

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 130.2

И. А. КРЕБЕЛЬ
М. С. ГЛАТКО

Омский государственный
университет
им. Ф. М. Достоевского

ФЕНОМЕН «РУССКОГО ЛОГОСА»: ОТ СПЕКУЛЯТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ МИРА К ЭСТЕТИКЕ ЖИВОГО ЯЗЫКА

Предпосылки рационального содержатся в стихийной энергии живой речи, равно как и стиль рациональности задается Логосом самого языка, языком как Логосом, при этом следует ограничить сферу интереса философии от сферы интереса лингвистики и остановиться на том, что природа мышления обнаруживается не столько из инструментальной морфологии, сколько из тех импульсов, которые не поддаются экспликации словарем научных понятий и терминов, а в формах своего жизнепроявления отказывают этому словарю в компетентности и адекватности.

Ключевые слова: Логос, семиозис, эстетика живого языка.

Исследование выполнено в рамках гранта Министерства образования и науки РФ, программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России на 2009–2013 годы». Соглашение 14.132.21.1038 от 10.09.2012.

Прежде чем приступить к расследованию позиций, обналичивающих то, что русская культура выламывается из спекулятивной рациональной традиции (*ratio-speculum*), сопротивляется артикуляции своих тем и проблем структурами спекулятивно размеренной рациональности, необходимо выявить формозадающие основания отечественного мышления, т.е. те лингвистические формы, посредством которых мысль нашла разрешение, а мышление состоялась и которые, в свою очередь, обналичивают внутренние (латентные) линии Логоса, контролиру-

ющие (пере)распределение смысловых потоков. В конечном счете — это формы и порядок русского языка, удерживаемый резервом энергий, расплавленных в топосе живой разговорной речи.

Режим эстетически размеренной рациональности (*ratio-aesthetica*) позволяет признать то, что разум — это локальный феномен, и потому он требует особого внимания и не может быть уравнен с одним готовым стандартом, не может быть подведен под общую схему (со времени Декарта — европейскую как «общечеловеческую»). В отношении к Логосу европей-

ской мысли (к телу европейской культуры), контуры которого определяемы природой аналитических языков Европы, тяготеющих к порядку членения, дробности, *аналитики*, русский Логос есть *Логос несдержанный*, требующий особого слова, пустого и, одновременно, избыточного, пространственного и семантического простора, а также — *auctor'a* (деятеля и его жеста, искренность которого принимается авторитетной, становится значимой в условиях формирования мыслительного ландшафта родной культуры).

Если взять за точку отсчета то, что предпосылки рационального содержатся в стихийной энергии живой речи, равно как и стиль рациональности задается Логосом самого языка, языком как Логосом, то следует ограничить сферу интереса философии от сферы интереса лингвистики и остановиться на том, что природа мышления обнаруживается не столько из инструментальной морфологии (той парадигмы, которая спроецирована на живое тело языка анатомическими расследованиями лингвистики), сколько из тех импульсов, которые не поддаются экспликации словарем научных понятий и терминов, а в формах своего жизнепроявления (в языке «философии оснований», «философии предела», в поэзии) отказывают этому словарю в компетентности и адекватности. Так заданный контекст позволяет внести уточнение в концепцию функционирования культурного знака, разработанную Ч. Моррисом. Согласно Моррису, «процесс, в котором нечто функционирует как знак», получает именование семиозиса [1, с. 47], притом самая функциональность задействует различные модусы бытия, в том числе и те, которые сопротивляются однозначной артикуляции, но в полноте своей раскрываются в деятельностном сопровождении. Так, если знак ситуативен, привязан к собственной функциональности и к деятельностному контексту, то он с необходимостью вбирает в себя конкретный образ действия и жизненный колорит конкретной среды, т.е. контуры его семантического поля определяется национально-этническим основанием. Следовательно, национальная культура мыслима из собственных бытийственных оснований, т.е. из опыта мысли онтологических рамок собственного семиозиса — из опыта мысли ландшафтных линий национального языка.

Стихийная энергия живой русской речи *мыслится* посредством привлечения таких концептов (выводимых из выразительных фигур), как «женская логика» (В. Розановым, В. И. Ивановым), «иероглифика письма» (В. Хлебниковым, А. Ремизовым), «хаос русского слова» (П. Чаадаевым, Ю. Мамлеевым), «языковая мантра» (А. Дугиным), «язык-бездна» (у В. Бибихина), «рефлексивная прозрачность древнего Логоса» (Ю. Мамлеевым), «аура» (А. Белым), «магия языка» (О. Мандельштамом, П. Флоренским). Обращение к таким выразительным фигурам вызвано, несомненно, как желанием понять собственную культурную среду, так и из противостояния европейской традиции, устанавливающей рефлексивный канон для языка мысли и для способов философствования. Но в то же время эти концепты/фигуры отсылают к истоку распознавания как самого языка, так способов реагирования человека на вызовы пространства, на архитектуру *среды мысли*, пребывающей в статусе *наделенной вниманием* жизненной среды, т.е. на целостную органику космоса.

Здесь можно сослаться на замечание В. Бибихина, настаивающего на принятии языка как места, в котором присутствует стихия жизни и из которого эта стихия восстанавливается, *как места мысли*, вбира-

ющего в свой потенциал «седую древность мира»: «Речь развертывается во времени как жизнь. Через дыхание, ритм, тон язык не символически иносказательно, а непосредственно втянут, начиная уже со своей языковой стихии, в природу человечества, сросся и ушел корнями в человеческий мир и через него в целый мир» [2, с. 97]. Посредством экспликации лингвистических фигур и структур речи работа, нацеленная на прояснение однородности (однопородности) языка и места, языкового ландшафта и эмоциональной зависимости человека от пространственного ландшафта, языка и ритма сердца, ритма дыхания, восстанавливает архаическую органику мысли, и, одновременно, органику языка, «скрытую морфологию», сохраняющую резерв энергичности, стихийности (по Л. Витгенштейну, — *логическое* самого языка, не поддающееся предикативной определенности, не уместяющееся в линейной сигнификации).

Язык как место (топос) мысли удерживает грань между лингвистикой и философией, и, одновременно, сам распознается территорией грани, предела, «края мира» как «края света». Горизонты лингвистики, стоящей у истока глоссария, уложенного в традицию научного знания и впоследствии утвержденного ею, лингвистики, свободной от «общих мест» в формировании пропозиции, и философии, проблематизирующей собственные основания (которые распознаются, в том числе, и лингвистическими основаниями) сходятся в едином топосе — в топосе мысли, на территории предела (или языка, освобожденного от нужд конвенции). В качестве примера может быть приведена и «Анаграмма» Ф. де Соссюра, отставленная в сформированном проблемном поле лингвистики-науки как неуместная, невостребованная, здесь же может быть указана зависимость логического строя мышления от грамматики языка, обнаруженная Э. Бенвенистом [3, с. 110–114], также может быть приведено и осознание Э. Сепиром ресурса символического, доведенное лингвистической наукой до уровня усредненного формата восприятия конкретных лингвистических форм и процессов (фонетических), а также и самого языка в целом.

Руководствуясь работами Сепира, когнитивная лингвистика постулирует: «языковое сознание формируется морфологическим строем языка». В так выстроенном высказывании налицо приоритет морфологии как сформировавшейся системы над объектом формирования, над тем, что впоследствии складывается как «языковое сознание». В работах Сепира, напротив, такие приоритеты еще не расставлены. Более того, через *символическое* им указывается момент единения языка, социального порядка, мирочувствования конкретного языкового носителя, а также специфики географии, оставившей отпечатки на контурах языкового тела в форме фонетических, лексических диалектов. *Символ* исконно не есть знак [4, с. 260], но есть способ единения, и только из внимания к такому единению, к языку как возможности проникновения к латентной логике социального Сепиром постулируется: «для решения наиболее фундаментальных проблем человеческой культуры знание языковых механизмов и понимание процесса исторического развития языка, несомненно, становятся более важными, чем более изолированными становятся наши исследования в области социального поведения человека. Именно поэтому мы можем считать язык символическим руководством к пониманию культуры» [4, с. 262]. Согласно логике Сепира, язык, как живой организм, формирует тело мысли (менталь-

ность) конкретного индивида, т.е. как жизненный орган реальности, целого, в котором человек *присутствует* и без которого теряется. Такая логика не предполагает деление на субъект и объект, напротив, предполагает *участие* и *внимание*.

В то же время при следовании этой логике и возникает вопрос, и открывается перспектива ответа: если морфологический порядок формирует языковое сознание, то чем и каким образом формируем сам морфологический порядок? — Ответ возможен из логики самого Э. Сепира: морфологический порядок прорастает из способа жизни конкретного языкового носителя (этноса, народа, нации) в конкретных природно-территориальных условиях, а также из тех интуиций, которыми конкретный носитель сообщает реальности смысл, вовлекая в эту реальность предчувствие ее изнанки, *иного* (сна, смерти) и устанавливая способ коммуникации с иным для удержания симметрии между порядком и хаосом. Территория *такой* и *так* выстроенной коммуникации (или обмена) обретаема из территории «чистого языка», «пустого знака», взятого вне конвенций, не определенного, потому избыточного. И качество, мера избыточности сообщается языку контурами его же тела — грамматическими структурами, их взаимовлиянием, и

взаимозависимостью, уже не контролируемые «здравым смыслом», но генерирующими самую *возможность смысла*.

Библиографический список

1. Моррис, Ч. У. Основания теории знаков / Ч. У. Моррис // Семиотика : Антология. — М.— Екатеринбург, 2001. — 702 с.
2. Библихин, В. Язык философии / В. Библихин. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — 416 с.
3. Бенвенист, Э. Категории мысли и категории языка / Э. Бенвенист // Общая лингвистика. — М., 1974 — 448 с.
4. Сепир, Э. Избранные труды по языкознанию и культуре / Э. Сепир. — М., 1993. — 656 с.

КРЕБЕЛЬ Ирина Алексеевна, доктор философских наук, доцент (Россия), профессор кафедры филологии.

Адрес для переписки: krebbe@rambler.ru

ГЛАТКО Михаил Сергеевич, аспирант кафедры филологии.

Адрес для переписки: glatko@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 08.10.2013 г.

© И. А. Кребель, М. С. Глатко

УДК 130.2

Л. К. НЕФЁДОВА

Омский государственный педагогический университет

СПЕЦИФИКА ГРАНИЧНОСТИ В РЕПРЕЗЕНТАЦИИ КУЛЬТУРНОГО КОНФЛИКТА XVII ВЕКА В ЖАНРЕ ДРАМЫ

Феномен граничности представлен в европейской драме XVII века в типе человека, механистической картине мира, процессах секуляризации мышления, в процессах формирования художественного стиля, в индивидуальном духовном опыте. Граничность способствует ограничиванию явлений, отграничению одного от другого. Граничность рассмотрена на примере творчества В. Шекспира, его младших современников, французского классицистического театра, испанской драмы.

Ключевые слова: граничность, ограничивание, антиномия, конфликт, картина мира, драма, трагедия, комедия, стиль.

Феномен граничности чрезвычайно важен для понимания онтологии культурного конфликта XVII века: граничность способствует ограничиванию, очерчиванию явлений, сохраняя их определённую. Понятие граничности чрезвычайно значимо для понимания культурного конфликта XVII века, так как его особенность проявляется, прежде всего, в его граничной природе. Место его в хронологии культуры — граница между Средневековьем, включающим Ренессанс, переживающий к началу XVII века кризис, и началом Нового времени. Выражением рубежа, граничности начала XVII века является второй период творчества В. Шекспира с 1600 — 1608 годы, время создания им трагедий «Гамлет», «Король Лир», «Макбет», «Отелло». Это по своей сути уже не ренессансное, а нововременное искусство, вплотную осмыслившее бытийные проблемы с позиций Нового времени, когда, говоря языком В. Шекспира, «порва-

лась дней связующая нить» и «мир выломился из суставов», став, «словно невыполотый сад». Эта шекспировская метафора определяет начало века революций, Реформации, ужесточения законов, уничтожения целых сословий («овцы съели людей»). Идеал человека-титана уступает место рационалистическому взгляду на человека Б. Паскаля, как на «мыслящий тростник». Это время — точка бифуркации в развитии культуры, когда напряжение противоречий достигает предела и система выходит из равновесия. Кризис — явление системное. Он затрагивает социальный уклад, политику, экономику, сферу идеологии, искусство, науку, религию, обнажая внутренние и внешние границы в их развитии. Для границы характерно обострение противоречий, их взаимопроникновение, составительность. Граница XVII века продвигается в глубь его последующих десятилетий, по сути — это фронт, движущаяся граница, аналог

фронтира в освоении европейскими колонистами Нового Света. Примером тому являются процессы развития английской драмы [1]. На смену В. Шекспиру приходят его младшие современники: С. Тёрнер, Т. Миддлтон, Д. Форд, Д. Уэбстер, Б. Джонсон. Младшие современники вольно или невольно усвоили новаторство гения, в то же время они продолжают развивать форму и содержание драмы, а следовательно, и способы раскрытия культурного конфликта своей эпохи. Таким образом, философская глубина шекспировской драмы начала XVII века, охватывающей пространство и время в их универсальном содержании, граничит с классицистическим кодексом, усекающим универсальность пространства и времени до эстетики трёх единств у С. Тёрнера. Ренессансный реализм комедий Шекспира — граничит с элементами барокко в комедиях Т. Миддлтона и Б. Джонсона. Широта охвата личностных качеств персонажа граничит с приёмом *humor* Б. Джонсона [1].

Граничность XVII века объективирована не только в английской, но во французской и испанской драматургии. Так, Мольер граничен Корнелию и Расину. Испанская драма XVII века дала миру двух граничных авторов. Один из них — Феликс Лопе де Вега, продолживший в стиле ренессансного реализма осмысление ряда явленных в повседневности конфликтов: социально-психологических, конфликтов характеров, намерений, поступков. Второй — Педро Кальдерон, раскрывший в стиле спиритуалистического барокко смысл не столь явленного для своего времени экзистенциального конфликта. Граничны предметы изображения этих драматургов. «Жизнь есть сон» П. Кальдерона — предмет изображения мистико-религиозное чувство жизни. «Фуэнте Овехуна» (Овечий источник) Ф. Лопе де Вега — предмет изображения сама жизнь в её повседневном выражении.

Граничность объективирована в искусстве XVII века в сосуществовании различных стилей, жанровых форм; в философии — в сосуществовании сенсуализма и рационализма; в науке — в формировании её эмпирического и теоретического уровней. Культура XVII века актуализировала граничность не только между одним и другим, но и внутри одного явления: в методе познания, в стиле, в индивидуальном творчестве. Так, Шекспир граничен не только Тёрнеру, своему младшему современнику, но и самому себе. Что, как не ограничение себя, — возвращение Шекспира в Стредфорд-на-Эйвоне и прекращение публикаций в 1612 г.

Понятие граничности позволяет по-новому увидеть в культурном конфликте XVII века роль смены картины мира в сознании субъекта, что, прежде всего, проявляется в пессимизме разумного знания того, что человек, по выражению Б. Паскаля — «мыслящий тростник». Речь однако не столько о трогательной хрупкости человека, сколько о его моральном несовершенстве: ничтожестве, непостоянстве, склонности к тирании, неспособности быть счастливым [2]. Формируется научное, математическое мышление, меняющее видение мира внутренне, разрывающее все прежде установленные сцепления. Особую роль здесь сыграл Г. Галилей (1564 — 1642), чья сознательная творческая жизнь откровенно гранична, принадлежа двум различным культурным эпохам — Средневековью и Новому времени. Галилей считал, что Бог вложил в мир строгую математическую необходимость, а материя имеет определённые характеристики, которые можно измерить и установить между ними математическую зависимость. Позиция Галилея соотносится с философскими представлениями

о мире Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лейбница, с научными представлениями И. Ньютона. Так, в XVII веке оформилось представление о механистической картине мира, что нашло отражение и в искусстве, в частности, представлено в драматическом конфликте, как он сконструирован в классицистической трагедии, где конфликтные оппозиции математически определены. Герои поступают как должно во имя нравственной нормы, связанной с долгом, социальным идеалом. Альтернативы выбору нет, трагедия знает только должное и не должное. Не должным образом поступают или отрицательные персонажи, или те, кто не понимает значимости долга. В любом случае, им нет оправдания. Положительный трагический герой оправдан в трагедии, какие бы злодеяния он ни совершил. Такова, например, ситуация в «Горации» П. Корнелия. Герой убивает в поединке, разрешающем судьбы Рима и Альбы, трёх братьев Куриациев, а затем свою сестру, оплакивавшую смерть одного из Куриациев, который был её женихом. Свиного юношу оправдали, посчитав, что девушка с её несвоевременной любовью была наказана заслуженно.

