

КИТАЙСКИЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ В ФИЛОСОФСКОЙ ОПТИКЕ

В статье представлена попытка философской компаративистики некоторых элементов в китайской и европейской культуре, связанных с их базовыми ценностями и онтологическими основаниями. Показано, что традиционализм китайской культуры играет роль «предохранителя», делая Китай исторически устойчивой цивилизацией.

Ключевые слова: традиция, культура, ценность, мировоззрение, Китай.

CHINESE TRADITIONALISM IN PHILOSOPHICAL OPTICS

The article presents an attempt at philosophical comparativism of certain elements in Chinese and European culture that are related to their basic values and ontological foundations. It is shown that the traditionalism of Chinese culture plays an important role of the “protector”, thanks to which China remains a historically stable civilization.

Keywords: tradition, culture, value, worldview, China.

В духе кипплинговского «Запад есть Запад. Восток есть Восток» Китай по-прежнему ассоциируется с некой экзотикой, несмотря на убежденность авторитетных исследователей в том, что в современном глобально вестернизированном мире эта древнейшая на планете цивилизация уверенно вписалась в техногенный тип цивилизационного развития.

Однако в отличие от западноевропейского соседа Китай смотрит в будущее с оптимизмом, поскольку оно хитрым способом сцеплено с прошлым. Китайский традиционализм глубоко укоренен в основаниях культуры. Обращение к ним представляется актуальным хотя бы в силу очевидной сегодня культурной, экономической и политической экспансии Китая в европейское пространство. В терминологии А. Тойнби это можно прочесть как «вызов» западноевропейской цивилизации, которая к настоящему моменту, ассимилировав восемь из десяти ныне существующих цивилизаций, впала в глубочайший кризис. Китай — это «идеальная гетеротопия», из которой можно критически осмыслить это почти финальное состояние в поисках возможного «ответа».

Своеобразие культур обнаруживается в сравнительной ретроспективе.

1. Ключевая ценность. В Древнем Китае — это «Небо» («тянь» 天 /tiān/), в Древней Греции — «Космос». Обе ценности рождены особым доверием к миру природы и её упорядочивающему единству. Наиболее ясно ценностные аспекты Космоса раскрыты в платоновском «Тимее», который, по выражению Уайтхеда, можно рассматривать как пролог ко всей европейской философии, история которой выглядит пространством комментарием к этому диалогу. Платон называл в нём Космос «чувственным богом» и «единородным небом» (Tim. 92 с), с порядком круговоротов которого должно соотноситься всё сущее, включая человека и общество. Другими словами, Космос — это безусловная ценность и образец для подражания.

Принцип Платона [1, с. 69], выражающий эту идею, утратил в европейской культуре своё доминирующее мировоззренческое значение с приходом христианства: место Космоса было занято трансцендентным Богом, а впоследствии европейские небеса «были проветрены и от Него» (М. Волошин). Космос профанизировался, приблизился к земле,

технически обжился и даже замусорился. Покорение космоса стало частью европейской программы покорения десакультурированной природы. Её онтологическим основанием служила оппозиция человека к природе, а методологическим — принцип причинности, исключавший *causa finalis* в бездушном космосе и как бы переносивший её в поле оценок статуса человека и его деятельности. Человек перестал быть подобием космоса, а его душа «больше не является искрой “Мировой Души”» [2], как это в платоновском Космосе. «Мы видим удивительную картину: человек на протяжении почти двух с половиной тысяч лет менял свои ценности так, что сначала преклонялся черед космосом и богом, перед их величием, в конце концов сделал объектом поклонения самого себя» [3, с. 13], кульминацией чего стал гуманизм.

Небо «тянь» (天 /tiān/) — многозначное понятие в китайской культуре, выражающее идею божества, сущности человека, времени, власти. Небо — «всёвыразимая грандиозная и величественная сила, создавшая мир, народ и этические ценности, использующая государей и чиновников для управления мирозданием» [4, с. 441]. Идея «небесного мандата» легла в основу развитой в конфуцианстве концепции государственной власти. Китай самоидентифицировался как Поднебесная, культ Неба стал общегосударственным, император воспринимался как «сын Неба» и верховный жрец. Для древних даосов Небо обозначало предел человеческого совершенства, постигаемый внутри самого себя. «По китайским представлениям, деятельность человека в предельной её полноте есть “небесная работа” (“тяньгун” 天工 /tiāngōng/), сливающаяся с творением самой природы. Человек и Небо в китайской традиции живут наравне друг с другом: величие человеческих свершений удостоверяет могущество небесных сил» [5, с. 35], что нашло отражение в китайской пословице: «Человек делает, Небо смотрит». Три начала «Небо — Человек — Земля», составляющие «Великую Триаду», особо значимы в китайской культуре.

