран» [2, с. 119—120].

Итак, согласно А. Ю. Козловскому, *исключительным* детерминирующим фактором отсталости тех или иных стран в капиталистическую эпоху является не свойственный им докапиталистический

производственный уклад, а вовлеченность в систему мирового капитализма в качестве сырьевых придатков и рынков сбыта товаров развитых стран.

Здесь сразу же возникает закономерный вопрос. Отсталыми указанные страны, в том числе и Россия, стали в результате их вовлечения в систему мирового капитализма или они уже до этого исторически отставали от других стран, а система капитализма лишь усугубила их отставание? Иными словами, что первично и что вторично? Что определяет, а что лишь влияет?

Если мы заменим имя «исключительный», которое нередко понимают как «единственный», на синонимичное ему имя «основной», которое понимают как «лежащий в основе, базисный», то сможем уточнить исходные позиции марксистского формационного и неомарксистского мир-системного подходов.

В марксистском формационном подходе в качестве *основы* общества выступает способ производства. В неомарксистском мир-системном подходе — система функционально-иерархических социально-экономических взаимосвязей между развитыми и отсталыми странами.

При этом в случае мир-системного подхода ввиду архаичности докапиталистических аграрно-центричных производственных укладов вовлеченность отсталых стран в капиталистические отношения принимается по умолчанию, т. е. речь идет о единой мировой капиталистической системе, впервые явственно обнаружившей себя в конце XIX — начале XX вв. Мировой системе социализма XX в. переломить данную тенденцию не удалось. А так как до завершения исторического развития капитализма еще сравнительно далеко, то в его рамках в наше время на передний план в качестве *главных* (наиболее активных) выдвинулись отношения между составляющими капиталистическую систему странами и их группами. *Основными* же остаются отношения капиталистического способа производства. Подробнее о диалектике *основного* и *главного* можно прочесть в нашей статье «К характеристике нашей эпохи и ее главного противоречия» [1, с. 9—17].

В результате мы видим, что для противопоставления марксистского формационного и неомарксистского мир-системного подходов нет оснований. Последний, *при правильной его интерпретации*, есть все тот же формационный подход К. Маркса, дополненный реалиями текущего исторического периода.

Иначе говоря, формационный подход содержит в себе как подчиненный момент мир-системный подход. В результате формационный подход ока-

зывается содержательно богаче противопоставляемого ему мир-системного подхода, так как группирует страны не только по экономическим укладам (способам производства), но и по функционально-иерархическим социально-экономическим взаимосвязям наличной совокупности сложившихся на данный исторический момент формаций. И при этом соотносит первое (формационное) со вторым (мир-системным) как *общее* с *особенным*.

Следовательно, в формационном подходе способ производства играет роль не исключительного, а всего лишь *основного* детерминирующего фактора, дополняемого мир-системным аспектом. И между ними в те или иные исторические периоды могут складываться отношения, когда актуализируется, выдвигается на передний план, становится *главным* не общее, а то или иное особенное, не формационное, а мир-системное. Только такое временное нарушение субординации между общим и особенным не может служить основанием для пересмотра их обычных отношений, когда особенное выступает всего лишь формой проявления общего в специфических условиях развития последнего.

В чем состояла специфика всемирных социально-экономических условий второй половины XIX — начала XX в.? Не в том ли, что капиталистическая формация завершала свое развитие в рамках капитализма свободной конкуренции и переходила к качественно новому этапу внутренней эволюции — монополистическому капитализму? И естественно, что складывавшиеся и в конце концов сложившиеся монополии затруднили развитие всех тех стран и их групп, которые не достигли того уровня концентрации и централизации производства, при котором был бы возможен переход к монополистическому капитализму. И это достаточное основание для того, чтобы ставить под сомнение социально-философскую теорию развития человечества посредством естественноисторической смены общественно-экономических формаций, или типов общества?