Трагедия утверждает торжество долга, связанного исключительно с государственным интересом и единственно приемлемого. Семейные связи уступают место долгу перед государством. Государство значимее семьи. Долг значимее чувства. Происходит смена гуманистического идеала эпохи Возрождения прагматическим идеалом Нового времени. Картина мира — сада сменяется картиной мира — механизмом. Эти картины определены граничны друг другу.

Декартовско-ньютоновский механицизм представлен в драматическом конфликте у Мольера. Например, как тотальность обмана в «Тартюфе». Вопреки здравому смыслу, норме, семейным связям и чувствам мир в «Тартюфе» определяется силой лицемерия, ханжества, лжи. Механика жизни строится именно на этой силе, которая представляет собой силу тяготения. Столь же механистично стремление к дворянскому образу жизни у Журдена в «Мещанине во дворянстве». Дон Жуан с механической точностью одерживает победы над женскими сердцами. У Ж. Расина Федра неуклонно механистически увлекается к гибели. Слово включается и действует шаблон, который определяет исход ситуации. В трагедии действует уже не античный Рок, но механистический симбиоз природы человека и его жизненного выбора. В комедии также представлен не античный живой диалог, агон — поиск истины, которая может оказаться весьма неожиданной, но схема механистических действий, ведущих к желаемому результату. Обилие диалогов часто носит орнаментальный, а не смысловой характер. Такова репрезентация ньютоновской картины мира в драматическом конфликте в драме XVII века.

Смена картины мира связана с секуляризацией мышления. Секуляризация — обмирщение, таким образом, XVII век даёт мощный толчок формированию нового стиля мышления, свободного и бесстрашного, ещё не пришедшего к своим критическим пределам. Это находит отражение, прежде всего, у Мольера в «Тартюфе», обличающем феодально-католическую реакцию, тайный надзор, кабалу святош. Хотя в целом речь идёт не об атеизме или религиозном вольнодумстве, а об обретении мышлением светского характера, что отграничивает его от принимаемых на веру догматов [3].

История европейской мысли даёт наглядное представление о граничных процессах в ситуациях напря-

жённому индивидуально самостоятельному выбору, пережитых Г. Наваррским, Г. Галилеем, Б. Спинозой, Д. Донном, Р. Декартом. Так, Генрих IV, воспитанный в протестантизме, принял католичество, чтобы возглавить Францию — одну из мощных католических монархий. Галилей вполне мог приватно продолжать свои научные исследования, о чём был предупреждён ещё в 1616 году, однако именитый и уважаемый учёный оказался стойким защитником своих взглядов, и долгая политическая, а не научная полемика заканчивается не в пользу Галилея. Ему пришлось в 1633 году пройти через публичное отречение. Спиноза, развивая своё учение об Абсолюте, выходил за границы ортодоксального иудаизма, за что и был предан анафеме. Джон Донн — концептуалист, ищущий основы бытия, о чём говорят уже названия его произведений: «Анатомия мира», «Путь души». Если говорить о Декарте, то здесь показательны жизненные события и их топология: дворянское происхождение, ученик иезуитов, вольнонаёмный в протестантском войске, обучение в военном училище. Жизнь в Германии, Австрии. Нидерланды как выбор постоянного места жительства. За всеми этими фактами усматривается напряжённый духовный поиск.

Маркеры-метафоры этого выбора остались в культуре до сего дня: «А всё-таки она вертится!», «Мысль, следовательно, существующая», «Анатомия мира», «По ком звучит колокол?», «В желании выражается сущность человека».

В XVII веке мыслители, писатели, художники, осознают дисгармонию, диссонансы, антиномии не просто как результат естественного плюрализма идей, свойственного всем векам, но как понимание того, что антиномии вытекают из самой природы вещей. Вещь, явление — антиномичны по своей природе. То есть граница как соединение одного и другого свойственна всем вещам. Данное положение находит выражение и в драме, что весьма отличает её от исторически предшествующих форм. В античной трагедии, например, в «Антигоне» Софокла трагический выбор между божественным и человеческим законом связан с человеческой и социальной силой и слабостью антагонистов, в результате чего победа божественного закона выражается в цепи безусловных трагических последствий, что вызывает определённые, свойственные человеку сомнения в правильности выбора. В ренессансной трагедии герой совершает выбор после достаточно длительной и основательной рефлексии. В трагедии XVII века, например, в «Горации» П. Корнеля, выбор героя не вызывает никаких сомнений, а трагические последствия этого выбора — результат недостаточной ориентации остальных участников на идеал. Итак, античная трагедия вызывает сомнения, раздумья в правильности уже осуществлённого выбора, ренессансная трагедия осмысляет момент выбора, давая представление о внутреннем времени. Всё это ведёт к сомнениям в правильности представлений о мире и об организации самого мира. Классицистическая трагедия XVII века требует осознания рационалистической правильности выбора и смиренного принятия его последствий, обусловленных антиномичностью явлений. Антигоне, следующей божественному долгу любви, нет места героини в классицистической трагедии: она попадает в ряд второстепенных персонажей — сестёр и жён, неразумно оплакивающих братьев и мужей, нарушивших государственный долг. Мир устроен как механизм и это следует принять как данность. Механизм механистического мира, однако, вызывает страстное желание познать её. Отсюда проблема ме-

тогда познания и вера в дедуктивное и индуктивное познание сущности. Метод как путь познания связан со способом познания. Отсюда XVII век в искусствознании часто определяют как граничный век.

Понятие стиля в истоковой форме определяется как палочка для письма — символически прагматическая вещь, инструмент для письма. Письмо — способ фиксации знания. Таким образом, стиль — это способ деятельности, изображения, конструирования, создания, выражения. Стиль — система приёмов, средств деятельности. Стиль — категория, прежде всего, гносеологическая. Он связан с направлением и методом познания и проявляется во всех сферах культуры. Стиль может быть как индивидуальным, так и общим. Культурное единство и многоплановость XVII века во многом определяются поисками в области стиля и стремлением найти доминантный стиль в стилевом многообразии. Граничность XVII века позднему средневековью и Возрождению, с одной стороны, и веку Просвещения с другой связана со стилем, позволившем прийти к новому конструированию человеческой деятельности. Именно стиль XVII века явился границей, рубежом, разделившим Новое время и Средние века. Принято считать, что основным стилем эпохи являлся классицизм, который нашёл своё наиболее полное выражение в искусстве: архитектуре, литературе, музыке, живописи. Однако XVII век наследовал ренессансный реализм и дал возможность развития таких стилей, как барокко и маньеризм.

Стили находятся во взаимодействии: взаимовлиянии, конфликте, соперничестве. Классицизм, барокко и маньеризм в качестве собственно новых стилей имеют своё основание в ренессансном реализме, вместилищем в себя, казалось бы, несовместимые мировоззренческие установки: титанизм античного язычества и христианскую гармонию, конкретику верности детали и символическое абстрагирование, восхищение человеком как венцом творения и раскрытие его порочной природы. Эти установки явились фундаментом для стилей XVII века, который часто называют в культуре веком барокко.

Барокко внутренне очень противоречивый стиль, сочетающий в себе чувственность и спиритуализм, гедонизм и аскетизм, натуралистичность и отвлечённую символику, простоту и утончённую усложнённость. Барокко апеллирует к психике, так как может передать состояния экзальтации, аффектации, фанфаронства, изысканности, демонизма, напыщенности и детской наивности и непосредственности. Для барокко характерна избыточность во всём. Например, в подвижности формы, что свойственно даже статичным видам искусства: архитектуре, живописи, интерьеру, декору. Так, здания в стиле барокко узнаваемы по волнообразному движению фасада, анфиладам, буйству растительного орнамента, не уступающего в витальной силе реальной растительности. И подходы к зданию, и фасады, и интерьеры — всё актуализирует движение, приглашает двигаться, скользить по паркетам в танце, играть в прятки в саду, шалить с фонтанами.

Живописность барокко пронизывает, казалось бы, не свойственные ей формы, например, музыку, которая апеллирует не просто к слуховым абстракциям, но к программному видению времён года, слушанию пения птиц, журчания ручья, завываний ветра. Музыка барокко доступна передача событий, действий, поступков, словно бы в пластически зримой форме.

Барокко отличается декоративностью, орнаментальностью, которые из изобразительного искусства проникают в музыку и поэзию. Такие характеристики барокко как театральность, фееричность, гротеск, эмблематизм, аллегоризм способствовали развитию культуры Нового времени во всех её сферах: искусстве, философии, политике, религии и даже науке. В духе барокко метафора Ф. Бэкона об идолах-заблуждениях. Этот же дух барокко чувствуется и в соотношении Абсолюта и модусов у Спинозы. Барокко шлифует осмысление детали, которая становится не просто значимой, но самодоволеющей; расширяет диапазон антитезы, не боится вычурных сравнений. Всё это позволяет формироваться барокко как рациональному стилю философского осмысления действительности, построенного на силлогизмах, принципах остроумия, риторичности, концептуализма, оперирующего готовыми формулами. Следование этим принципам, в свою очередь, позволило сохранять культурную традицию и следовать по пути энциклопедического накопления знаний.

«Неукротимое сердце барокко» [4] бьётся в комедиях Лопе де Вега. В «Учителе танцев» основная перипетия связана с любовью юноши к девушке из богатого дома. Он представляется учителем танцев, чтобы завоевать ответное чувство девушки. Основную интригу осложняют взаимоотношения, возникающие между ещё одним искателем руки девушки и её сестрой, скучающей в браке с пожилым мужем. Сложное переплетение интриг выходит из-под контроля и приводит к не запланированным последствиям. При этом каждый персонаж твёрд и определён в своих чётко граничных позициях.

В комедии «Дурочка» представлено столкновение ума и глупости, образованности и невежества, наивности и искусственности. Скорее это и не столкновение, но сосуществование одного и другого. Глупость оттеняет ум. Кургуазное поведение оттеняет отсутствие такта. Прагматизм и стремление к выгоде оттеняют бескорыстность чувства любви. Здесь также вполне определены границы между умом и глупостью, любовью и расчётом, прагматизмом и искренним чувством. Барокко допускает сосуществование противоположных начал, даёт им право на развитие, трансформацию.

Маньеризм как ещё один стиль XVII века несёт печать переутонченности и является выражением власти автора, как над своей манерой, так и над исходным объектом изображения. Маньеризм, как и барокко, является объективацией аспектов ренессансного реализма, таких как титанизм автора, соперничающего с самим Творцом и чувствующего себя demiургом, создателем художественной вселенной. Мастерство, которого достигло Возрождение во всех сферах культуры, обрело стратегию своего сохранения и наследования именно в маньеризме. Маньеризм ставил автора выше школы и традиции. Так, в комедии Бена Джонсона «Чёрт выставлен ослом» автор превосходно оперирует драматическими формами: моралите, дидактической драмой, сати. Он владеет диалогическими и монологическими формами, мастерски сочетает пролог в Аду с земными сценами. Его персонажи принадлежат к различным социальным слоям и очень убедительны с психологических позиций. Здесь представлен срез английской культуры начала XVII века, включая элитарную интеллектуальную культуру, бытовую, художественную и экономическую.

Классицизм как стиль прочно занял позиции в культуре XVIII века, но формирование его происхо-

дило в XVII веке в ситуации граничности с барокко. Простота, ясность, закон правдоподобия, понятие нравственной нормы свойственны искусству французских драматургов: Ж. Расину, П. Корнелю, Ж.-Б. Мольеру. Отбор и упорядочивание образов, тем, мотивов, жанров — таковы характеристики классицизма. Эти принципы необходимы, чтобы хоть как-то упорядочить пышное, не знающее границ барокко. С помощью норм, законов, правил классицизм позволяет осмыслить мироустройство и смоделировать представление о его свободной целесообразности. Человек классицизма — не титан эпохи Возрождения, не утончённо противоречивый и изысканно беспечный человек барокко, но человек, знающий ограничения, правила, необходимость выбора, готовый принять результаты выбора; его отличает волевое противостояние трагизму существования.

Смена картины мира со средневековой и возрожденческой на ново временную и секуляризация мышления являются результатом выработки и утверждения нового стиля. Все четыре стиля, граничных друг другу, можно рассматривать как способ решения культурного конфликта эпохи. Ренессансный реализм заострял противоречия бытия. Барокко актуализировало антиномию, предлагая принять противоречия мира в их жемчужном блеске, осмысляя их рационалистически. Маньеризм позволял вступить в схватку с познаваемым миром (объектом) и победить его своим мастерством. Классицизм предлагал рациональное конструирование человеческого мира на жёстких условиях единства категорий места, времени, действия. Тем не менее именно классицизм становится основной визитной карточкой стиля двух культурных эпох — XVII и XVIII веков и рассматривается нами как доминантная институциональная форма осмысления культурного конфликта своей эпохи, что, на наш взгляд, связано с его внутренней граничностью. Так, становление классической европейской живописи, музыки, литературы, архитектуры XVIII века опирается на основы классицизма сформированного, в XVII веке. Классицизм выступает как фактор приведения многообразия, размытости границ, бурления и даже буйства, которые есть в реальной действительности, к определённости, ясности, норме.

Классицизм обладал мощной силой ограничивающей, он требовал подчинения правилу, норме, не допускал избыточности, предпочитая логику и лаконизм.

Классицизм внёс новое в способ осмысления конфликта по сравнению и со схоластической процедурой, и с ренессансным реализмом. Требования единства места, времени, действия, строгая моделировка характера, безальтернативность выбора позволили чётко обнажить структуру культурного конфликта, выявить его типологию и факторы конфликтного процесса. Классицизм актуализирует глобальные проблемы эпохи, позволяет увидеть правду жизни не в обывательском потреблении и комфорте, а в необходимости определиться с основными оппозициями социально-государственной жизни, с оппозицией чувства и долга, а точнее принципа удовольствия и принципа необходимости.

Логика разрешения конфликта в трагедии классицизме предельно рационалистична, и это подчас ведёт к разрушению таких значимых ценностей, как любовь, семья, родственные и дружеские связи и даже сама жизнь. Жизнь требует не однозначного безусловного выбора долга и пренебрежения чувством, но их примирения, согласования, баланса, что

доступно жанру классицистической комедии Мольера. Таким образом, и в сфере стиля XVII век представляет сочетание единства и многоплановости. Равно активное развитие комедийного и трагедийного начал осмысления культурного конфликта, с одной стороны, говорят о культурном единстве идеалов и проектов жизнеустройства, а с другой — указывают на их многоплановость и альтернативность.

Библиографический список

1. Младшие современники Шекспира / Под ред. А. А. Аникста. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. — 592 с.
2. Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. — 590 с.

3. Лабрюйер, Ж. де. Характеры или нравы нынешнего века / Ж. де Лабрюйер // О вольнодумцах. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. — 607с.

4. Якимович, А. Новое время. Искусство и культура XVII—XVIII веков / А. Якимович. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 440 с.

НЕФЁДОВА Людмила Константиновна, доктор философских наук, профессор кафедры философии. Адрес для переписки: konstans50@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 07.11.2013 г.

© А. К. Нефёдова

УДК 113

**Г. Н. СИДОРОВ
О. Б. ШУСТОВА**

Омский государственный педагогический университет

Омский государственный аграрный университет им. П. А. Столыпина

ЗАКОНЫ ПРИРОДЫ И НАУЧНЫЕ ОБЪЯСНЕНИЯ КАК ОБЪЕКТ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В статье представлен образец гносеологического анализа понятия «закон природы» и его взаимосвязь с объяснительной функцией. Проведен критический анализ различных интерпретаций понятия «закон природы», в частности наделение статусом закона причинных условий прошлого на основе умозрительных построений. Впервые показано, что неопределенность термина «закон природы» часто приводит к его некорректному использованию.

Ключевые слова: закон, закон природы, научное объяснение, ненаблюдаемая причина.

Научное объяснение невозможно, если в его основе не лежат объективные факты и законы. Поэтому в современной науке принято довольно широкое использование понятия научного закона. В одной из наших публикаций, посвященной проблеме критериев научности в области естествознания, мы анализировали понятия эмпирического и теоретического законов [1]. Эмпирические законы показывают, *что происходит*, а теоретические пытаются объяснить, *как это могло произойти*.

Однако в настоящее время ряд философов приходят к выводу о необходимости пересмотра сути этого понятия. В. И. Разумов и В. П. Сизиков полагают, что «ситуация указывает на высокую неопределённость в понимании закона, имеющую место в науках и философии, в результате чего фундаментальной науке предстоит либо отказаться от категории закона, либо перейти к формированию его новой парадигмы» [2, с. 213]. Поэтому мы полагаем, что возникает необходимость рассмотрения применения философской категории закона. Разберем эту категорию на примере законов природы.