Поскольку в китайском мышлении принципиально отсутствовал даже намек на идею трансцендентного [6, с. 197], постольку китайцам оказались чужды глобальные антинормы западной культуры, выстроенные на деформации

аналога «Великой Триады» (Р. Генон) — «Deus — Homo — Natura», противопоставляющей человеческому божественное и природное. Мир китайской культуры был и остался сугубо имманентным, не знающим чего-то иноприродного чувственному бытию и радикально отличающимся своей «философией подобия» от западной «философии мимесиса» [7, с. 6]. Миссионеры-иезуиты XVII–XVIII вв. не могли найти адекватного аналога для перевода слова «Бог» [6, с. 54]. Оно объяснялось китайцам через представления о Небе («тянь» 天 /tiān/) и верховном первопродке («Шан-ди» 上帝 /shàngdì/) ввиду значимости их культа.

Согласно заветам мудрецов Китая, человек призван идти к Небу. Они ненавидели странствующих акробатов за то, что те, становясь на руки, рискуют перевернуть мироздание. «Структура человеческих существ воспроизводит архитектуру мироздания, причём и с тем, и с другим согласуется организация общества» [8, с. 246]. Нечто похожее было у Платона в его утопической концепции идеального государства. В китайском варианте общественная практика оказалась наделена онтологической значимостью не только в мысли, но и в действии. Главный принцип китайской традиции — «согласное единство Неба и Человека» — Си Цзиньпин сравнил с «духовной артерией», разрыв которой недопустим [9].

«Великая Триада» («Небо — Человек — Земля»), являясь универсальной в примордиальной традиции, и сегодня сохраняет статус ценностного ориентира в китайской культуре с акцентом на её первый элемент. Эту устойчивую черту китайского мировоззрения можно условно обозначить как «небоцентризм». Китайцы не только «шли от Неба», как европейцы от Космоса, они с Небом и остались, в отличие от европейцев, которые остались с «человеком и его правами».

2. Культурная топика. Так можно обозначить «геометрию» ценностной тематизации в культуре. Присутствие — топика европейской культуры, отсутствие — китайской. Присутствие обращено к бытию вещей, отсутствие — к «судьбе вещей». Даже термин «вещь» часто употреблялся в Древнем Китае в значении «другие» [10, с. 232], указывая на отсутствие самождественности вещи и её связь с другими. Если в европейской топике функционально присутствие, то в китайской — отсутствие.

Присутствие означает «быть при сути», схватить сущность и выразить в слове. С этим связан фундаментальный логоцентризм европейской культуры, идущий от Парменида к Платону и христианскому Логосу и формирующий ценностную вертикаль с эталонным идеальным «верхом» и текуче-ущербным «низом». Отсюда — нормативизм, основанный на подражании образцу, стратегия борьбы на пути к идеалу, прогрессивизм и другие особенности культуры.

Отсутствие — «незавершенная актуализация» («небытийственность») вещи, её превращаемость, текучесть, изменчивость («хуа» 化 /huà/).

В европейской философии нечто отдаленно похожее на такое понимание вещиности как незавершенной процессуальности обнаруживается в аристотелевском понимании места и энтелехии. Всякая вещь в космосе Аристотеля «не на своем месте», а потому всегда движется к этой

недостигаемой цели, всё время трансформируясь, но не достигая формы-сущности полностью. Исключение только для Перводвигателя. Законы движения оказываются возможны только для имманентного мира. В «Ноомахии» А. Дугина аристотелевская и китайская метафизика соответствуют одному типу — Логосу Диониса [11, с. 44–46], который в европейской философии и культуре оказался на периферии, будучи побежден сначала Логосом Аполлона, а затем сменившим его Логосом Кибелы.

Примечательно, что в китайском литературном языке взъязыне *отсутствует* столь значимый для европейского сознания глагол «быть» [6, с. 99–100]. Китайская мысль не извлекала «бытие» из «становления», не абстрагировала тождественную сущность вещей. Это привело к двум взаимосвязанным следствиям, на которые есть только осторожный намек в европейской культуре.

Первое следствие — примат корреляции. Синтаксис китайского языка основан на логике отношений, выражаемой структурой предложения вида «а соотносится с b», в отличие от силлогистической европейской структуры вида «а есть b». С этой лингвистической особенностью связано отсутствие, невосребованность в китайском миропонимании понятия причинности. Её место занимает коррелятивность, определяющая особый тип мышления — «коррелятивное», которое принципиально отлично от европейского — последовательного, логичного и каузального.