В конце XX — начале XXI в. вновь наблюдается изменение всемирных социально-экономических условий. На этот раз в пользу развивающихся и отсталых стран, а также стран с переходной и/или многоукладной экономикой. Капиталистическая общественно-экономическая формация переходит от монополистического капитализма к капитализму развитой свободной конкуренции, восстанавливая тем самым свободную конкуренцию на уровне крупных и крупнейших капиталов, то есть на качественно более высоком уровне. В результате формационный подход утрачивает неправомерно приписываемый ему сторонниками

мир-системного подхода недостаток и привлекает к себе внимание все новых исследователей, которые и сами не сразу осознают свою принадлежность к данному подходу к анализу общества.

Следовательно, условия развития капиталистической общественно-экономической формации в те или иные исторические периоды могут существенно замедлять или ускорять эволюцию как окружающих, так и составляющих ее отдельных стран или их групп (метрополии и колонии, развитые капиталистические страны и страны периферийного капитализма). Однако отсюда вовсе не следует ошибочность формационной теории. Условия меняются, но *основная* линия детерминации со стороны способа производства при этом сохраняется. Она лишь корректируется складывающимися историческими условиями развития формации.

К тому же, как справедливо замечает Ю. И. Семенов, не следует отождествлять формацию с отдельным конкретным обществом. Понимание под формацией отдельного общества было бы «совершеннейшей нелепостью» [3, с. 134].

Иными словами, из того факта, что то или иное конкретное общество (английское, российское, китайское) входит в ту или иную конкретную формацию (рабовладельческую, феодальную, капиталистическую) не следует, что закономерности его развития *непосредственно* есть закономерности развития формации, а законы развития формации есть *непосредственно* его законы. Часть представляет целое, целое — часть. Но часть есть часть, а целое есть целое. Это качественно различающиеся объекты. И у каждого из них есть свои специфические законы развития.

Формацию, на наш взгляд, следует брать во всем ее объеме, включая не только входящие в нее развитые страны, но также и периферийные. Тогда отпадет надобность и в так называемом мир-системном подходе. Ведь своя периферия была не только у капиталистической, но и у рабовладельческой и феодальной формации. Разрабатывая теорию общественно-экономических формаций и прекрасно об этом зная, К. Марксу для всестороннего анализа капиталистического общества не потребовался дополнительный мир-системный подход.

Отношения между центром и периферией в рамках частнособственнической формации всегда не в пользу периферии. Однако отсюда *непо-*

средственно не следует негативная оценка, как центра, так и формации. Все зависит от того, способствуют ли отношения центра и его периферии в конкретный исторический момент прогрессу формации в целом. Если страны, составляющие центр формации, успешно при этом развиваются, двигая человечество вперед по пути прогресса, то с эксплуатацией ими периферии приходится мириться. Если же страны центра утрачивают, а тем более утратили роль авангарда человечества, то с эксплуатацией ими периферии уже мириться нельзя.

Однако такую оценку отношения между центром и периферией получают лишь в плане стратегического хода истории. Отсюда *непосредственно* не следует осуждение борьбы периферии с центром *на всех этапах развития формации*. Более того, такая борьба необходима для того, чтобы отношения между сторонами развивались нормально и в плане стратегического хода истории. В противном случае центр просто *чрезмерно* надавит на периферию, что в итоге негативно скажется и на общем ходе развития формации.

Сопrotивление России натиску монополистического капитализма посредством Великой Октябрьской социалистической революции и последующей попытки построения социализма избавило не только Россию, но и Монголию, Китай, а также целый ряд других отсталых стран от уготованного им империализмом удела *слаборазвитости*, позволило им в конце XX в. вступить на так называемый общечивилизационный путь развития в качестве не столь уж и отсталой капиталистической периферии, которая менее чем за два десятилетия XXI в. в лице России и Китая смогла стать достойным противовесом центру, ядру современной мировой капиталистической системы. В результате вся система капитализма смогла продвинуться вперед гораздо дальше, чем в том случае, если бы такой борьбы не было или если бы она была менее напряженной.