Гносеологический анализ свидетельствует о том, что, отношение к понятию «законы природы» несколько раз менялось. В Средние века «законами природы» признавалось то, что изложено в Священном Писании, таким образом, «законы природы» бы-

ли сакральными. В Новое время, в эпоху классического рационализма, предпочтение, напротив, отдавалось объективным законам природы и считалось, что все явления окружающего мира можно объяснить рационально. Позитивизм XIX века считал главной задачей науки не открытие законов, а накопление фактов. Наука XX века поставила своей задачей открыть как можно больше законов природы и тем самым установить над ней окончательное господство.

В настоящее время широко распространено мнение, что все законы природы основаны на реальных наблюдениях и экспериментах. В эмпирических законах этот принцип соблюдается (законы механики, генетики). Эмпирические законы — особый вид отношений между состояниями или свойствами, для которых характерно временное или пространственное постоянство. Кроме того, ряд философских исследований приводит к выводу, что закон — это не только статичное, но и динамичное понятие: «Если реальный объект не взаимодействует с окружением, то он оказывается, в принципе, не наблюдаем, его всё равно что нет. Значит, естественный закон должен одновременно подразумевать какие-то переменные. Закон — это ... осмысленная, системная характеристика процесса» [2].

Не учитывая этой важной характеристики закона, невозможно понять разницу, к примеру, между

гипотезой Дарвина и физиологической теорией Павлова [3]. Эмпирически обоснованная теория Павлова действительно соответствует статусу научного закона. Гипотеза же Дарвина, не может рассматриваться в качестве эмпирического либо теоретического закона, поскольку якобы существующие «факты и артефакты в её пользу» не вписываются во взаимодействие и системности процесса здесь не наблюдается. Правда, ученые-эволюционисты пытаются придать процессный характер и системность Дарвиновской гипотезе, соединяя её с генетикой [4].

В среде ученых-естественников бытует мнение, что наука должна давать объяснения через законы природы. Так, М. Рьюз предлагает такой взгляд на науку, который приравнивает научные законы к объяснениям, и рассматривает «объяснения посредством законов природы» в качестве демаркационного критерия науки от ненауки [5].

Однако то, что часто объявляется «законом природы», чаще всего является ссылкой на причинные условия прошлого. И такие ссылки часто объясняют конкретные события лучше, чем природная закономерность. Например, законы не могут быть приравнены к объяснениям Дарвиновской эволюции или гипотезы Опарина, поскольку обе эти парадигмы основаны на подробной истории причин с использованием гипотетических событий прошлого. Таким образом, главную функцию объяснения различных природных явлений выполняют постулированные причинные события и модели прошлого, а вовсе не законы [6].

Известный философ науки Л. Лаудан считает: «Если бы наука в действительности обязана была давать объяснения через законы природы, то за её пределами оказались бы все фундаментальные законы физики, которые математически описывают, но не объясняют явления» [7].

У. Элстон считает, что приравнивать закон к объяснению или причине значит «совершать вопиющую категориальную ошибку» [8].

К. Льюис так охарактеризовал взгляд на законы природы: «Законы — это просто факты, известные нам из наблюдения, и ни смысла, ни лада в них нет. Мы знаем, что и природа действует так-то, но не знаем, почему она действует так, и не видим, почему бы ей не действовать иначе... Основные законы, в сущности, лишь утверждают, что то или иное событие — оно само, а не что-либо другое...» [9].

А. Н. Уайтхед также считает, что «Закон природы — это просто наблюдаемая устойчивость некоторого образца, по которому последовательно сменяются отношения объектов природы; закон является только описанием» [10].

Что касается теоретических законов, то, хотя они и претендуют на объяснения, даже с применением формальной системы, реально мало что объясняют, поскольку опираются на идеализированные объекты (закон Харди — Вайнберга). В некоторых случаях, как показывает пример популяризации биогенетического закона Мюллера — Геккеля или гипотезы Опарина, теоретики могут обойтись и без формализованной системы и опираться только на умозрительные построения, также являющиеся плодом идеализированного воображения.

Также существует мнение, что «высокоупорядоченные объективные законы, существующие во Вселенной, должны либо приниматься как бессмысленная и необъяснимая реальность (наука не может объяснить их даже в принципе), либо объясняться также как любое явление упорядоченности, — как следст-

вие разумного замысла» [11]. Таким образом, данная философская позиция постулирует Разумный Замысел как эмпирически ненаблюдаемый метафизический причинный фактор в объяснении происхождения законов природы.

Неопределенность в понимании понятия закона приводит к тому, что в области эволюционного направления в биологии широко используются «семантические доказательства» в виде искусственно придуманных терминов: «ароморфоз», «архаллакис», «анаболия», «горотелия», «тахителия» и другие [12]. Все вышеупомянутые термины — это теоретические постулаты, которые делают возможным определенную интерпретацию биологических данных. Они также позволяют комбинировать понятия, строить умозрительные конструкции в виде «сценариев», подгонять под имеющиеся факты и наделять их статусом «закона», который, якобы «объясняет» механизм того или иного природного явления. По меткому замечанию С. Гоулда, это «метод выведения истории из её результатов» [13].

Чаще же всего использование понятия «закон природы» вообще не предполагает попыток раскрытия механизма развития, а просто подменяется констатацией эмпирически наблюдаемых фактов: смену времен года, миграции птиц, особенности строения живых организмов и многое другое. Любой натуралистический процесс или явление — это уже априори «закон природы».

Таким образом, данное понятие становится универсальной формулировкой, попыткой объяснить любое природное явление и придать ему соответствующую интерпретацию в рамках методологического натурализма. В то время как вышеупомянутое постулирование Разумного Замысла сторонниками натурализма не принимается, как эмпирически необоснованное. И это несмотря на то, что словосочетания «закон природы» и «закон Разумного Замысла» с точки зрения гносеологии практически неотличимы друг от друга. Ведь оба выражения можно заменить некими другими, нейтральными, к примеру: «так задумано» или «таков порядок вещей» и тому подобными словосочетаниями. Вспомним великого Г. Гегеля и его знаменитую фразу: «Все действительно разумно, все разумное действительно». Этой фразой он поясняет, что совершенно необходимо предположить реальность некоего разума, намного более совершенного, чем человеческий, который и привел все материальное в состояние целесообразности и гармонии [14]. То есть если есть Закон, то должен быть и Законодатель.

Таким образом, неопределенность термина «закон природы» часто приводит к его некорректному использованию. Путаются или смешиваются понятия эмпирического и теоретического закона, не учитывается системная характеристика процесса. Наделяются статусом закона причинные условия прошлого, умозрительные построения и семантические изобретения в области некоторых научных направлений. Ученые часто используют вышеупомянутые приёмы, выдавая их за естественные законы природы, для того, чтобы повысить правдоподобность своих объяснений. Это приводит к тому, что понятие закона подвергается различным интерпретациям. Именно частые смены интерпретаций приводят к тому, что вместо закона получаем хаос деклараций [2, с. 219]. Отсюда следует вывод о необходимости дальнейшего гносеологического анализа понятия закона и его функций как исследовательских, так и мировоззренческих.

Библиографический список

1. Шустова, О. Б. О критериях научности в эмпирическом и теоретическом знании / О. Б. Шустова, Г. Н. Сидоров // Современные проблемы науки и образования. — 2013. — № 2 — С. 465 [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.science-education.ru/108-8881/> (дата обращения: 23.12.2013).
2. Разумов, В. И. К новой парадигме закона / В. И. Разумов, В. П. Сизиков // Вестник Омского университета. — 2012. — № 2. — С. 213–219.
3. Грушевицкая, Т. Г. Концепции современного естествознания / Т. Г. Грушевицкая, А. П. Садохин: учеб. пособие. — М.: Высшая школа, 1998. — 383 с.
4. Шустова, О. Б. Синтетическая теория эволюции как мифология XX в. / О. Б. Шустова, Г. Н. Сидоров // Вестник Омского университета. — 2009. — № 3. — С. 42–44.
5. Ruse, M. A Philosopher's Day in Court, in But Is It Science? / M. Ruse // ed. by M. Ruse // Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1988. pp. 13–38.
6. Meyer, S.C. Of Clues and Causes: A Methodological Interpretation of Origin of Life Studies / S.C. Meyer // Ph. D. thesis, Cambridge University, 1990. — P. 125
7. Laudan, L. Science at the Bar — Causes for Concern / L. Laudan // Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1988. — P. 354.
8. Alston, W. P. The Place of Explanation of Particular Facts in Science / W. P. Alston // Philosophy of Science 38 (1971). — Pp. 17–24.
9. Льюис, К. Л. Чудо / К. Л. Льюис // Собрание сочинений К. С. Льюиса. В 8 т. Т. 7. — М.: Библия для всех, 2000. — С. 121.

10. Уайтхед, А. Н. Избранные работы по философии / А. Н. Уайтхед; пер. с англ. / сост. И. Т. Касавин. — М.: Прогресс, 1990. — С. 513.

11. Moreland, J.P. Scaling the Secular City: A Defense of Christianity, chap.2 (New York: Oxford University Press, 1993). — Pp. 75–76.

12. Сидоров, Г. Н. Семантические «доказательства» теории Дарвина как идеологическая диверсия в умах людей / Г. Н. Сидоров, О. Б. Шустова // Идеология дарвинизма и ее воздействие на науку, образование общество. — Симферополь: Диайпи, 2010. — С. 135–138.

13. Gould, S. J. Evolution and the Triumph of Homology: Or, Why History Matters / S. J. // Gould American Scientist — 1986. — № 74. — Pp. 60–69.

14. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. В 3 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1974. — С. 201.

СИДОРОВ Геннадий Николаевич, доктор биологических наук, профессор (Россия), профессор кафедры биологии Омского государственного педагогического университета.

ШУСТОВА Ольга Борисовна, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии Омского государственного аграрного университета им. П. А. Столыпина.

Адрес для переписки: g.n.sidorov@mail.ru

Статья поступила в редакцию 23.12.2013 г.

© Г. Н. Сидоров, О. Б. Шустова

УДК 165.2

Т. Г. ЛОБОВА

Омская государственная
медицинская академия

БРАТСТВО КАК КОНЦЕПТ

Статья посвящена рассмотрению объяснений феномена братства, сама множественность которых позволяет говорить о братстве не столько как о понятии, сколько как о концепте. «Концептуальное» прочтение братства, возможно, даст ответ на вопрос, почему последнее остается в культуре в целом одной из наиболее древних и до сих пор актуальных идей.

Ключевые слова: братство, концепт, единство, сознание, сакральное, личность.

Понятие «концепт», имея давнюю историю, сегодня «активно возрождается» (Л. А. Микешина). Концепт, будучи своеобразным философским средством «разоблачения» множественности реальности (здесь множественность — суть существующего положения вещей, обозначает «набор не сводимых друг к другу линий и измерений» [1, с. 326–327]), не сводится к абстрактному взгляду на реальность. Скорее речь идет о субъектном «взгляде изнутри» на определенное событие/явление мира, включающим в себя экспликацию сознания смысла, связанного с «неким положением вещей» и набором связей между ними. Иначе говоря, концепт представляет собой опыт «познания из жизни»; он включает в себя и собственно эмпирический конкретный опыт, и выделение из этого опыта определенных условий, благодаря которым первый оказывается возможен. Поэтому концепт обладает «определенной онтологической «наполненностью».

Обозначенный «взгляд изнутри» принадлежит всегда кому-то. Этот кто-то есть живая реальность:

он включен в канву «понимание — объяснение» того, что видит. Существуют особые условия видения, которые делают возможным множественность реальности: мировоззрение, социокультурные паттерны и традиция, язык, мышление, обстоятельства времени и пространства. Важно, что видение предполагает и определенный образ жизни, «поле опыта... по отношению к простому «наличеству»» (Ж. Делез, Ф. Гваттари), а также последующее смысловое выражение реальности и способы ее объяснения.

Множественность объяснений некоего явления (не всегда согласующихся, но иногда и отсылающих друг к другу) связана с отдельно зафиксированными проявленными чертами, ускользающими основами, способами обнаружения явления. Тогда множественность ставит важную и непростую задачу — *обратить внимание* и понять, что может удерживать, скреплять эмпирическое многообразие в отношении данного явления. И ставя вопрос о концепте, мы ставим вопрос о том скрытом в реальном эмпирическом опыте смысле, который не дан непосред-

венно «чувственному восприятию», но присутству-ет в самой «различности» объяснений, в самой эмпирической множественности, а не «предсуществует»/предшествует ей. Что же оказывается «неосознаваемым в себе пределом», фундаментальным условием, которое пусть и с некоторой разницей, но «исполняется» в каждом отдельном случае обнаружения явления?

Сказанное о концепте, необходимо для уточнения нашего понимания данного термина в связи с обращением к различным объяснениям такого явления, как *братство*. Речь пойдет об эмпирическом опыте братства, который по-своему эксплицирует мифологическое, религиозное, научное и философское сознание. Множественность объяснений и эмпирическая «вариативность» братства дает право обозначить его в качестве концепта, вместе с чем возможно говорить об *уникальности* идеи братства.

Архаический опыт братств(-а) эксплицируется мифологическим сознанием, что объясняет определенную специфику в объяснении природы братства и его значения в жизни человека и сообщества.

Древнейший пример братства — *мужские союзы*. Одной из важнейших «эмпирических» характеристик братства здесь является общежитие его членов, организованное согласно определенным правилам и нормам, среди которых — деление на автономные половозрастные группы, играющие роль «системообразующих звеньев социальной модели» архаического сообщества. Подобное деление обусловлено рядом факторов, среди которых — половое разделение труда (нужно отметить, что историки в этом отношении говорят как о мужских, так и женских союзах). Данные союзы выполняли разные функции: это союз мужчин — охотников, воинов, чьи обязанности по обеспечению жизнедеятельности родоплеменных и общинно племенных структур отличались от обязанностей женщин; союз как «института» коллективной социализации мальчиков/девочек в данном сообществе. Близким к опыту мужских союзов оказывается исторический опыт *братчины, братовщины*¹. Это пиршества, носившие религиозный характер (включая поминовение усопших) [2]. Являясь частью дохристианской культуры (в качестве мужских союзов), братчины находят себе место в рамках культуры христианской, определенным образом «вписываясь» в ценностные и смысловые координаты уже иного мировоззрения, но оставаясь при этом особым союзом.

Обособление полов и появление половозрастных союзов получило в дальнейшем свое «религиозное оформление в обряде инициаций» и эволюционировало в *тайное(ые) общество(а)*, которое ассоциировалось уже с особым *самостоятельным (автономным)* союзом внутри племени [3]. И в этом случае мы встречаем практику как собственно мужских, так и женских тайных союзов [4]. Именно автономные и закрытые тайные союзы, по замечанию Ю. В. Андреева, превращаются со временем в самостоятельную структуру власти, независимую от родоплеменной, хотя вырастающую из рода и связанную с ним же. При этом «тайные союзы», или «братства», представляют собой «фиктивный род» (Н. И. Зибер), подменяющий естественные формы родства и устанавливающий фактически свои нормы.

Обратной стороной как мужских, так и тайных союзов (братств) кроме практики общежития стал особый тип взаимоотношений между членами подобных союзов: дружба, солидарность, исполнение ряда обязательств друг перед другом, безусловная цен-

ность союза и принадлежности к нему, готовность отдать свою жизнь за братьев и само братство, специфичный только для данного союза (братства) этикет.

Неслучайно тайные союзы оказывались связаны со специальной практикой — *посвящением* (без которой братство не может быть и образовано), как условием создания *нового*, «фиктивного рода», основанием которого не может быть исключительно при-вичное половозрастное деление. Мифологическое сознание со свойственным ему интуитивным ощущением и переживанием того, что все человечество, а точнее, все в мире есть проявление одушевленного единого организма — *Одного*, придает практике посвящения в братство *свой* смысл.

Боги, люди, животные, растения, вещи — взаимодействуют, могут общаться друг с другом, существуют, подчиняясь Порядку. Переживая мир/природу как живой организм (т.е. все существующее в мире обладает *душой*), в который включен человек наравне со всем остальным, мифологическое сознание связывает братство с пронизывающими все живое эмпирическими и неэмпирическими узами. Эти узы знаменуют *всеобщую связанность*, в основе которой — *изначальное равенство* всего перед «мировой Необходимостью», *перед Судьбой*: «не только все человеческое, но и все чтимое божественным было воспринимается древними, как относительное и преходящее; безусловна была одна Судьба...» [5, с. 330]. Перед Судьбой оказываются равны все, все обязаны ей своим существованием, поскольку она и «двигательница времен» и «устроительница космической гармонии».

Судьба же по своей сути есть *женское* начало мира [5]. Для архаического сознания женское связано, прежде всего, с материнским началом, как началом рождающим и вмещающим в себя, поддерживающим все и всех. Судьба же оказывается лишь одним из образов данного начала и лишь одним из «условий» братства (с позиций мифологического сознания); другим образом является образ матери — Земли (Великой Матери). Последний олицетворяет силу рождающего материнства, как исток всеобщего братства (по рождению) людей и всего существующего в мире [6, с. 430]. Эта, безусловная по своему характеру, всеобщая связанность (как перед лицом Судьбы, так и в отношении «рождающего материнства») является изначальным (архаичным), а не установленным человеком, принципом существования, позднее запечатленным в антропоморфном переживании человека мира.

За всем этим возможно усмотреть собственно *концепт* братства, который обращает к фундаментальным характеристикам не столько человека, сообщества людей, сколько всего живого в мире, являя собой глубинную архаическую укореняющую человека в мире *тотальную связанность и соразмерность* его с миром.

Исходя из этого, понятна равноценность и значимость для мифологического сознания как кровного братства между людьми (единство рода, родовая связь, кровное родство), так и человеческого рода и животного мира (то, что лежит в основе тотемизма): здесь реальность кровного братства выходит за границы мира людей, обретая особого рода универсальность.

Нельзя упускать из виду и еще один опыт братства. Назовем его — «мистериальный». Он был связан с закрытыми религиозными культурами либо тайными учениями (напр., герметическое и орфиче-

ское), а потому требовал специального обряда посвящения. Но и этот опыт братства оказывается вполне понятен мифологическому сознанию.

Для мифологического сознания, «все что ни видит взор, — все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную, заэмпирическую сущность. Все причастно иному миру... весь быт пропитан и скреплен потусторонним. ... человек пускает длинные корни в иные почвы нежели эта почва» [7]. Это еще один аспект всеобщей связанности, пронизывающей мир. Связь человека с этой скрытой сакральной реальностью возможна благодаря именно практике *посвящения*.

Данная практика имела «социально значимую» цель — сделать ребенка «открытым» для восприятия духовных ценностей данного сообщества (массовые и широко распространенные практики посвящения связаны с различными коллективными обрядами, знаменующими переход от детства или юности к взрослому возрасту — «возрастные посвящения» [8]. Благодаря этому род, сообщество продолжал свое существование и как конкретный род, и как человеческий род вообще. Посвящение является условием дальнейшего существования кровного родства и одновременно связано с реальностью конкретного братства посвящаемых (которые при этом могли быть кровными родственниками/братьями). Вместе с этим существовали индивидуальные или узко групповые практики посвящения (исток «тайных союзов», тайных братств, мистериальных культов). Они были связаны с опытом обращения к упомянутой нами сакральной стороне реальности. Целью посвящения было открытие человеком для себя того, что «он является созданием Другого, его жизнь... следствие ряда мифологических историй, в общем — «священной истории»» (М. Элиаде). Человек посредством посвящения укореняется не просто в мире, он обретает возможность участия в «сакральной стороне бытия» — меняется масштаб жизни человека благодаря «духовному пробуждению», обретается поистине «космическое измерение» жизни. Теперь весь мир для него — Дом, а история мира — его история.

«Духовный» союз/братство — еще одно эмпирическое проявление связанности и соразмерности человека с миром, где кровное родство, переживая свою метаморфозу, превращается в родство сакральное, духовное, связанное с обращением к *другому* (не эмпирическому, но включающему его в себя) источнику рождения и жизни. В результате — посвященные/братья могут влиять на реальность существования всего в мире. Связанные общей приобщенностью к реальности сакрального, «духовные» братья — это посредники между миром сакрального и профанного, «охраняющие» универсальный источник Жизни и жизни их сообщества посредством определенных внутренних привил, обрядов и ритуалов. Последние так же связаны с возможностью идентификации братства и самоидентификацией его членов. Это наделяет членов братства внутренней силой и отличает от других — непосвященных, выделяет среди них. В случае с братством воинов или тайным братством такое выделение может в последующем иметь социальное и политическое значение: образуя узкий слой/касту внутри общины, братство получает право играть в жизни последней особую роль (как группа профессиональных военных, представителей определенного культа, определяющего жизнь сообщества). Так братство превращается уже в социально-политический феномен, в котором неявно, но присутствует для мифологического сознания

реальность всеобщей *родственности* и *сакральности* мира.

Религиозная (в данном случае мы обращаемся к христианской традиции) и религиозно-философская традиции видят в братстве не столько проявление всеобщей мировой космической связи, сколько *личностное измерение* бытия человека и его онтологическое *сыновство*. Христианство одновременно утверждает всеединство людей и их *инаковость*, уникальность каждой отдельной личности.

Восстановление единства человеческой *природы* происходит во Христе (обретение «единосущности» людей связана с приобщенностью к жертве Христовой), как и воссоздание органической связи между Богом и человеком/ человеческим родом. Так восстанавливается «божественное сыновство» людей («брата находят по отцу»² — замечает И. А. Ильин, подтверждая мысль Н. Ф. Федорова [9]). Центральная фигура Христа здесь не случайна, поскольку через него открывается тринитарность Бога (Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой). Святая Троица есть основа всей христианской антропологии: «тринитарный догмат, через разделение-идентичность сущности и ипостасей, указывает на личность как надрациональное совпадение абсолютного единства и абсолютного разнообразия. Это совпадение порождает не отделение, не противопоставление, не дурное множество, но полное разнообразие в идентичности» [10, с. 69]. Личность возвещает миру не столько о роде или обществе, сколько о ценности каждого отдельного человека. Союз божественного и человеческого во Христе через «человечность Христа» освящает человеческую личность (теперь она сама есть личность лишь в своем единстве и сопричастности со всеми другими личностями). Освящение личности одновременно воссоединяет связь Отца со своим Творением: образ Божий в человеке восстановлен.

Тогда братство собственно и есть единство единствующих (по своей природе), но уникальных личностей. *Этос* братства — проявление милосердия, любви, сострадания, ответственности, заботы и прощения Другого, поскольку он — единосущный *брат*. В основе религиозного понимания братства его *онтологичность*, а поэтому оно не идентифицируется исключительно с религиозной, социальной, частно-семейной жизнью — это характеристика самого человека, *модус* его бытия в мире как *личности*, «само существо которой состоит в сознании себя свободным, богоподобным, непосредственным причастником Божией правды и Божией реальности» (С. Л. Франк). Человек является носителем и выразителем братства *в мире*. Только он фактически привносит его, тем самым преобразяя свое существование в мире и сам мир.

Постепенное «расколдовывание мира» наукой (М. Вебер) привело к тому, что устанавливаемая/восстанавливаемая связь человека и сакрального, присутствующая и в мифологическом, и в религиозном сознании теряет свое значение. Объективация всех форм жизни приводит к вытеснению идеи антропоморфизма, связанной с идеей всеобщей родственности (всеединства) живого. Однако научные достижения в области биологии, генетики, палеонтологии показали, что человек и животный мир имеют друг с другом много общего. Сам человек есть результат сложного и длительного процесса развития всего живого. Таким образом, с помощью уже научных методов и фактов *доказывается* идея всеединства живого, получая свое концептуальное завершение в принципе эволюционизма.

Человек, а точнее, *человеческое тело* «выводится» из фундаментальных процессов, происходящих в природе. Отсюда — диалектическая взаимосвязь процесса антропогенеза и филогенеза. Человеческое тело имеет общее происхождение с известными видами и родами, оно следствие родства и результат развития жизни в различных направлениях в ходе эволюции [11, с. 116]. При этом и сама природа человека, если рассматривать человека как определенный вид — *Homo sapiens* имеет универсальные характеристики, что обуславливает «*биологическое братство*» людей. Эволюционизм по-новому разрешил представление о кровном братстве людей (человеческого рода), расширив его естественные границы до пределов эволюции живого в мире.

Наука, объясняя *естественные* основания человеческого братства (включая общность человека и животного мира), одновременно создала предпосылки для появления новой формы единства — «информационного и виртуального» братства. Речь идет о том, что, благодаря достижениям науки, современная коммуникация не зависит от времени и пространства. Мы можем виртуально устанавливать новые связи, становясь членами различных виртуальных сообществ. То, что связывает нас — доступность информации, наш интерес к ней, ее актуальность, злободневность. Однако в информационном братстве исчезает фигура «Третьего», опосредующего общение и выступающего «средством» объединения. И миф, и религия предполагают наличие этого «Третьего», чем и является реальность *Сакрального*. Перед этим «все равны», благодаря связи с этим человек «обретает свою идентичность». Реальность Сакрального можно было пережить совместно, участвуя в обрядах и ритуалах, преодолевая тем самым границы профанного.

Информационное братство подчинено времени и обстоятельствам. Чаще оно — спонтанное следствие, а не проявление фундаментального свойства жизни. Такое братство не предполагает подчинения своих членов особым правилам, табу, этике (обусловленных реальностью «Третьего»), поскольку оно само существует в мире, где четкая *подчиняющая себе «иерархия бытия»* исчезла (она есть и в мифе, и в религиозных представлениях, где братства, воспроизводя данную иерархию *в своем существовании*, транслируют и поддерживают ее в профанном). Иначе говоря, исчезает надындивидуальный характер братства, и оно перестает быть *топосом* связи человека с глубиной жизни, «подлинной жизнью», которую сам человек переживает как «собранную силу», будучи связанным с другими, а братство «собирает и организует» мир как Целое, которое противостоит внешнему рассеиванию. Ощущая это, человек обретает свое новое качество — вместе с другими (членами братства) он теперь соразмерен миру. Насколько *информационное* братство, информационно-компьютерные сети, реальность гиперкоммуникации, «опутывающей» и захватывающей человека, способно давать подобное ощущение? Этот вопрос открыт, но многие мыслители все же видят невозможность достижения переживания полноты жизни и «плотности человеческих связей» (Ж. Бодрийяр, С. Жижек, Э.-М. Чоран, В. Савчук).

Множественность видов «информационно-виртуального братства» и интерес к ним имеют свои причины. В современной культуре коммуникация освобождена от довлеющей силы сакрального, от его власти внутреннего порядка и распорядка, но человек все же ищет глубинную связь с другими. Почему и с чем связана эта фактически, экзистенциальная пот-

ребность «быть связанным с другими»? На этот вопрос дает ответ философия.

Человек нуждается в Другом, в связи с ним, поскольку Другой оказывается тем, кто «вызывает», кто обнаруживает подлинное Я. В этом смысле Другой не может быть мне безразличен. Встреча Я и Другого рождает особого рода напряжение, связанное с «новым рождением» и освобождением от прикованности и тотальной поглощенности самим собой. Э. Левинас говорит о том, что благодаря Другому, преодолевается *одиночество* и становится возможным «плюралистическое существование», возможна встреча в мире «с чем-то поистине иным».

Сегодняшнее множество и доступность Других замещает собой присутствие того *единственного* Другого (как *брата*), в диалоге с которым мое интимное не превращается в публичное и не становится достоянием пространства «тотальной коммуникации». Другой *хранит меня в моей единственности* и в прямом и в переносном смысле. Сегодня Другой/ие — это чаще тот/те, кто нейтрален по отношению ко мне, хотя и предоставляет, в силу политкорректности, мое всевозможное присутствие, не отягощенное необходимостью понимания того, что же есть Я. Однако без проблематизирующего мое существование Другого невозможно обнаружить для Я нечто в нем как особое «измерение «в себе»» (А. Секацкий), удостоверяющее Я в его подлинном неотчужденном существовании. Тогда *братство* — «место», где Я обнаруживает подлинного себя в обращенности к Другому. Я и Другого объединяет здесь ни кровное родство, ни общие временные обстоятельства, ни приобщенность к тайному знанию, а то, что названо Г. Марселем *тайной* человеческой судьбы. «Меня приближает к Другому человеческому существу, действительно связывая с ним, совсем не знание, которое можно проверить..., а понимание того, что этот человек прошел те же испытания, что и я, что он подвержен тем же испытаниям судьбы..., что он обречен страдать, состариться и умереть. Лишь таким образом можно наполнить содержанием слово «братство»» [12, с. 7]. Я никогда не стану Другим (и наоборот), но в своем поиске себя, в своем опыте «человеческой судьбы» они оказываются равны (но не идентичны!). В этом смысле поиск братства — желание преодолеть собственное одиночество в мире, но не быть поглощенным этим миром.

Говоря о братстве как концепте можно прийти к выводу, что оно оказывается особой универсальной *формой* мироустройства человека, благодаря которой он способен соотноситься с миром в целом «за пределами его собственной личности» (Э. Фромм), обретая его как Дом (где мир есть как Космос, прихода или социум).

Примечания

¹ Братчины рассматриваются автором на основе исторического опыта германцев и славян. Соловьев, С. М. Братчины// Русская беседа. — 1856. - № 4. — С. 108: *братчина* и означает пиво, сваренное в складчину на какой-нибудь праздник и которое затем вместе распивают; просторную избу, где все, участвующие в складчине, пируют в Троицын день; складчину солодом и овсяною мукою для варения пива или браги.

² приведем полную цитату автора — «Брата находят по отцу, а тот, кто отрекается от отца, теряет и брата, и братство. Вот в этом и заключается смысл евангельских слов: человек должен вначале созерцать и любить Бога, чтобы через эту любовь к Отцу признать людей как созданных и освященных им братьев» [9, с. 460].

Библиографический список

1. Свирский, Я. И. Философствовать посреди... / Я. И. Свирский // Ж. Делез. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. — М.: ПЕР СЭ, 2000. — 351 с.
2. Скабаланович, Н. А. Западно-Европейская гильдия и Западно-Русское братство / Н. А. Скабаланович // Христианское чтение. — 1875. — № 9—10. — С. 271—372.
3. Андреев, Ю. В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит) [Электронный ресурс] / Ю. В. Андреев. — СПб.: Алетей, 2004. — 336 с. — URL: http://ec-dejavu.ru/m/Men_societies.html (дата обращения: 25.10.2013).
4. Элиаде, М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения [Электронный ресурс] / М. Элиаде. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — 356 с. — URL: <http://www.litmir.net> (дата обращения: 25.10.2013).
5. Иванов, Вяч. Древний ужас / Вяч. Иванов // Дионис и прадионисийство. — СПб.: Алетей, 2000. — 343 с.
6. Фромм, Э. Забытый язык / Э. Фромм // Душа человека. — М.: АСТ—ЛТД, 1998. — 664 с.
7. Флоренский, П. А. Общечеловеческие корни идеализма [Электронный ресурс] // Богословский вестник. — 1909. — № 2, 3. — URL: www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren01.htm (дата обращения: 25.10.2013).

8. Элиаде, М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения [Электронный ресурс] / М. Элиаде. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — 356 с. — URL: <http://www.litmir.net> (дата обращения: 25.10.2013).
9. Ильин, И. А. Неравные братья / И. А. Ильин // Взгляд в даль. Собр. соч. В 10 т. Т. 8. — М.: Русская книга, 1998. — 576 с.
10. Клеман, О. Сопричастность, рождаемая красотой / О. Клеман // Отблески света: православное богословие красоты. — М.: ББИ св. апостола Андрея, 2004. — 100 с.
11. Вульф, К. Антропология: история, культура, философия / К. Вульф. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. — 269 с.
12. Марсель, Г. Опыт конкретной философии / Г. Марсель. — М.: Республика, 2004. — 224 с.

ЛОБОВА Татьяна Геннадьевна, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии.

Адрес для переписки: lotogen@mail.ru

Статья поступила в редакцию 18.12.2013 г.

© Т. Г. Лобова

УДК 130.3

А. А. ГАВРИЛОВ

Омский государственный
технический университет

ОСМЫСЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

В статье рассматриваются основные теоретические концепции отечественных и зарубежных исследователей, которые посвящены проблематике виртуальной реальности. Анализируются достоинства и недостатки существующих подходов к изучению рассматриваемого феномена. В заключение статьи выявлены основные свойства виртуальной реальности, на базе чего предложена авторская интерпретация данного феномена, сочетающая в себе наиболее общие основания существования виртуальной реальности и ее основные признаки.

Ключевые слова: виртуальная реальность, виртуальность, онтология виртуальности, субъективная реальность, психологическая реальность.