А в итоге перед мировым сообществом стран сегодня открылись перспективы роста, о которых оно совсем недавно (в 90-е гг. XX в.) не смело и мечтать. И лишь сопротивление центра во главе с США натиску периферии во главе с Россией и Китаем пока еще существенно сдерживает развертывание этой перспективы в интересах не только самих развивающихся стран, но и мира в целом.

Список литературы

1. Архипов Б. А. К характеристике нашей эпохи и ее главного противоречия / Б. А. Архипов // Вестник Челябинского государственного университета. — 2010. — № 10 (392). — Философские науки. Вып. 42. — С. 9—17.
2. Козловский, А. Ю. Марксистский научно-исследовательский подход к проблематике социально-экономической типологии стран мира: теоретическое исследование / А. Ю. Козловский // Философия хозяйства. — 2017. — № 4 (112). — С. 112—123.
3. Семенов, Ю. И. Философия истории (общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней) / Ю. И. Семенов. — М. : Современ. тетр., 2003. — 776 с.

Сведения об авторе

Архипов Борис Алексеевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и культурологии, Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия. *boriarkhipo@yandex.ru*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 98—101.*

Formation approach towards socio-economic typology world country

B.A. Arkhipov

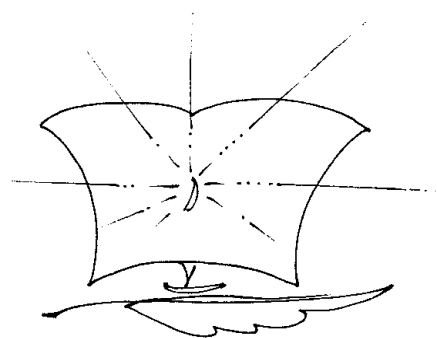
Omsk State Transport University, Omsk, Russia. boriarkhipo@yandex.ru

It is shown that the formational approach to the socio-economic typology of the world contains in a filmed form as a subordinate moment of the world-system approach. As a result, the formational approach is comprehensive and deeper than the world-system approach, opposed to it by some researchers as an alternative. Attention is focused on the obvious prognostic advantage of the formational approach to the analysis of society in General and the socio-economic typology of the world in particular.

Keywords: *society, social philosophy, socio-economic formation, mode of production, socio-economic structure, world-system approach.*

References

1. Arkhipov B.A. K harakteristike nashej epoxi i ee glavnogo protivorechiya [To the characteristic of our epoch and its main contradiction]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofskie nauki* [Bulletin of Chelyabinsk state University. Philosophical science], 2010, no. 10 (392), iss. 42, pp. 9—17. (In Russ.).
2. Kozlovskij A.Yu. Marksistskij nauchno-issledovatel'skij podxod k problematike social'no-e'konomicheskoj tipologii stran mira: teoreticheskoe issledovanie [Marxist research approach to the problems of socio-economic typology of the world: a theoretical study]. *Filosofiya xozyajstva* [Philosophy of economy], 2017, no. 4 (112), pp. 112—123. (In Russ.).
3. Semenov Yu.I. *Filosofiya istorii (Obshhaya teoriya, osnovnye problemy, idei i koncepcii ot drevnosti do nashix dnei)* [Philosophy of history (General theory, basic problems, ideas and concepts from antiquity to the present day)]. Moscow, Modern notebooks Publ., 2003. 776 p. (In Russ.).



Квантовая механика Карло Ровелли и контекстуальный реализм

И. Е. Прись

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

Автор предлагает контекстуальную реалистическую трактовку реляционной квантовой механики Карло Ровелли. Принципиальным моментом является правильное понимание концепта реальности и принятие во внимание категориального различия между идеальным и реальным. Сознание наблюдателя в рамках нашей трактовки не играет никакой метафизической роли. Контекстуальный реализм позволяет избавиться от метафизических проблем, с которыми сталкиваются различные интерпретации квантовой механики, в том числе и реляционная.