Рост исследовательского интереса к проблемам виртуальной реальности в конце XX — начале XXI века наблюдается не только в области естественно-научного знания, но и в рамках философии, социологии и гуманитарных наук в целом. Повышенное внимание к этим феноменам связано с развитием технологий VR в современном социуме. В рамках философии возникает новое направление — виртуалистика, которое посвящено научному освещению данных вопросов. Сегодня основные исследования в этой сфере представлены рядом теоретических концепций, при этом трактовки сущности VR в различных подходах нередко противоречат друг другу, что явно указывает на отсутствие единой методологии изучения феномена и заметно затрудняет его изучение.

В связи с этим представляется целесообразным рассмотреть основные современные концепции, посвященные исследованию VR, выявить ее основные свойства, на базе чего предложить свою интерпретацию данного феномена.

Существует ряд подходов к трактовке категории «VR», среди которых можно выделить следующие:

1. VR — реальность, опосредованная компьютерными технологиями (А. Бюль, М. Вейнштейн, А. И. Воронов, А. Крокер, Дж. Ланье и др.).
2. VR — часть психологической реальности человека, опосредованная техническими средствами (В. С. Бабенко, Н. А. Носов, С. И. Орехов и др.);
3. VR есть субъективная реальность, создаваемая индивидом с позиций присущей ему логики (С. А. Борчиков, Е. В. Ковалевская, И. Г. Корсунцев, П. Тиллих и др.);
4. VR — реальность, созданная на основе замещения ценностных и институциональных элементов общества симулякрами (Ж. Бодрийяр, Д. В. Иванов). Остановимся на данных подходах подробнее.

1. VR — реальность, опосредованная компьютерными технологиями

Термин «виртуальная реальность» в 1984 году в научный обиход был введен Джароном Ланье, воз-

главлявшим в это время группу ученых, которые разработали и воплотили в жизнь систему VR в области симуляции хирургических операций. Ланье делал упор на техническую природу VR — то есть придерживался взгляда, что виртуальность — это иллюзорная реальность, порожденная компьютерными технологиями [1].

Немецкий исследователь Ахим Бюль определяет виртуальность как параллельно существующую реальность, созданную компьютерными технологиями и глобальной сетью. В данном «параллельном» мире «функционируют виртуальные аналоги реальных механизмов воспроизводства общества: экономические интеракции и политические акции в сети Internet, общение с персонажами компьютерных игр» [2, с. 368].

В отечественной науке подобного подхода придерживается А. И. Воронов. Под VR он понимает «кибернетическое пространство, созданное на базе компьютера, в котором техническими средствами принята полная изоляция оператора от внешнего мира, то есть перекрыты все каналы тактильной, слуховой, зрительной и любой иной связи с окружающим пространством» [3, с. 7]. По мнению Воронова, главная особенность VR состоит как раз в том, что она основана на разрыве всех возможных каналов связи с внешним миром, кроме самого технического устройства [4, с. 184]. Исследователь также обращает внимание, что искусство, литература, психическое и мистическое не могут претендовать на статус VR, так как у человека, погруженного в них, всегда остаются каналы связи с внешним миром.

Немалый научный интерес представляет подход канадских исследователей Артура Крокера и Мишеля Вэйнштейна. Основываясь на позициях постмодернизма (в частности, на постмодернистской интерпретации исторического материализма К. Маркса), ученые под виртуальностью подразумевают новый тип отчуждения: «An alienation of the «human» through the flesh is required to put virtuality into being» [5, р. 66]. (*Отчуждение человека через плоть определяет существование VR*). Под виртуализацией они понимают отчуждение человека от собственной плоти в процессе пользования компьютерными технологиями, при этом человек превращается в подключенное к сети тело («wired body»), обладающее лишь виртуальной биологической формой и телематической нервной системой. Крокер и Вэйнштейн пишут: «the wired body is the (technoid) life-form that finally cracks its way out of the dead shell of human culture» [5, р. 1]. (*Подключенное тело суть техноидная форма жизни, которая наконец «пробила» мертвую скорлупу человеческой культуры*).

На наш взгляд, в указанных подходах имеет место абсолютизация принципа опосредованности VR компьютерными технологиями, что заметно ограничивает сферу применимости теории. «За бортом» исследования остаются такие пограничные состояния, как погружение в реальность художественных образов, мир медиа, различные психологические состояния. К тому же понятие виртуальности (virtus), прошедшее многовековую путь, теряет свою актуальность, так как виртуальность в рамках данных подходов напрямую связана с компьютерными технологиями, берущими свое начало лишь во второй половине XX века.

2. VR — субъективная реальность

Существует и иной подход, в соответствии с которым VR не детерминирована компьютерными технологиями, а являет собой субъективную реальность.

Российский исследователь И. Г. Корсунцев под VR понимает «переработку, «переплав» бытия субъектом с позиции имманентно присущей ему логики» [6]. Он также справедливо отмечает, что виртуальные состояния свойственны исключительно только субъектам — отсюда возникают разные формы субъективных реальностей, которые по происхождению являются виртуальными, так как других, то есть несубъективных реальностей не существует. При этом исследователь считает, что субъекты могут быть как индивидуальными, так и коллективными.

Схожей точки зрения придерживается немецко-американский философ и теолог Пауль Тиллих. «Виртуальное» в его понимании есть «интеллектуальная способность самого человека создавать виртуальные вещи, выступать творцом виртуального мира» [7, с. 167]. Опосредованность VR субъективным сознанием отмечает и С. А. Борчиков, раскрывая идею гносеологической природы виртуальности: «виртуальность <...> представляет собой реальность высшего уровня познания для каждого человека по отношению к предшествующему уровню его же познания» [8, с. 94–95].

Е. В. Ковалевская рассматривает VR в рамках оппозиции объективной и субъективной реальностей и вписывает виртуальность в качестве третьего компонента в данную противоположность. «Виртуальное» в понимании Ковалевской есть «потенциальность, остающаяся таковой, то есть, не переходящая в актуальное состояние, но имеющая актуальные, реальные следствия» [9, с. 62]. VR рассматривается исследователем в русле теории множественности реальностей, а основными примерами проявления VR выступают сны, измененные состояния сознания, фантазии, символические и симулированные реальности.

В. М. Розин также связывает «виртуальное» с субъектным, виртуальные миры создаются субъектом. Розин полагает, что события виртуальной реальности происходят только внутри сознания субъекта, в физическом смысле эти события не существуют для сторонних наблюдателей.

Подобное рассмотрение VR, на наш взгляд, вполне правомерно, более того, кажущийся на первый взгляд абсолютизированным признак субъективности на деле является одним из важнейших свойств VR. Совершенно очевидно, что понятие реальности следует связывать с субъектом, с его сознанием, с представленностью бытия в рефлексии субъекта. Однако основным минусом данных подходов является то, что виртуальность совпадает с реальностью субъективной, что не позволяет в полной мере выявить сущность и специфику VR.

3. VR — часть психологической реальности человека, опосредованная техническими средствами

Ряд ученых (В. С. Бабенко, С. И. Орехов, Е. А. Шаповалов и др.) рассматривают VR как результат соединения психологической реальности и действия технических средств. В. С. Бабенко в виртуальной реальности видит «некий искусственный мир, в который погружается и с которым взаимодействует человек, причем создается этот мир технической (преимущественно электронной) системой, способной формировать соответственные совокупности стимулов в сенсорном поле человека и воспринимать его ответные реакции в моторном поле» [7, с. 167].

В. В. Крюков полагает, что виртуальная реальность опосредована сознанием человека и техническими средствами. Она создается имитационной системой, где средства электронной техники моделиру-

ют реальный предметный мир, либо воплощают фантастические миры с имитацией пространства и времени в киберконтинууме событий.

Согласно С. И. Орехову, образование VR связано с информационными процессами, протекание которых обеспечивается техническими средствами и сознательно-психической деятельностью человека: «VR получает свое существование только как процессуальное отношение, опирающееся на две порождающих ее системы — техническую и социально-психическую реальность» [10]. В его трактовке VR есть «форма объективированного существования, разновидность бытия в форме тождества материального и идеального, интегральное качество, порождаемое механизмом репрезентативной положенности взаимодействующих элементов сложной системы» [11, с. 71].

Иным выглядит подход отечественного ученого Н. А. Носова, которого считают родоначальником виртуальной психологии. Он рассматривает VR как особое психологическое состояние человека, обладающее определенными признаками, которые свидетельствуют о том, что индивид в этот момент переживает «выключение» из константной реальности в реальность виртуальную. При этом «VR может возникнуть на любом образе (то есть VR опосредована не только техническими средствами. — Прим. А. Г.) каким бы элементарным он ни был, но будет переживаться как полноценная реальность» [12, с. 56]. Носов считает, что понятие VR в его общем виде применимо к реальностям всех видов: физической, технической, психологической и т. д., но в целом, данная концепция наиболее близка психологии.

В рамках данных подходов исследователями предпринимались попытки выявить общие основания существования VR, среди которых основными являются психика человека и технические средства. VR рассматривается в рамках теории полионтичности — то есть возможности существования реальностей разных уровней, что довольно подробно рассматривает Н. А. Носов. Хотя сама идея полионтичности сформулирована ранневизантийским философом Василием Великим еще в IV веке, сегодня она играет очень важную роль в научном осмыслении VR, являясь одним из основополагающих принципов ее изучения.

4. VR — реальность, созданная на основе замещения ценностных и институциональных элементов общества симулякрами

Французский социолог Жан Бодрийяр при рассмотрении процессов виртуализации общества стоит на постмодернистских позициях, для которых методологической основой исследования феномена виртуальной реальности служит теория симулякров, разрабатываемая в рамках постструктуралистской философии языка. Применительно к современному социуму Ж. Бодрийяр говорит о процессах развеществления и деинституализации — усиления символичности современного общества, когда отношения между людьми принимают форму отношений между вещами, социальные институты превращаются в автономную реальность, ценности перестают быть аутентичной реальностью, а социальные технологии становятся знаками. Вследствие этого сущность человека проявляется не в реальном, а в виртуальном, человек ныне взаимодействует не с реальными вещами, а с их симуляциями. Французский социолог определяет симуляцию как «порождение моделей реального без оригинала и реальности: гиперреального», и далее приводит пример: «территория больше не предшествует карте и не переживает ее. Отныне кар-

та предшествует территории — прецессия симулякров, — именно она порождает территорию...» [13]. В понимании Бодрийяра виртуализация и есть симуляция, процесс создания симулякров. Симуляции обусловлены отрицанием знака как ценности. Симулякры, то есть «ложное подобие, условный знак чего-либо, функционирующий в обществе как его заместитель» [14, с. 6], создают гиперреальность или призрак реальности. Виртуальная реальность есть совокупность симулякров, специфических объектов, уподобляемых «отчужденным знакам». Социальное бытие, насыщаясь симуляциями, превращается в гиперреальность, мир образов, где виртуальность и реальность практически неразличимы.

Немалый вклад в научное освещение вопросов VR внес отечественный исследователь Д. В. Иванов. Он предпринял попытку обнаружить признаки виртуальности в различных сферах общественной жизни — экономике, политике, искусстве, науке, связывая виртуализацию не только с техническими, но и с социальными изменениями, происходящими в обществе. Д. В. Иванов справедливо указывает на недостатки подходов, основанных на абсолютизации роли электроники при изучении виртуальной реальности: «виртуализация рассматривается либо как технологический процесс, имеющий социальные последствия, либо как процесс социальный, но опосредованный компьютерами и без компьютеров невозможный. В результате происходит теоретическая фетишизация технологии VR, описание которых вытесняет собственно социологический анализ». Виртуализация в понимании Иванова есть процесс замещения институционализированных практик симуляциями — «не обязательно с помощью компьютерной техники, но обязательно с применением логики VR. <...> Определение социальных феноменов с помощью понятия виртуальности уместно тогда, когда конкуренция образов замещает конкуренцию институционально определенных действий — экономических, политических или иных [2, с. 371 — 373].

В контексте данных подходов VR рассматривается как некий феномен, который существует в социуме и представляет собой симуляцию социальных процессов и ценностей. Безусловным достоинством подобного рассмотрения является тезис, что VR имеет общественную природу, но здесь, на наш взгляд, крайне важно учитывать и сознание субъекта, ведь без него, по сути, существование виртуальности не будет иметь место быть.

Кратко изложив основные направления исследований VR, мы попытаемся выявить наиболее существенные черты данного феномена, а также общее основание для существования VR, что постараемся отразить в нашем определении.

Свойства VR:

— субъективность — VR настолько виртуальна, насколько субъект в ней существует;

— порожденность — VR порождена взаимодействием сознания субъекта и системой, создавшей образ реальности, и существует, пока эта активность длится;

— несубстанциональность — «способность существовать, но быть «невидимой», не воспринимаемой приборами» [15];

— эфемерность — свобода входа/выхода, что обеспечивает возможность прерывания и возобновления существования;

— иммерсивность (погруженность) — VR существует тогда (и только тогда), когда субъект, погружаясь, становится частью, элементом этой реальности;

— ирреальный характер — виртуальная реальность есть не что иное, как один из возможных миров, отличающийся от действительного определенными признаками;

— ряд исследователей выделяет такое свойство ВР как актуальность — существование только «здесь и теперь», динамическая непрерывность настоящего. На наш взгляд, данное свойство может проявляться только лишь по отношению ВР к реальности константной. Иными словами, в любой реальности субъект всегда существует актуально — «здесь и теперь», но, благодаря памяти и фантазии, он может погружаться в прошлое или настоящее. В ВР субъект также актуален, он существует «здесь и теперь», и абсолютно также он может погружаться в прошлое или будущее, имманентное реальности виртуальной, однако, относительно времени константной реальности, время ВР может быть иным. Например, в ВР время может иметь определенную протяженность, к примеру, один день, но в реальности эта протяженность равняется нескольким минутам. Иллюстрацией могут послужить компьютерные игры, где развитие персонажа или выполнение миссии занимает всего несколько часов (реальных), хотя в действительности на подобные действия потребуется намного большее количество времени. Исходя из этого, мы выделяем категорию автономности пространства и времени в ВР — в ВР существуют свои пространство и время, отличные от пространства и времени реальности константной.

Выявив наиболее общие свойства, постараемся сформулировать определение ВР: в нашем понимании ВР есть несубстанциональная реальность, имеющая общественную природу, порожденная сознанием субъекта на основе образов, создаваемых в процессе взаимодействия человека с различными системами — медиа, искусством, компьютерными технологиями, и существующая до тех пор, пока это взаимодействие длится. Общим основанием существования виртуальной реальности является логика замещения реальных объектов образами, симуляциями.

Исходя из этого, процесс виртуализации есть процесс замещения реальных объектов симулятивными, то есть образами, которые могут быть порождены различными системами — компьютерными технологиями, масс-медиа, искусством, играми. Вследствие этого можно говорить о нескольких типах ВР — медиареальности, компьютерной реальности, художественной реальности, игровой реальности.

Предложенные нами определение и основные свойства носят общий характер и могут быть применимы ко всем типам виртуальности — компьютерной, художественной, игровой, медиареальности, что позволяет рассматривать ВР как предельно общую социально-философскую категорию, отражающую наиболее существенные, закономерные связи и отношения сознания и реальности.

Библиографический список

1. Lanier J. You are not a Gadget. A Manifesto / Jaron Lanier. — New York : Alfred A. Knopf, 2010. — 128 p.
2. Иванов, Д. В. Виртуализация общества / Д. В. Иванов // Информационное общество. — М. : АСТ, 2004. — 512 с.
3. Воронов, А. И. Философский анализ понятия «виртуальная реальность»: автореф. дис. ... канд. филос. наук / А. И. Воронов. — СПб., 1999. — 22 с.
4. Воронов, А. И. Философский анализ понятия «виртуальная реальность»: дис. ... канд. филос. наук / А. И. Воронов. — СПб., 1999. — 197 с.
5. Kroker A. Data trash. The theory of the virtual class / Kroker A., Weinstein M. — Montreal : New world perspectives, 1994. — 176 p.
6. Корсунцев, И. Г. Современные технологии несут глобальную угрозу [Электронный ресурс] / И. Г. Корсунцев // Центр исследования платежных систем и расчетов. — Режим доступа: http://www.paysyscenter.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=605 (дата обращения: 27.06.2013).
7. Игнатьев, В. И. Социальная система как информационное взаимодействие: коллективная моногр. / В. И. Игнатьев, Т. В. Владимиров, А. Н. Степанова. — Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2009. — 308 с.
8. Кликушина, Н. Ю. Понятие виртуальной реальности в курсе истории и философии науки / Н. Ю. Кликушина // Эпистимология & философия науки. — 2009. — Т. XXII. — № 4. — С. 94–95.
9. Таратута, Е. Е. Философия виртуальной реальности / Е. Е. Таратута. — СПб., 2007. — 148 с.
10. Орехов, С. И. Антропный принцип в виртуальной гипертекстовой реальности. [Электронный ресурс] / С. И. Орехов. — Режим доступа: <http://isuct.ru/konf/antropos/section/3/orekhov.htm> (дата обращения: 23.06.2013).
11. Орехов, С. И. Поиск виртуальной реальности / С. И. Орехов. — Омск : Изд-во ОмГПУ, 2002. — 183 с.
12. Носов, Н. А. Виртуальная психология / Н. А. Носов. — М.: Аграф, 2000. — 432 с.
13. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляции [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. А. Качалов. — Режим доступа: <http://exsistencia.livejournal.com/> (дата обращения: 29.06.2013).
14. Бодрийяр, Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. — М.: Рудомино, 2001. — 220 с.
15. Афанасьева, В. В. Тотальность виртуального [Электронный ресурс] / В. В. Афанасьева. — Режим доступа: <http://vera-afanasyeva.ru/?p=181> (дата обращения: 29.06.2013).