Ключевые слова: *реляционная квантовая механика, контекстуальный реализм, витгенштейновское правило, квантовая корреляция, квантовая проблема измерения.*

1. Квантовая механика как витгенштейновское правило

Развиваемая с 1996 г. Карло Ровелли реляционная интерпретация квантовой механики позиционируется им как реалистическая в ослабленном смысле (хотя существуют неокантианская, эмпиристская и структуралистская интерпретации этой интерпретации): реальные квантовое состояние и значения квантовых физических величин существуют лишь для (относительно) «наблюдателя», взаимодействующего во время наблюдения с наблюдаемой квантовой системой. Роль наблюдателя играет любая физическая система, взаимодействующая с наблюдаемой системой [17—18].

Интерпретация Ровелли тесно связана с интерпретацией квантовой механики на языке теории информации. Можно также установить связи между ней и «модальным реализмом подстановки» Мишеля Битболя [10—11]. Наша собственная интерпретация является реалистической и контекстуальной в смысле второй философии Витгенштейна [2; 5]. Она во многом согласуется с контекстуальным реализмом Жослена Бенуа и подходом Битболя [7—11]¹.

¹ Битболь, например, считает, что формализм квантовой механики можно вывести из двух фундаменталь-

В рамках нашей интерпретации всякая устоявшаяся и проверенная на опыте теория, в том числе и квантовая механика, имеет область своей применимости, в пределах которой она по самому своему предназначению, как правило, дает истину и знание, универсальна. Говорить об универсальности квантовой механики можно лишь в этом — тавтологическом — смысле. Вне области применимости теория, строго говоря, не имеет смысла. Говоря по-другому, устоявшаяся теория приобретает логический статус правила/нормы для измерения реальности. Как следствие, по определению она не может быть фальсифицируема [2]².

ных гипотез: контекстуальности (относительности) детерминаций, и инвариантности символа, предназначенного для предсказания их экспериментальных значений в разных контекстах. Такой вывод позволяет сделать квантовую механику понятной [11, р. 261].

² Это не означает, что она не может быть «фальсифицируема» с точки зрения более общей теории, например, квантовой теории поля. Подобным же образом специальная теория относительности Эйнштейна и нерелятивистская квантовая механика «фальсифицируют» механику Ньютона, которая с их точки зрения (в их области определения) оказывается либо приближен-

Конкретная применимость всякой теории, включая квантовую механику, зависит от контекста, причем как в широком смысле — теория применима лишь в области своей применимости (это тавтология), так и в узком смысле — каждое конкретное применение теории в области своей применимости требует принятия во внимание конкретных условий (контекста). Понятие контекста подразумевает понятие нормы, имплицитной или эксплицитной в данном контексте. И наоборот: если есть норма, то есть и ее применения в контексте. Теория, как уже сказано выше, и играет роль нормы (правила), укорененной в реальности. Такая норма есть правило в смысле позднего Витгенштейна. Поэтому мы говорим о ней как о витгенштейновском правиле [1; 2; 5—6].

Проблема применения нормы/правила в контексте — витгенштейновская проблема следования правилу. Структура этой проблемы и есть структура контекстуального реализма. Ее инстанциициями являются проблема измерения в квантовой механике, трудная проблема в философии сознания, установленная Гедделем проблема неполноты математики и другие, между которыми имеется, таким образом, семейное сходство.

Провал между правилом (нормой) и его применением в рамках «формы жизни» и в контексте — «языковой игрой» — логический, а не субстанциальный. Это провал между категориями идеального, к которой относятся нормы, правила, концепты и реального, к которой относятся применения норм, правил, концептов¹. Он изначально закрыт в рамках корректного применения витгенштейновского, то есть в рамках аутентичной (устоявшейся или имеющей обоснование постфактум) языковой игры [2—3; 5].

Наша интерпретация объясняет ЭПР-парадокс без привлечения гипотезы о нелокальности квантовой механики. Причина квантовых корреляций — запутанная волновая функция. Коррелирующие квантовые события не автономны, а определены в контексте их наблюдения. Независимо от средств их идентификации нет никаких событий. Редукция волновой функции в «процессе измерения» не реальный физический процесс, требующий своего объяснения, а переход в контекст измерения конкретного значения физи-

ной, либо ложной (а, строго говоря, бессмысленной) теорией. В то же время в области своей применимости последнюю следует рассматривать как истинную, причем как в эпистемическом (эмпирическом) смысле, так и логическом.

¹ Различие между категориями идеального и реального, которое метафизика игнорирует, лежит в основе реалистического подхода Ж. Бенау [7—9].

ческой величины. Соответственно, измерение — не физическое взаимодействие, приводящее к изменению состояния системы, а идентификация контекстуальной физической реальности. То есть в известном смысле при измерении в контексте идентифицируется именно тот срез реальности, где имеет место (квантовая) корреляция. Как элементы реальности коррелирующие события не возникают; они есть. Возникает лишь их идентификация.

Наша интерпретация позволяет контекстуализировать (и тем самым демистифицировать) интерпретацию Эверетта, вводящую в рассмотрение все возможные контексты. Это значит, что если интерпретацию Эверетта понимать в смысле чисто теоретическом, — в смысле введения правила для измерения квантовой реальности, — интерпретация допустима. Субстанциализация правила, однако, приводит к метафизической многомировой интерпретации, которая проблематична [4]. Кит Файн, возможно, сказал бы, что в этом случае реальность фрагментирована [15]. В рамках метафизического представления фрагментация выглядит как множественность не взаимодействующих («параллельных») миров. Но, на наш взгляд, правильнее говорить, что реальность контекстуальна.

Проблема измерения, или проблема применения квантовой теории к реальности, возникает в результате смешения категорий идеального, к которой относится теория, и реального, к которой относится ее применение. Она устраняется логически. Проблема, как уже было сказано выше, — инстанция витгенштейновской проблемы следования правилу. Роль витгенштейновского правила (нормы), «измеряющего» физическую реальность в рамках языковой игры его применения, играет квантовая теория.

2. О контекстуальной «демократизация» копенгагенской интерпретации

Копенгагенская интерпретация квантовой механики сформулирована на языке, содержащим ссылку на наблюдателя: квантовое событие не просто имеет место; оно имеет место для «наблюдателя», роль которого играет макроскопическая система. Предполагается, таким образом, существование привилегированной системы: классического (макроскопического) наблюдателя, не подчиняющегося квантовым законам.

На наш взгляд, здесь есть значительная доля истины: наблюдатель (если это действительно наблюдатель) и наблюдаемое (если это действительно наблюдаемое) относятся к разным категориям. При этом статусы «наблюдатель» и «наблюдаемая система» приписываются в контексте.

Уже для Бора эпистемическая (но не онтологическая) граница между наблюдаемой системой и наблюдателем зависит от контекста. На наш взгляд, однако, можно сделать более сильное утверждение: наблюдатель и наблюдаемая система могут менять свой статус. Наблюдатель может стать наблюдаемым. И наоборот. В этом смысле все физические системы равноправны, и не существует привилегированного наблюдателя. Но в то же время всегда существует указанное категориальное различие, о чем забывает Ровелли.

С Ровелли можно согласиться в том, что нет нужды вводить субъективные состояния сознания, так как любая физическая система может играть роль наблюдателя. Он призывает отказаться от этой исключительности и осознать, что любая физическая система может играть роль копенгагенского наблюдателя: «Реляционная квантовая механика — копенгагенская квантовая механика, сделанная более демократической, благодаря трактовке всех физических систем на равной ноге» [18].

Подобно Ровелли, мы возвращаемся к копенгагенской интерпретации и утверждаем, что она должна быть правильно понята, скорректирована. Более поздние интерпретации во многом оказались хуже, чем оригинальная интерпретация отцов-основателей квантовой физики (хотя, следует заметить, у них были разные взгляды и термин «копенгагенская интерпретация» характеризует положение дел лишь приближенно). При этом, в отличие от Ровелли, мы принимаем категориальное различие между идеальным наблюдателем (теорией как нормой, концептами) и реальной (наблюдаемой) системой (применением теории, реальным объектом). Это позволяет избавиться от метафизических проблем, с которыми сталкиваются различные интерпретации квантовой механики, включая реляционную и так называемый кьюбизм (QBism)¹.