ГАВРИЛОВ Александр Александрович, аспирант кафедры «Философия и социальные коммуникации». Адрес для переписки: woodenglass@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 14.11.2013 г.

© А. А. Гаврилов

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА ЖУРНАЛИЗМА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Н. В. ГОГОЛЯ

Н. В. Гоголь — публицист оценивал журналистику как идейно-художественный элемент, который он мог интегрировать в свои литературные произведения. Журнализм в такой трактовке существенно трансформируется, встраивается в пространство художественного мира, сохраняя свою рациональность. В многообразном наследии Гоголя журнализм, как авторская позиция, приобретает новые смысловые значения и непосредственно оформляет свою социокультурную составляющую.

Ключевые слова: журнализм, Н. В. Гоголь, феномен, рационализм.

Журналистика в России 1830–40-х годов — явление сложное и многогранное. Это видно по статьям и письмам Н. В. Гоголя того периода. Журнализм, как принцип отношения к миру и обществу, свойственный авторам пушкинской поры, глубоко проник в культуру — раз и навсегда были изменены прежние традиции взаимодействия автора с читателем. Он стал орудием формирования общественного мнения. Гоголь в своих публицистических материалах использует журнализм как художественный элемент, который он органично может интегрировать в свои произведения, с его помощью писатель мог лучше передать замысел сюжетных коллизий, характеры и образы героев.

Журнализм в произведениях Гоголя трансформируется и встраивается в специфически организованное вымышленное пространство художественного мира, сохраняя свою рациональность и достоверность. Гоголь отчетливо понимает, что журнализм является неотъемлемой частью современной ему общественно-политической культуры. Например, в повести «Невский проспект» окружение главного героя поручика Пирогова он характеризует так: «Они любят потолковать о литературе; хвалят Булгарина, Пушкина и Греча и говорят с презрением и остроумными колкостями об А. А. Орлове» [1]. Автор показывает неразборчивость публики через сопоставление разных литературных репутаций. А. Е. Новиков считает, что в повести «Коляска» Гоголь полемизирует с «Библиотекой для чтения» О. И. Сенковского [2]. Герой «Записок сумасшедшего» читает «Северную пчелу», что можно также посчитать за одну из его странностей. Гоголь хотел показать, что монологи Поприщина характеризуют суть «Северной пчелы» — журнала, где без разбора собрано все подряд. Интересно, что Поприщину в конце концов возмнил себя испанским королем, и спровоцировало его на это именно чтение нескольких газет. В повести «Портрет» Гоголь представляет журнализм как средство введения масс в заблуждение. В повести «Рим», построенной на противопоставлении Франции и Италии, Гоголь пытается сравнить и журналистику этих стран. В Париже «колоссальные» журнальные листы, а в Италии «чахоточные» журналисты. Журналистику Гоголь называет неотъемлемой чертой современной французской цивилизации, «царством слов вместо дела».

В художественных произведениях Гоголя журнализм приобретает новое смысловое наполнение и непосредственно оформляет свою социокультурную составляющую. Гоголь рассуждает на темы европейского журнализма, говоря о его «торговом» характере и особой полемичности.

Интересно, что повесть «Невский проспект» по своей стилистике напоминает газетный фельетон [3]. Для журналистики того времени было характерно сочетание очерков и анекдотов. В. В. Виноградов называл это «отрывочной склейкой кусков» [4], в которых переплетаются самые разные жанры. Журнал «Библиотека для чтения» так писала о сюжете «Невского проспекта»: «весь ход... в целом оказывается неочерковым: от газетного фельетона он ведет к символу и мифу» [5]. В. В. Виноградов в работе «О литературной циклизации (По поводу «Невского проспекта» Гоголя и «Исповеди опиофага» Де Квинси)» анализирует повесть Гоголя в широком контексте, с привлечением произведений Гюго и Бальзака. Французские авторы тогда в большом количестве печатались в русских журналах, которые, соответственно, и критические материалы предпочитали посвящать французам. Виноградов предлагает подумать над тем, как переработал принципы французской литературы Гоголь.

В «Невском проспекте» газета становится «домашним занятием», неперенным атрибутом, как кофе или чай. Содержание этой газеты является частью процесса бессмысленного существования героев, движения ради движения. Гоголь в петербургских повестях одновременно рассказывает о мире бюрократов с его бумажными порядками делопроизводства и таком же бумажном мире журнализма. Мир бюрократов живет по особым правилам, казалось бы, не похожим на правила мира журналистов. Однако их объединяет бумажное происхождение и то, что они в равной мере причастны к созданию иллюзорного мира бессмысленного существования маленького человека. Бытие героев гоголевской повести — надоедливая монотонность и отсутствие смысла существования делают удручающим. В этот мир легко вписываются газеты чуждой для Гоголя журналистики.

Гоголь ставит этому обществу нравственный диагноз. Газеты вовлекают «маленького человека»

в этот процесс бессмысленного существования. Журнализм начинает трактоваться Гоголем как источник лжи и средство пропаганды лживых принципов этого безнравственного общества.

Если вспомнить, что в этом обществе «любят потолковать о литературе; хвалят Булгарина, Пушкина и Греча и говорят с презрением и остроумными колкостями об А. А. Орлове» [6]. Мнением этих читателей управляет толпа и интересы самих журналов. Этот средний класс читает Булгарина и Греча, но не переносит «народного» прозаика А. А. Орлова, потому что его ругают те же Булгарин и Греч.

В повести Гоголь упоминает Пушкина в одном ряду с Булгариным и Гречем, что делает это перечисление нелогичным, раскрывает истинное состояние литературных вкусов в этом обществе, где культура давно является лишь иллюзией. Он создает культурный портрет читающей публики, которая предпочитает журналы Булгарина и Греча. Журнализм этих издателей формирует вкусы малообразованной и невзыскательной толпы. В таких условиях даже беспорный талант Пушкина может потерять свой блеск.

Исследователи (М. Н. Дарвин и В. И. Тюпа в одной из своих работ) проанализировали повесть «Нос» как одну из частей большого журнального замысла, а именно третьего номера журнала А. С. Пушкина «Современник» [7]. Дарвин и Тюпа говорят о том, что в этой повести журнализм расширяет так называемую «зону смеха». В. В. Виноградов считал, что появление повести «Нос» связано с литературно-журнальной традицией, восходящей к Стерну, которую модифицировал Гоголь [4, с. 6]. Исследователь полагал, что «газетно-журнальная смесь» в повести доходит до пика художественного осмысления, но при этом продолжает действовать в фоновом режиме. Е. А. Игнатьева сюжет и стиль «Носа» называет «носителями художественного знания о современной Гоголю журналистике, которой писатель придал значение своеобразного посредника между своим замыслом и реальной петербургской действительностью» [8].

В повести Гоголя «газетно-журнальная смесь» проявляется в весьма сложной и многослойной игре метафорами — традиционным сатирическим приемом. Так он передает журналистскую реальность того времени. Особую атмосферу петербургской действительности Гоголь черпает именно из газет, новостных заметок. Затем метафорически он представляет это все в повести в виде обрывков газетных публикаций.

Эта игра метафор порождает многовариантность толкования произведения. Медицинские сведения из журналов о реконструкции утерянного носа лишь добавляет сюжету иронии. В. В. Виноградов о связи повести с журнализмом писал: «В «носологической» литературе первой половины XIX в., в которой мелькали перед глазами читателей носы отрезанные, запеченные, неожиданно исчезающие и вновь появляющиеся, даны были все элементы, легшие в основу гоголевской разработки темы о носе; намечены отдельные сцены — отрезание носа, нос в теплом хлебе, обращение к медику, хотя они Гоголем развиты совершенно своеобразно» [4, с. 20].

Согласен с В. В. Виноградовым В. Н. Турбин, писавший, что «неутихающая словесная стихия, преломленная сквозь журнальную сенсацию, вытолкнула на улицы столичного города Санкт-Петербурга майора Платона Ковалева, гонящегося за собственным носом» [9]. Виноградов также утверждает, что критика «Северной пчелы» концовки повести Пушкина «Гробовщик» заставила Гоголя изменить

текст «Носа» в варианте, предназначенном для журнала «Современник» [4, с. 12]. «Северная пчела» написала, что концовка произведения, заставляющая проснуться главного героя и объясняющая все фантастические события сном, является банальной. Такой вариант был первоначально выбран «Гоголем» и для «Носа». Более детально рассматривает эту тему Ю. В. Манн: «Уже по своим исходным принципам повесть не укладывалась в форму сна (в чем... выразилось переосмысление Гоголем традиции)... Отмена мотивировки сна в финале была лишь логичным, завершающим шагом. Гоголь с первых же своих произведений отодвинул носителя фантастики в прошлое, сохранив в сегодняшнем временном плане некий «иррациональный остаток». Следующим логичным шагом было полное снятие этого носителя, при сохранении (и даже усилении) иррационального остатка» [10].

В конце концов, главный герой Ковалев идет в газетную экспедицию, где чиновник, представляющий официальную журналистику, в своей речи окончательно смешивает рациональное и фантастическое в этой повести. Чиновник, по сути, представляет государственную точку зрения. Через своего героя Гоголь показывает место обывателя, включенного в журнальный дискурс. Также можно судить и об иронично-негативном отношении писателя к журналистскому официозу в целом. Для Гоголя недопустимо, чтобы превалировала одна (пусть и государственная) точка зрения. Он выступает за плюрализм мнений и высокую журналистскую мораль.

Случай с Ковалевым встает в один ряд с газетной рутинной. Чиновник рассказывает: «А вот, на прошлой неделе, такой же был случай. Пришел чиновник таким же образом, как вы теперь пришли, принес записку, денег по расчету пришлось 2 р. 73 к., и всё объявление состояло в том, что сбежал пудель черной шерсти. Кажется, что бы тут такое? А вышел пасквиль: пудель-то этот был казначей, не помню какого-то заведения» [11]. Гоголь, используя романтическую иронию, намекает, что пудель и казначей — это одно и то же. Далее он делает в советах чиновника прямую отсылку к журналу «Северная пчела»: «Если уже хотите, то отдайте тому, кто имеет искусное перо, описать как редкое произведение природы и напечатать эту статейку в «Северной пчеле» (тут он понюхал еще раз табак) для пользы юношества (тут он утер нос), или так, для общего любопытства» [11]. Герой Гоголя дал исчерпывающую характеристику газете «Северная пчела».

В цикле петербургских повестей петербургский журнализм становится как бы рамкой, скрепляющей картины мозаичной, хаотичной и безнравственной действительности.

И. П. Золотусский в свое время установил связь между «Тремя листками из дома сумасшедших» Булгарина и «Записками сумасшедшего» Гоголя [12]. Журнализм стал источником и темой произведения Гоголя. Впервые он решается изобразить журналистику как систему воспроизводства абсурда. Герой Гоголя обретает ясность суждений, но только в безумстве. Поприщин представляет общество, в котором весьма популярна газета «Северная пчела». Официальная газета для него является источником информации о мире. Так громким и важным событием для него становится упразднение престола в Исаии. Через газеты Поприщин находит виновников своих бед в Полиньяке и Англии. В конце концов, он возмнил себя испанским королем. Поприщин начинает домысливать информацию из газет.

Отсутствие качественного и глубокого анализа политической ситуации в мире толкнуло героя к толкованию новостей на собственный лад, к безумному разбору ускользающей от его сознания действительности.

Гоголь, как и старший его наставник Пушкин, считал, что массовые печатные издания рассчитаны на провинциального читателя. Петербургская журналистика с «Северной пчелой» и «Библиотекой для чтения» возглавляла это направление. Журнальные материалы посвящены последним тенденциям столичной жизни, заставляя провинциалов в худших традициях копировать эти веяния.

В повестях Н. В. Гоголя социально-философский феномен журнализма становится художественным элементом произведения. Гоголю удалось встроить со всей полнотой и многообразием журналистику в пространство художественного мира. Однако и в этих условиях видоизмененный журнализм сохранил свою рациональность, приобрел новые смысловые значения и оформил свою социокультурную составляющую.

Библиографический список

1. Гоголь, Н. В. Полное собрание сочинений. В 14 т. Т. 3 / Н. В. Гоголь. — М.: Изд-во АН СССР, 1939. — 537 с.
2. Новиков, А. Е. Повесть Гоголя «Коляска» в контексте литературной полемики середины 30-х годов XIX века / А. Е. Новиков // Русская литература. — М.: ИРЛИ РАН, 1991. — 101 с.
3. Маркович, В. М. Петербургские повести. Н. В. Гоголь / В. М. Маркович. — СПб.: Художественная литература, 1989. — 208 с.

4. Виноградов, В. В. Поэтика русской литературы: избранные труды / В. В. Виноградов. — М.: Наука, 1976. — 511 с.

5. Библиотека для чтения. Т. 12 // Викитека [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ru.wikisource.org/wiki/%D0%91%D0%B8%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BE-%D1%82%D0%B5%D0%BA%D0%B0_%D0%B4%D0%BB%D1%8F-%D1-%87%D1%82%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F#.D0.A2.D0.BE.-D0.BC_XII. (дата обращения: 16.02.2013).

6. Гоголь, Н. В. Полное собрание сочинений. В 14 т. Т. 8 / Н. В. Гоголь. — М.: Изд-во АН СССР, 1948. — 641 с.

7. Дарвин, М. Н. Циклизация в творчестве Пушкина: Опыт изучения конвергентного сознания / М. Н. Дарвин, В. И. Тюпа. — Новосибирск: Наука, 2001. — 292 с.

8. Игнатъева, Е. А. Явление журнализма в творчестве Н. В. Гоголя / Е. А. Игнатъева. — Саратов, 2008. — 176 с.

9. Турбин, В. Н. Пушкин. Гоголь. Лермонтов. Об изучении литературных жанров / В. Н. Турбин. — М.: Просвещение, 1978. — 239 с.

10. Манн, Ю. В. Поэтика Гоголя / Ю. В. Манн. — М.: Художественная литература, 1978. — 395 с.

11. Гоголь, Н. В. Нос / Н. В. Гоголь // Фундаментальная электронная библиотека русская литература и фольклор [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps3/ps3-047-.htm>. (дата обращения: 16.02.2013).

12. Золотусский, И. П. Час выбора / И. П. Золотусский. — М.: Современник, 1976. — 319 с.

ЕПАНЧИНЦЕВ Василий Валерьевич, аспирант кафедры философии.

Адрес для переписки: davids20021989@mail.ru

Статья поступила в редакцию 28.11.2013 г.

© В. В. Епанчинцев

УДК 130.2:658.512.2

В. В. КОВТУН
Г. А. ЛАНЩИКОВА

Омский государственный педагогический университет

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ МЕТОДОЛОГИИ ДИЗАЙН- ПРОЕКТИРОВАНИЯ

В статье исследуется проблема рефлексивного осмысления методологии проектирования, которая обусловлена поиском дизайнером философских оснований принятия решений. Выделены нравственно-ценностная и технологически-целевая функциональные стороны рефлексивных структур, проанализирован ряд философских подходов, значимых для рефлексивного методологического анализа дизайн-практики. Кроме того, охарактеризована этическая рефлексивная модель принятия решений Ф. Анжу, основанная на философии экзистенциализма Сартра.

Ключевые слова: рефлексия, философские основания, экзистенциализм, этические модели принятия решений, методология дизайна.