¹ Согласно кьюбизму — разновидности квантового байесианизма, правило Борна и квантовая теория имеют нормативный, а не дескриптивный характер; они не описания объективной реальности, существующей независимо от субъекта и употребления теоретического языка [15—16]. В этом определенное сходство с нашим подходом, согласно которому квантовая теория — витгенштейновская норма (правило) [1—2]. Кьюбизм, однако, трактует квантовое измерение как взаимодействие субъекта с квантовой системой, позволяющее субъекту воздействовать на реальность. При этом измеряется лишь результат взаимодействия, а не независимая от субъекта реальность. Это скорее идеалистический, а не реалистический, подход.

3. О квантовых явлениях и наблюдателе

Предлагаемый нами возврат к копенгагенской интерпретации, скорректированной в рамках контекстуального реализма, можно сравнить с возвратом к логике явления.

Понятие явления (феномена) ввел Платон. И он открыл, что всякое явление имеет нормативную структуру: явление предполагает различие между видимостью и реальностью. Видимость может соответствовать реальности или нет. Другими словами, явление предполагает суждение в соответствии с нормой (правилами, концептами), которое делает «классический» субъект. Если суждение корректное, видимость соответствует реальности.

Аристотель развил понятие явления. Для него явление является кому-то, в некоторый момент времени, некоторым образом и при некоторых условиях.

Как показывает Ж. Бенуа, в истории философии понятие явления подверглось деформациям, усечениям и (в феноменологии XX в.) абсолютизации и натурализации. Например, для Канта, так же как и для Платона, явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем. Явление у Канта также имеет причину. Но эта причина — непознаваемая вещь в себе. Бенуа характеризует кантовское явление как «явление без рук». У Огюста Комта явление вообще не имеет причины. Это, употребляя выражение Ж. Бенуа, «явление-сирота». И так далее. (Подробнее см. [7].)

Правильное платоново-аристотелевское понимание понятия «явление» необходимо для правильного понимания понятия «квантовое явление». В рамках нашей витгенштейновской терминологии явление — регулируемая нормой/правилом «языковая игра», в рамках которой идентифицируется реальный объект [5]. Квантовое явление — идентификация квантового объекта в широком смысле (например, квантовой корреляции) при помощи квантовой теории, которую применяет классический субъект в классическом пространстве-времени. Приготовление экспериментальной ситуации является частью применения теории.

Согласно неокантианской точке зрения Нильса Бора, употребление классической терминологии в описании квантовых экспериментов и результатов наблюдений неустранимо, поскольку такое описание предполагает описание измеряющего устройства, включая его расположение в пространстве и функционирование во времени [12; 13, р. 39]. Наша неметафизическая реалистиче-

ская точка зрения не противоречит точке зрения Бора и превосходит ее. Боровское понятие квантового опыта, «эксперимента», в котором участвует наблюдатель, мы трактуем как квантовое явление, применение теории к реальности, языковую игру. При этом квантовый «наблюдатель» не субъективное сознание; он относится к логике явления [6].

4. Заключение

Квантовая теория и закон квантовой вероятности не описывают независимую от них автономную определенную реальность. Соответствие между ними можно сравнить с соответствием между правилом приготовления жаркого и приготовленным жарким (пример правил этого типа приводит Витгенштейн, чтобы указать на грамматическое различие между чисто инструментальными правилами типа правил игры в шахматы и, скажет так, реальными правилами, то есть правилами, укорененными в реальности (см. манускрипт 160 в [19])).

Таким образом, волновая функция не буквально отражает «внешнюю реальность», но и не толь-

ко предсказательный математический инструмент. Например, она может рассматриваться как причина квантовых корреляций, реальность которых контекстуальна.

Редукция волновой функции не реальный физический процесс. И не существует автономного квантового события, отличного от факта его представления. Неверно думать, что в результате измерения физической величины, независимо от формализма квантовой механики, что-то происходит, а затем мы выражаем это на языке теории. Независимо от средств идентификации ничего не происходит, не является. Таким образом, классический дуализм события и факта (описывающего событие) отвергается.