Современная социокультурная динамика характеризуется усложнением познавательных проблем, стоящих перед человеком. Быстрая в историческом плане смена традиционных ценностей и образа жизни приводит человека к необходимости поиска новых ориентиров, важных не только для адаптации, осознания своего места в мире и самоутверждения, но и для творческого конструирования новых моделей и схем деятельности в условиях отсутствия готового образца. При решении сложных задач, обуслов-

ленных мировыми глобализационными процессами, объединившими людей в сообщества на основе совместных проектов, общих целей, интересов, принципов, взглядов, человек нуждается в формировании новых познавательных средств, переосмыслении стилей общения и стереотипов мышления, что обуславливает изменение соотношения между предметной и мыслительной деятельностью, возрастание роли проектного проблематизирующего и рефлексивного мышления.

Необходимая культурная трансформация общества непосредственно зависит от философско-рефлексивного осмысления человеком методологических основ различных видов своей деятельности и их субъективно-личностных и социокультурных измерений. Мысля, человек, согласно Декарту, осознает и обнаруживает себя в опыте, то есть «человеческое сознание есть в своем существе самосознание» [1].

К рефлексивной сущности мышления исследователи обращались еще со времен античности. Разработке философско-методологических проблем познавательной деятельности человека посвящены труды Сократа, Платона, Аристотеля, Ф. Бэкона, Р. Декарта. Философские представления о природе рефлексии и ее функциях представлены в исследованиях Д. Локка, И. Канта, И. Фихте, Г. Гегеля.

В отечественной науке развитие рефлексивно-методологического подхода началось со второй половины XX века. Разработка представлений о мышлении осуществлялась в рамках Московского методологического кружка (А. А. Зиновьев, М. К. Мамардашвили, Г. П. Щедровицкий, Б. М. Грушин), где была разработана модель дизайннга, как особой системной организации мыследеятельности в социуме. Представления о рефлексии были накоплены в психологии, педагогике, инженерной психологии и художественном проектировании, перенесены в управление и самоорганизацию в работах следующих авторов: В. Ф. Асмуса, П. Я. Гальперина, Э. В. Ильенкова, А. Ф. Лосева, А. Н. Леонтьева, Н. Г. Алексеева, О. С. Анисимова, О. И. Генисаретского, Ю. В. Громыко, В. В. Давыдова, В. П. Зинченко, А. Л. Пятигорского, Э. Г. Юдина, О.И. Генисаретского, И. А. Зимней, И. И. Ильина, В. А. Лекторского, В. Е. Лепского, В. А. Лефевра, В. М. Розина, И. Н. Семенова, В. И. Слободчикова, П. Г. Щедровицкого, Б. Д. Эльконина, М. К. Мамардашвили и др.

В настоящее время объективной основой возрастания внимания научного сообщества к процессам рефлексивного мышления является актуализация субъектно-деятельностного подхода, в связи с чем социально-культурную значимость приобретает проблема эффективности рефлексивного самоуправления субъектом собственной деятельностью в результате осознанного выбора философских системообразующих смысловых оснований.

Рост числа зарубежных научных публикаций, касающихся вопросов организации и управления рефлексивными процессами в области дизайна, свидетельствует об их актуальности.

Философская рефлексия методологии дизайн-проектирования является основой осмысления дизайнером культурного контекста современного постмодернистского этапа. В этой связи, недостаточное проникновение философской проблематики в сферу практического дизайна ведет к ослаблению культурного основания методологии дизайна и не способствует решению серьезных социально-культурных проблем. С одной стороны, цель дизайн-творчества нередко представляют упрощенно: удивить-шокировать-соблазнить зрителя визуальными трюками, превращая, таким образом, дизайн в «квазидизайн». С другой — дизайнер, как субъект творческой деятельности, сам не выходит на философское осмысление социальных проблем и значимости философских основ методологии проектирования. Подобная ситуация свидетельствует о необходимости развития профессионального рефлексивного мышления дизайнера, которое дает осознание того, насколько

рефлексивно-организованно управляет системой собственных мыслительных средств дизайнер, каким образом он, в буквальном смысле, «ведет себя» в мыследеятельности. Рефлексия методологии проектной деятельности представима в форме процессуально организованных мысле-поступков, обретающих в рефлексивном анализе нравственные качества, поэтому она требует обращения к своим истокам — философским основаниям. Благодаря философско-рефлексивному мышлению получают свободу и становятся полноправными участниками ситуации принятия проектного решения совместное знание об общечеловеческих ценностях — совесть, а также целая гамма чувств и эмоций, проявляющихся в этических и моральных переживаниях.

Поскольку на основании принятия и осмысления идей какой-либо философской системы, представленной в истории мировой культуры, происходит осмысление того или иного методологического аспекта дизайн-деятельности, для субъекта творчества всегда существует свобода выбора философских оснований деятельности и плюрализм проектных позиций. Тем не менее формирование рефлексивных структур охватывает смысловое ценностно-целое поле проектной деятельности дизайнера. Исходя из этого, выделим две функциональные стороны рефлексивно-структурных процессов в дизайн-проектировании: нравственно-ценностную и технологически-целевую.

Методологической основой для рассмотрения этих двух аспектов единого рефлексивного процесса может служить позиция философского конструктивизма (Гераклит, Д. Беркли, И. Кант), которая выделяет активную деятельностную сущность мышления субъекта, полагает его мышление не только отражающим окружающий мир, но и творчески конструирующим. Философского конструктивизма актуализируется в субъектно-деятельностном подходе постнеклассической научной парадигмы, характеризуя отношение человека с миром, культурными ценностями, социумом, собственными психическими процессами как конструктивно-проективное (В. А. Лекторский, С. Л. Рубинштейн, А. В. Брушлинский). Человек с позиции этого подхода выстраивает свободное диалоговое коммуникативное пространство взаимодействий с миром как системообразующий субъект, имеет возможность в процессе познания и освоения мира творить себя, осознавать себя объектом и продуктом собственной творческой деятельности на основе рефлексивного мышления.

Рассмотрим некоторые концептуальные философские основания, которые способны стать базовыми для рефлексивного осмысления методологии проектной деятельности.

Философское понимание абсолютно независимой «индифферентной» свободы по отношению к любым ценностям У. Оккама вряд ли может быть актуально в современных условиях напряженного ценностного релятивизма. «Освобождение» свободы творческой мысли от нравственной нагрузки опасно, так как ведет к произволу проектного выбора. Опора на философские воззрения Ф. Аквинского позволяет задать свободе дизайн-сознания «качественные» рамки свободного стремления к добродетели, благу, истине. И. Кант в «Критике чистого разума» называет рефлексией «состоянием души», которое побуждает к поиску истины и нахождению сущности понятий. Это нацеливает рефлексивную дизайн-практику на моделирование самого механизма достижения подобного состояния. Идеи Канта актуальны для проек-

ной дизайн-деятельности также в связи с постановкой проблемы ответственности человека за собственный выбор. Проектная новизна авторского дизайн-продукта, согласно нравственному императиву Канта, обоснована мерой свободы ограниченно-автономного разума. При этом, внутренне свободный процесс мышления как компонент сознания взаимосвязан с другими его структурными компонентами — нравственно-этическими отношениями, чувствами и др. В результате свобода творческой деятельности, философски-рефлексивно осознанная в дизайне, самоопределяется в границах единства дизайнера с обществом, культурой, человечеством, миром.

Религиозно-антропологическая этика С. Л. Франка онтологически определяется единством Богочеловечества, практика осознания которого и есть нравственное сознание [2, с. 24–25]. Мировоззренческие идеи духовности философии С. Л. Франка актуальны для дизайнера в связи с необходимостью рефлексивного поиска и осознания аксиологических ориентиров. Осмысление собственной свободы творчества, как свободы, данной Богом, согласно идее Богочеловечества, происходит в слиянии человека с Богом, через поиск соотношения общественного, божественного и человеческого. В методологическом смысле это ориентирует дизайнера на творческую «свободу для» других людей и общества, противопоставленную «свободе от» нравственных норм и традиций, ведущей к вседозволенности и произволу в творческих решениях.

Концепция «радикального гуманизма», сформулированная Э. Фроммом, выглядит как императивное правило и может иметь функцию универсального ориентира в рефлексивной аналитике дизайна: «производство должно служить человеку, а не экономике; отношения между человеком и природой должны строиться не на эксплуатации, а на кооперации; антагонизмы повсюду должны быть заменены отношениями солидарности; не максимальное потребление, а лишь разумное потребление служит здоровью и благосостоянию человека; каждый человек должен быть заинтересован в активной деятельности на благо других людей и вовлечен в нее» [3].

Методологические вопросы в дизайне касаются выбора средств, связанных с бюджетом проекта, обоснования принятых решений по поводу материалов, эстетики, принципов, нравственно-этических норм, концептуальных подходов на различных этапах проектной деятельности. Проектная деятельность, являясь формой консолидирующего конструктивного диалога, протекающего между дизайнером, подрядчиком, заказчиком или потребителем продукции, не имеет строгих нормативных рамок при обосновании проектных решений в ситуации этических дилемм. Волевое решение о внесении проектного предложения зависит от свободно установленных дизайнером нравственно-этических рамок. Исследуя проблему поиска философских оснований в дизайне в ситуации осознанного принятия решения, американский исследователь Филипп Анжу рассматривает возможность практического применения в дизайне этических положений философии Ж.-П. Сартра, на основе которых создает философско-рефлексивную модель принятия решений [4].

По мнению Ф. Анжу, предлагаемая модель альтернативна традиционным этическим философским теориям. Ф. Анжу отмечает, что, несмотря на то, что философия экзистенциализма Сартра имеет описательный характер, для дизайнера с его проектным характером и целеориентированностью на осуществ-

ление свободы в экзистенциальном смысле она имеет методологический характер, поскольку не допускает самообмана дизайнера и, в этом смысле, может служить основанием для построения нормативной модели принятия решения. В чем же заключается принципиальное отличие предлагаемого альтернативного философско-рефлексивного подхода на основе экзистенциализма Сартра?

Во-первых, осуществляя критический обзор литературы по прикладной этике, Ф. Анжу выделяет в практике дизайна этические модели, имеющие единую цель: добиться этически удовлетворительного результата, а также проверить свои «рецепты» на надежность на основе демонстрации и анализа практики принятия этических решений. Это, по мнению Ф. Анжу, несомненно, полезно, однако экзистенциальный подход позволяет увидеть телеологическую альтернативу традиционным этическим теориям, основанным на моральной философии деонтологии, этики добродетели и утилитаризма. Все они либо не включают философию экзистенциализма, либо концепция экзистенциализма используется в форме высказывания онтологических и эпистемологических соображений без формулировки практических предложений, либо экзистенциальные элементы включены как отдельные шаги, наряду с прагматизмом. Принципиально то, что философская модель на основе экзистенциализма не согласуется с другими философскими подходами и не приемлет универсализма и «дополнения их собой», поскольку охватывает пониманием подлинной экзистенциальной свободы все этические проблемы, решаемые за счет механизма ее разворачивания.

Традиционные модели пытаются интегрировать различные подходы этической философии для более широкого охвата этической проблематики (вопросы обязанности, прав, справедливости, гуманности, принятия помощи), а также для большей надежности модели и ее способности обеспечить «более этическое» решение. В ситуациях неявных, либо неочевидных характеристик возникших дилемм, создание рабочей модели осуществляется путем их постепенного выявления. Этическая модель принятия решений для дизайнера, основанная на философии экзистенциализма Сартра изменяет акценты целеполагания путем выделения в ней главного вопроса о свободе, ответственности и ее последствиях. В тесной корреляционной зависимости с главным вопросом находятся центральные категории, выделенные в работах Сартра «Бытие и небытие» и «Экзистенциализм — это гуманизм», актуальные для методологии дизайна: проективность, субъективность ценностей и опыта, подлинность. Поскольку, согласно Сартру, нет универсальной или объективной истины, в каждом конкретном случае процесс должен начинаться всегда с признания субъективности, то есть с того, что конституирует и составляет внутреннюю сущность человека. Таким образом, необходимо отметить значимость рефлексивных мыслительных процессов в дизайне, которые приводят дизайнера к осознанию собственной субъективности, как внутренней диалектической целостности в свободе и ответственности за любые профессиональные действия.

Во-вторых, Ф. Анжу, проводя методологический анализ существующих моделей, приходит к выводу, что независимо от многочисленных предложенных вариаций и, порой, очень сложных методов на различных этапах проектного процесса существует стандартная для всех простая базовая структура модели принятия решения. Такие модели существуют

в области архитектурной практики, инженерного дизайна, в текстах научных исследований по прикладной профессиональной этике. Обычно стандартный технологический цикл включает типичную серию шагов, которая может в сложных случаях повториться несколько раз до достижения окончательного решения. Например, такие вариации циклов: 1) постановка проблемы, анализ, предложение решения и оценка, 2) исследование вопросов, анализ ситуации, новое предложение, оценка, выбор; 3) определение стоящей дилеммы, оценка этического содержания ситуации, разработка пакета предложений, обсуждение и резолюция. Необходимо отметить, что в традиционных моделях принятия решения рефлексивный функционал мышления способствует уменьшению неопределенности в процессе итерационного протравивания дизайн-проектного решения.

Показательно то, что традиционные модели принятия этических решений мало отличаются от других процессов принятия решений, несмотря на различия в самой природе этических проблем и иных проблем, возникающих в процессе жизнедеятельности человека. Это вызывает обоснованные сомнения при их использовании. Так, например, одна из традиционных моделей является аналогом процесса проектирования и основана на методе дизайна. Она представляет собой дизайн-цикл, состоящий из четырех этапов: анализ, синтез, моделирование и оценка. Другое предложение — введение аналогии между этическими проблемами и инженерными проектными проблемами. Однако в таком случае лучшее этическое решение не может быть найдено, поскольку будет определяться по принципу «творческой середины» весьма приблизительно с точки зрения «лучше — хуже».

Исследования последних лет свидетельствуют о том, что кроме простых линейных структур в дизайне существуют методологические предложения более сложных, гибких моделей с нелинейным продвижением, основанном на творчестве в принятии решений. Выделяют следующие фазы нелинейного этического цикла: постановка моральной проблемы, анализ проблемы, варианты действий, этические суждения, рефлексия, морально приемлемые действия. Важно, что отдельным структурным компонентом модели выделена рефлексия, без которой невозможно решение плохо структурированных проблем, характерных для дизайна.

Рефлексивное осмысление методологии проектной деятельности неизбежно приводит дизайнера к поиску нравственно-этических оснований принятия решений. Действительно, при анализе стенограмм дизайн-заседаний наблюдается взаимосвязь дизайн-мышления и этического мышления: этика присутствует имплицитно и эксплицитно как в процессе проектирования, так и в дизайн-воображении, функционирующем как путь мышления об этических проблемах и путь их решения.

Модель Ф. Анжу, основанная на философии экзистенциализма Сартра, представляет пять этапов продвижения дизайнера к обоснованному этическому решению: 1) понимание и признание полной свободы и ответственности в практике дизайна; 2) рефлексивное «отражение» предварительного выбора дизайн-решения; 3) рефлексивное «отражение» внешних требований участников дизайн-проекта; 4) рассуждения о практических ограничениях проектной ситуации; 5) принятие выбора с полным осознанием свободы и личной ответственности.

Решение, найденное с помощью этической теории утилитаризма или деонтологической этики Канта, по мнению Ф. Анжу, не может быть признано объективным и этически правильным, поскольку необходимо перенести акцент на рефлексивное осознание дизайнером собственной экзистенциальной свободы и ответственности за дизайн-выбор предварительного дизайн-проекта, учитывающего внешние контекстуальные потребности и практические ограничения в конкретной дизайн-ситуации.

Следуя экзистенциальной модели на практике, отмечает Ф. Анжу, дизайнер должен, прежде всего, признать, что у него есть выбор, далее определить спектр возможных проектных решений, независимо от их непрактичности, поскольку непрактичность означает только лишь то, что некоторые варианты вступили в конфликт с ранее заданными целями. Дизайнер, согласно идеям экзистенциальной философии, лежащим в основе модели, должен стремиться к достижению «подлинности» дизайн-практики, чтобы избежать существования в «недобросовестности», что означает бегство от своей свободы и ответственности, подчинение внешнему давлению. Сартр объявляет, что человек обречен быть свободным, поскольку он — проект своего собственного становления. Выбор дизайнера, за который он полностью отвечает, основанный на философско-рефлексивной позиции, — это принятие аутентичного решения, которое исключает перенесение ответственности на других участников проектной ситуации, а также ожидания того, что этическая проблема разрешится сама собой. Таким образом, основанием всех значений для дизайнера является свобода, которая, по Сартру, имеет не объективное, «бытовое» значение, а конечное, философское. Она становится стандартом и нормой действия дизайнера.