Для устранения метафизических и концептуальных проблем квантовой механики необходимо принять во внимание логическое различие, логический «провал» между правилом (теорией, эволюцией волновой функции) и его реальным применением. Квантовая проблема измерения и другие проблемы квантовой физики возникают в результате смешения категорий идеального и реального.

Список литературы

1. Прись, И. Е. О смысле принципа соответствия и единства физики / И. Е. Прись // *ANALYTICA*. — 2012. — № 6. — С. 18—35.
2. Прись, И. Е. Философия физики Вернера Гайзенберга и его понятие замкнутой теории в свете позднего Витгенштейна / И. Е. Прись // *Философская мысль*. — 2014. — № 8. — С. 25—71.
3. Прись, И. Е. Квантовая феноменология Хайдеггера / И. Е. Прись // *Философская мысль*. — 2014. — № 4. — С. 46—67.
4. Прись, И. Е. Витгенштейновская демистификация эвереттовской интерпретации квантовой механики / И. Е. Прись // *Философия науки*. — 2016. — Т. 68, № 1. — С. 54—85.
5. Прись, И. Е. Контекстуальный реализм в физике / И. Е. Прись // *Философские исследования*. — 2018. — Вып. 5. — С. 250—264.
6. Прись, И. Е. Природа и сознание / И. Е. Прись // *Вестник Челябинского государственного университета*. — 2018. — № 9 (419). — Р. 18—23.
7. Benoist, J. *Logique du phénomène* / J. Benoist. — Paris : Hermann, 2016.
8. Benoist, J. *L'adresse du réel* / J. Benoist. — Vrin, 2017.
9. *Réalismes anciens et nouveaux* / ed. J. Benoist. — Paris, Vrin, 2018.
10. Bitbol, M. *La Pratique des Possibles, une lecture pragmatiste et modale de la mécanique quantique* / M. Bitbol. — Paris : Hermann, 2015.
11. Bitbol, M. *Maintenant la finitude* / M. Bitbol. — Paris : Flammarion, 2019.
12. Bohr, N. Letter to E. Schrödinger dated 26 October 1935 / N. Bohr: *Collected Works*. Vol. 7. *Foundations of Quantum Physics II (1933—1958)* / ed. J. Kalckar. — Elsevier, Amsterdam, 1935. P. 511—512.
13. Bohr, N. Discussion with Einstein on epistemological problems in atomic physics / N. Bohr // *Atomic Physics and Human Knowledge*. — Dover, New York, 1949. P. 32—66.
14. *Tense and reality // Modality and tense: philosophical papers* / ed. K. Fine. — Oxford : Oxford University Press, 2005. — P. 261—320.
15. Fuchs, C. A. QBism: Quantum Theory as a Hero's Handbook / C. A. Fuchs, C. S. Blake. — URL: <https://arxiv.org/abs/1612.07308> (accessed: 12.08.2019).
16. Fuchs C. A. Notwithstanding Bohr, the Reasons for QBism / C. A. Fuchs. — URL: <https://arxiv.org/abs/1705.03483> (accessed: 12.08.2019).

17. Rovelli C. Relational quantum mechanics / C. Rovelli // International Journal of Theoretical Physics, 1996. — Vol. 35. — № 8. — P. 1637—1678.
18. Rovelli, C. Space is blue and birds fly through it / C. Rovelli // Philosophical Transactions of the Royal Society A. — 2018. — № 376.
19. Wittgenstein, L. Wittgensteins Nachlass / L. Wittgenstein. — Charlottesville : InteLex, 2003.