Философско-рефлексивный подход, основанный на экзистенциальной теории Сартра, не предоставляет дизайнеру готовые структуры «этического обеспечения» в качестве абсолютного и объективного способа обоснования своего решения. Он открывает широкий диапазон выбора этических действий, ведущих к экзистенциальным проектным решениям. Экзистенция целей и проектов — это рефлексивный выбор человеком своего образа, попытка стать самим собой, то есть Человеком, причем сингулярное осознание и принятие индивидуальной свободы и ответственности в дизайне становятся ответственностью за всех участников проектной ситуации.

Изложенное позволяет констатировать значимость осознания нравственной и технологической сторон рефлексивного управления дизайнером собственным мышлением, а также осознания философско-концептуальных оснований проектного творчества в формировании концептуально-мировоззренческой и инструментально-методологической компетенции. Рефлексивный выход дизайнера на философский метауровень позволяет ему убедительно выстраивать целостную методологическую систему проектной деятельности в дизайне.

Библиографический список

1. Хайдеггер, М. Европейский нигилизм. — URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/EvrNig_03.php (дата обращения: 15.12.2013).
2. Франк, С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. — М.: Республика, 1992. — 510 с.
3. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности. — URL: http://royallib.ru/read/fromm_erih/anato-miya_

chelovecheskoy_destruktivnosti.html#0 (дата обращения: 22.12.13).

4. d'Anjou, Philipp. An alternative model for ethical decision-making in design: A Sartrean approach. // Philipp d'Anjou. // Design Studies. — 2011. — Vol. 32, Issue 1, January 2011, P. 45–59. — URL: <http://dx.doi.org/10.1016/j.destud.2010.06.003> (дата обращения: 22.12.2013).

КОВТУН Вероника Владиленовна, старший преподаватель кафедры дизайна.
Адрес для переписки: veronika.kovtun@mail.ru

ЛАНЩИКОВА Галина Александровна, кандидат педагогических наук, доцент (Россия), доцент кафедры дизайна.

Адрес для переписки: galalan8@gmail.com

Статья поступила в редакцию 06.11.2013 г.

© В. В. Ковтун, Г. А. Ланщикова

УДК 141.78

С. А. ШУШАРИН
Омский государственный
технический университет

ФУНКЦИИ БРЕНДА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНА

В статье проводится анализ функций бренда как социокультурного феномена, выполняемых им в основных общественных сферах: экономической, духовной, политической и социальной. Рассмотрение каждой из функций сопровождается приведением соответствующих примеров из области рекламы и брендинга. Помимо этого, большое внимание уделяется взаимосвязи данных функций, что позволяет рассматривать данный феномен общества потребления в его целостности.

Ключевые слова: бренд, брендинг, общество потребления, общественная сфера, реклама.

Анализу бренда посвящено в настоящее время небольшое количество научных работ. Но в большинстве из них он рассматривается, как правило, исключительно с позиций экономической теории или теории маркетинга, что приводит к нивелированию той значительной роли, которую он выполняет в современном социокультурном пространстве. С целью устранить данное упущение мы предлагаем обратить внимание на основные функции, выполняемые брендом в основных общественных сферах: экономической, политической, духовной и социальной.

Итак, начнем рассмотрение функционирования бренда с экономической сферы, в рамках которой нас, в первую очередь, интересует влияние, оказанное и оказываемое им на производственные процессы.

Дело в том, что приблизительно в конце XIX века появились первые товары-бренды. Но при этом, вследствие фабричного типа производства, эти товары внешне выглядели абсолютно одинаково. И перед производителями впервые встала задача отличить произведенный ими товар от подобного товара конкурентов. Так стали появляться первые логотипы, содержащие имена производителей товаров: Campbell's Soup, H.J. Heinz, Quaker Oats [1, с. 29]. Нам это позволяет выделить идентифицирующую функцию бренда, благодаря которой потребитель может судить о месте производства товара, его производителе или владельце, дифференцирующую функцию, позволяющую отличить один товар от другого, а также гарантирующую функцию, поскольку единственным гарантом качества товара выступает сам бренд.

После того как производимые товары получили свои уникальные названия и, соответственно, марки, очередь дошла до упаковок и непосредственно рекламных сообщений. Компании смогли напрямую обращаться от своего лица к потенциальным покупателям, а в рекламных сообщениях всё чаще стала

использоваться апелляция к чувствам и эмоциям людей. Как пишет Н. Кляйн в своей книге «NO LOGO. Люди против брендов», производители осознали, что «бренд — не просто изящная эмблема, запоминающийся слоган или красивая картинка на этикетке, украшающая продукты компании: сама компания может иметь особую индивидуальность, метафорически запечатленную в бренде (brand identity)» [1, с. 30].

Так, в 1988 году компания Kraft была приобретена корпорацией Philip Morris за 12,6 миллиарда долларов, что в 6 раз превышало балансовую стоимость активов компании [1, с. 31]. Данный пример демонстрирует ещё одну важнейшую функцию бренда в экономической сфере — функцию увеличения марочного капитала, благодаря которой стоимость любой компании определяется в современном мире тем, насколько известным и сильным брендом она обладает.

Далее рассмотрим духовную сферу. И первой функцией, которую хотелось бы упомянуть в связи с этим, является образовательная функция бренда. Так, приобретая определенный товар, мы неизбежно сталкиваемся с информацией, содержащейся на его упаковке или в инструкции по его использованию. Очень часто это относится к сложной бытовой технике или электронике. Получается, что потребителям, для того чтобы не отставать от развития техники и технологий, постоянно приходится изучать довольно большие по объему инструкции, читать специализированные журналы или же искать необходимую информацию в социальных сетях или на форумах сети Интернет.

Следующей функцией бренда является социально-практическая. Как мы увидели, потребители, задействованные в рекламном дискурсе, не только получают какую-либо новую информацию и знания, но также посредством современных средств комму-

никации обмениваются результатами своей деятельности, способностями, умениями и навыками. Так, любой человек, умеющий пользоваться видеокамерой и знакомый с процессом видеомонтажа, может стать своеобразным транслятором определенных культурных ценностей. Примерами могут служить бесчисленные видеоуроки по разным отраслям знания, которые можно приобрести на дисках или смотреть через сеть Интернет.

Следующей функцией является терапевтическая функция. Приобретение тех или иных товаров под известными брендами заставляет людей чувствовать себя буквально умиротворенно. Владение последней маркой автомобиля или недавно выпущенной моделью смартфона заставляет людей думать, что раз у них есть данные вещи, то они не только не отстают от моды, но даже в какой-то степени находятся в авангарде. А если ты впереди, то на тебя обязательно обратят внимание, поскольку ты успешен.

Другой стороной данной функции может выступать шоппинг, рекомендуемый модными журналами в качестве лучшего средства от депрессии или плохого настроения. Можно даже ничего не приобретать, а лишь ходить вдоль рядов с желанными вещами и наслаждаться их видом, зная, что, как только появятся необходимые средства, ты сможешь себе позволить данный товар или же просто дождешься распродажи.

В связке с терапевтической идут игровая и эстетическая функции бренда. Чтобы пронаблюдать данные функции на практике, достаточно зайти на любой промосайт или посетить открытие нового торгового комплекса, а порой и просто оказаться в нужное время в нужном месте. И если на эстетику работают непосредственно дизайн товара, его упаковки, различных рекламных материалов, то для развлечения используются всевозможные веб-игры, флэш-мобы, вирусные ролики и прочие средства интерактивной коммуникации с потребителем.

В качестве примера можно привести перформанс, который китайское рекламное агентство Leo Burnett подарило жителям Шанхая: рядом с крупнейшими торговыми центрами города организаторы установили рампы, по форме напоминающие огромную сковородку, внутри которой, привлекая внимание зевак, катались скейтеры в костюмах креветок, яичницы, рыбы, бекона и моркови. По замыслу креативщиков, это действие должно было демонстрировать высокое качество антипригарного покрытия рекламируемых сковородок Supor [2].

Только что рассмотренные нами функции тесно связаны с креативной функцией бренда. Причем данная функция может быть рассмотрена под разными углами.

Так, с одной стороны, ни одна качественная рекламная кампания не обходится без креатива, поскольку, как уже было сказано ранее, только новое и нестандартное способно заинтересовать современного потребителя. Именно поэтому в рекламных агентствах полного цикла непременно присутствует должностной креатора, т.е. специалиста, придумывающего ключевую идею, составляющую основу создаваемой рекламы.

С другой стороны, мир не стоит на месте. Постоянно проектируются новые товары и совершенствуются существующие. При этом без креатива и методов креативного процесса также нельзя обойтись. Среди них можно назвать мозговой штурм, синектику, морфологический анализ Ф. Цвикки, методика слома стереотипа, методику RAM-проводника,

методы теории решения изобретательских задач, создание рекламных персонажей, использование юмора и многие другие.

Следующей функцией бренда, на которую хотелось бы обратить особое внимание, является мотивирующая функция. Она частично связана с креативной, поскольку бренды заставляют производителей товаров постоянно придумывать вещи, способные облегчить жизнь современного человека, а также сделать ее в какой-то степени более насыщенной и интересной. Они пробуждают у людей стремление к достижению определенных жизненных высот или хотя бы к приобретению определенных вещей. И в первом, и во втором случаях потребителем движут определенные мотивы.

По нашему мнению, мотивирующая функция тесно связана с такой составной частью бренда, как его миссия. Под миссией в данном случае следует понимать основную цель существования бренда, его предназначение. Чтобы проиллюстрировать данную функцию, мы предлагаем рассмотреть следующий пример.

Миссия бренда ИКЕА — «изменить к лучшему повседневную жизнь многих людей, предлагая широкий ассортимент удобных и функциональных товаров для обустройства дома по таким низким ценам, чтобы как можно больше людей могли их купить» [3]. Как мы видим, мотивом в данном случае является обеспечение людей разнообразной по дизайну мебелью по доступным ценам. Это свидетельствует о том, что в основе многих брендов лежат благие намерения и их мотивы направлены на положительные изменения в плане преобразования современного общества. Другое дело, что не всегда средства соответствуют поставленным перед брендами целям.

Следующей функцией, на которую хотелось бы обратить внимание в рамках данной общественной сферы, является ценностно-нормативная функция. В определенной степени она связана с предыдущей рассмотренной функцией. Поясним ее значение.

Любой бренд строится на определенных ценностях, а поскольку его функционирование происходит в обществе, то это приводит к трансляции данных ценностей компанией, которой принадлежит данный бренд. При этом сам он может быть даже напрямую связан с решением определенных социальных проблем: здоровьем, безопасностью, правами человека, экологией и многим другим.

Так, например, компания Yves Rocher связана с такими ценностями, как сохранение окружающей среды, а также ведение ответственного бизнеса. С целью следования первой ценности в 1991 году данной компанией создан Фонд, находящийся с 2001 года под эгидой Института Франции [4]. С целью следования второй — предъявление компанией высоких требований в сфере качества и бережного отношения к окружающей среде и человеку в отношении всех поставщиков при закупке продукции, сырья или упаковки [4].

Ценности составляют неразрывную связь с общественными нормами, поскольку способствуют процессу их передачи и закрепления в сознании людей. Так, благодаря широкому распространению ряда брендов, изменился уклад жизни людей. Например, многие привыкли постоянно носить с собой влажные салфетки, которые могут пригодиться в самых разных ситуациях.

Далее перейдем к рассмотрению политической сферы. И основной функцией, по нашему мнению, которую выполняет в ее рамках бренд, является иде-

ологическая функция. Мы вынесли ее в данный раздел, поскольку в настоящее время идеология всё больше ассоциируется с политикой, хотя в самом общем виде идеология характеризуется как система определенных положений и идей. В отношении же бренда она скорее представляет собой базу, на которую опираются прочие его атрибуты, а также его стратегия, что сближает данную функцию с мотивирующей функцией.

Так, примером могут выступать спортивные бренды, идеология которых строится на продвижении идеи спорта и здорового образа жизни. И в данном случае мы также можем наблюдать некое сходство с мотивирующей и ценностно-нормативной функцией бренда, что является свидетельством того, что бренд по своей природе является целостным феноменом и в нем органично сочетается множество разнообразных функций.

Еще одним измерением идеологической функции является то, что некоторые товары позиционируют как бренды, поддерживающие те или иные партии или политиков. Например, широко известный пример с брендом Pepsi и только что рассмотренным нами напитком Coca-Cola. Если первый из них считается в США брендом республиканцев, то второй — брендом демократической партии, что подтверждает то, что данные продукты несут в себе четкую политическую направленность.

И, наконец, последняя общественная сфера, на которой мы остановим наше внимание, — социальная сфера, включающая в себя взаимоотношения различных народов, наций, классов и т.д.

В современном обществе уже необязательно быть богатым для того, чтобы другие воспринимали тебя таким. Всё, что необходимо, — это обладать определенным набором брендов, которые способны создать вокруг человека своеобразный ореол. В этом заключается одно из проявлений функции культурной идентификации, т.е. бренд посредством определенных, имманентно присущих ему атрибутов способен конструировать заданный образ потребителя в глазах общественности, показывая, к какой культурной группе тот принадлежит, к какой культуре он расположен или какая культура вызывает его наибольшее уважение.

Одним из преимуществ данной функции является то, что любой человек, заранее зная, какими брендами пользуются представители референтной для него группы, может с легкостью сконструировать желаемый образ, совершив для этого всего лишь ряд приобретений. Так, на рабочем месте он может выглядеть как скучный клерк, а после работы перевоплощаться, например, в хиппи.

Всё это происходит вследствие нашей привычки к тому, что определенные группы товаров могут позволить себе только люди, обладающие соответствующим социальным статусом. Обратной стороной при этом является то, что приобретение бренда требует от человека изменения его поведенческой модели. Ему приходится соответствовать заявляемым брендами стандартам.

Из этого вытекает вывод: люди, пользующиеся одними и теми же товарами, услугами и, в конце концов, брендами, так или иначе образуют определенные группы. И здесь ярко проявляются консолидирующая, а также интерактивная функция бренда, поскольку в процессе объединения люди взаимодействуют друг с другом, обсуждая преимущества или недостатки продуктов, которым они отдают предпочтение.

Противоположной по вектору направленности является унифицирующая функция бренда, вследствие которой рекламная коммуникация все в большей степени подвергается процессам глобализации и теряет при этом свою культурную специфику в разных странах. Так, если относительно недавно учебники по рекламе были буквально переполнены различными забавными примерами того, к каким курьезам могут приводить рекламные кампании, не учитывающие кросс-культурный аспект коммуникаций, то сейчас таких примеров практически не осталось. Это вызвано тем, что рекламная продукция, а также товары и услуги становятся одинаковыми в разных странах. Например, мы можем приехать чуть ли не в любую страну и найти там рестораны быстрого обслуживания McDonald's. Отрицательным моментом здесь выступает то, что подобные экономические конгломераты приводят к закрытию или сокращению мелких национальных компаний, которые просто не способны конкурировать с глобальными брендами.

Также мы можем выделить социализирующую функцию бренда, поскольку культура потребления прививается ребенку с детства и, как правило, сохраняется на протяжении всей жизни индивида. Кроме того, в процессе использования тех или иных продуктов цивилизации человек также приобщается и к существующей культуре.

Таким образом, вследствие того, что бренд оказывает влияние на все общественные сферы, в данной работе нами были выделены основные социальные функции данного феномена, которые для удобства были разделены по соответствующим сферам. Так, в экономической сфере бренд выполняет идентифицирующую, дифференцирующую, гарантирующую функции, а также функцию увеличения марочного капитала. В духовной сфере это образовательная, социально-практическая, терапевтическая, игровая, эстетическая, креативная, мотивирующая и ценностно-нормативная функции. В политической сфере бренд представляет идеологическую функцию. К социальной сфере относятся такие его функции, как консолидирующая, интерактивная, унифицирующая, социализирующая, а также функция культурной идентификации.

Все вышеперечисленное свидетельствует о том, что бренд является значимым феноменом современности и оказывает большое влияние на жизнь современного социума, а также на его культуру.

Библиографический список

1. Кляйн, Н. No Logo. Люди против брендов / Н. Кляйн ; пер. с англ. — М. : Добрая книга, 2012. — 624 с. — ISBN 978-5-98124-388-2.
2. Реклама сковородок как перформанс [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://artread.ru/news/reklama-skovorodok-kak-performans> (дата обращения: 10.01.2014).
3. ИКЕА [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.ikea.com> (дата обращения: 13.01.2014).
4. Yves Rocher [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.yves-rocher.com> (дата обращения: 07.01.2014).

ШУШАРИН Станислав Александрович, аспирант, ассистент кафедры «Дизайн и технологии медиаиндустрии».

Адрес для переписки: stanislav.shusharin@gmail.com

Статья поступила в редакцию 23.01.2014 г.

© С. А. Шушарин