Сведения об авторе

Прусъ Игорь Евгеньевич — доктор философии (Франция), канд. физ.-мат. наук, старший научный сотрудник Института философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь. *frigpr@gmail.com*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 8 (430).
Philosophy Sciences. Iss. 53. Pp. 102—107.*

Carlo Rovelli's quantum mechanics and contextual realism

I.E. Pris'

*Institute of philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus.
rigpr@gmail.com*

We suggest a contextual realist interpretation of relational quantum mechanics of Carlo Rovelli. The principal point is a correct understanding of the concept of reality and taking into account the categorical distinction between the ideal and the real. Within our interpretation, consciousness of the observer does not play any metaphysical role. The proposed approach can also be understood as a return to the Copenhagen interpretation of quantum mechanics, corrected within the framework of contextual realism. The contextual realism allows one to get rid of the metaphysical problems encountered by various interpretations of quantum mechanics, including the relational one.

Keywords: *relational quantum mechanics, contextual realism, Wittgensteinian rule, quantum correlation, quantum measurement problem.*

References

1. Pris' I.E. O smysle printsipov sootvetstviya i edinstva fiziki [On the meaning of the correspondence principle and the principle of physics unity]. *ANALYTICA*, 2012, no. 6, pp. 18—35. (In Russ.).
2. Pris' I.E. Filosofia fiziki Vernera Gaizenberga i ego ponyatie zamknutoy teorii v svete pozdnego Vitgenstayna [Werner Heisenberg's philosophy of physics and his concept of a closed theory in the light of the late Wittgenstein]. *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought], 2014, no. 8, pp. 25—71. (In Russ.).
3. Pris' I. E. Kvantovaya fenomenologia Chaidegera [Heidegger's quantum phenomenology]. *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought], 2014, no. 4, pp. 46—67. (In Russ.).
4. Pris' I. E. Vitgenstainovskaya demistifikazia everetovskoi interpretazii kvantovoi mehaniki [Wittgensteinian demystification of the Everett interpretation of quantum mechanics]. *Filosofia nauki* [Philosophy of science], 2016, vol. 68., no. 1, pp. 54—85. (In Russ.).
5. Pris' I. E. Kontekstualny realism v fizike [Contextual realism in physics]. *Filosofskie issledovania* [Philosophical investigations], 2018, iss. 5, iss. 250—264. (In Russ.).
6. Pris' I. E. Priroda i soznanie [Nature and consciousness]. *Vestnik chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2018, no. 9 (419), pp. 18—23.
7. Benoist J. *Logique du phénomène*. Paris, Hermann Publ., 2016. (In France).
8. Benoist J. *L'adresse du reel*. — Vrin, 2017. (In France).
9. *Réalismes anciens et nouveaux*. — Paris, Vrin, 2018. (In France).
10. Bitbol M. *La Pratique des Possibles, une lecture pragmatiste et modale de la mécanique quantique*. Paris: Hermann, 2015. (In France).
11. Bitbol M. *Maintenant la finitude*. Paris, Flammarion Publ., 2019. (In France).
12. Bohr N. Letter to E. Schrödinger dated 26 October 1935. *Collected Works. Vol. 7. Foundations of Quantum Physics II (1933—1958)*. Elsevier, Amsterdam, 1935. Pp. 511—512. (In Germ.).
13. Bohr N. Discussion with Einstein on epistemological problems in atomic physics. *Atomic Physics and Human Knowledge*. Dover, New York, 1949. Pp. 32—66. (In Germ.).

14. Tense and reality. *Modality and tense: philosophical papers*. Oxford, Oxford University Press Publ., 2005. Pp. 261—320.
15. Fuchs C.A., Blake C.S. *QBism: Quantum Theory as a Hero's Handbook*. Available at: <https://arxiv.org/abs/1612.07308>, accessed 12.08.2019.
16. Fuchs C.A. *Notwithstanding Bohr, the Reasons for QBism*. Available at: <https://arxiv.org/abs/1705.03483>, accessed 12.08.2019.
17. Rovelli C. Relational quantum mechanics. *International Journal of Theoretical Physics*, 1996, vol. 35, no. 8, pp. 1637—1678.
18. Rovelli C. Space is blue and birds fly through it. *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 2018, no. 376.
19. Wittgenstein L. *Wittgensteins Nachlass*. Charlottesville, InteLex Publ., 2003.