Коррелятивное мышление ассоциативно — это «некого рода таинственный резонанс» [12, с. 371], сообщительность между вещами, их пред-упреждающая чуткость, когда каждая вещь изменяется в соответствии с изменениями других вещей. Европейское мышление склонно к абстрагированию и поиску причинных связей. Китайское — к «вживанию, телесному усвоению» самого качества наличной обстановки. Отсюда — «главный принцип китайской культуры — «соответствие моменту»» [13, с. 16–18]. Он обеспечивает её историческую и практическую адаптивность, проявляясь как в даосской спонтанности, так и в конфуцианском ритуализме.

Важная особенность коррелятивного мышления — отсутствие представления о *causa finalis*. В Китае не мыслили творения или иного события как «начальной точки отсчета», равно как и «конца времен». Мыслилась только связь начала и конца, их непрерывающаяся нить. «На классическом китайском языке обычно говорят не «начало и конец», а «конец-начало»» [14, с. 76]. Язык «выговаривает» переливающуюся протяженность, выражая континуальность как основополагающую идею в китайской метафизике.

Коррелятивное мышление продуцировало китайскую мистику [15], оно сходно с магическим и склонно к классификационизму на основе кажущихся непонятными европейцу взаимосвязей между классифицируемыми объектами, как в вымышленной классификации животных в «некой китайской энциклопедии», описанной Х. Л. Борхесом.

В пространстве европейской культуры тоже возникали всполохи подобного типа мышления в возрожденческой магии, алхимии, герметизме, особых психических состояниях. Их исследовал К. Г. Юнг, назвав феномен, выражающий корреляцию между, казалось бы, независимыми (случайными) событиями синхроничностью, полагая её акаузальный

характер [16]. В целом же этот тип мышления оказался на периферии европейской рациональности.

Второе следствие — примат перемен. «Восприятие мира китайцами всегда ситуативно и никогда не постоянно: мир постоянно трансформируется, а поэтому ничто не существует воистину и до конца, ничто не является истинным по своей природе и изначально» [17, с. 30], даже значение иероглифа, обозначающего переменны — 易 /yì/ (неизменное-постоянное).

Отсутствие глагола-связки «быть» и производной от него категории бытия означает наличие «вечного становления», потока универсальных трансформаций сущего. «Китайская Книга Бытия» — это «Книга Перемен» («И цзин» 易经 /yìjīng/). Именно она признается изначальным источником ранней традиции, развитием которой стала метафизика даосизма и от которой берет своё начало вся совокупность общественных институтов конфуцианства [18, с. 4].

Тотальная акцентуация перемен и практическая направленность китайского мышления связаны с *отсутствием* абстрактного понимания времени и сколько-нибудь подробной его теории. Время ускользает от объективации в понятии, оставаясь в китайском мировосприятии только в локусе «точного временения», того, что «выражается английским словом timing» [13, с. 266]. Во многом этому способствовал китайский язык, «дурно организованный для обозначения понятий», тем более «для выражения отвлеченных идей», замещающий их «рыхлой цепью отдельных образов» с самым ярким впереди [8, с. 27–59]. Само слово «идея» неприводимо на китайский язык [10, с. 235].

Для европейской культуры М. Хайдеггер «поставил» категорию времени даже «вперед бытия». В европейской топике вещь «вещает» о своем бытии. В китайской — всё наоборот. Китайским словом «у» обозначается и «вещь», и факт её отсутствия. Омонимизм не случаен: в свете «вечного превращения» сущего («хуа» 化 /huà/) возможно только его становление, но не бытие, предполагающее самоидентичность вещи и как квинтэссенцию рациональности, сцепленной с бытием, формальную логику. В европейской рецепции «китайская логика», выражающая природу реальности, в которой всё сущее оправдывается отсутствием, несущим (у), вызывает дискуссии по сей день. Европейцам за неимением в собственной интеллектуальной традиции аналогов таких понятий, как «утонченное» (мяо), «семья» (цзин), «сокровенное» (сюань), «срединное» (чжун), «мельчайшее» (вэй) и др., очень трудно понять и осмыслить это измерение китайской мысли и культуры [7, с. 6].

Единым субстратом перемен в обеих традициях мысли выступает энергия. В китайской — это трудноопределяемая энергия ци, вместилищем которой служит Великая пустота «Тай сюй». Европейская традиция тоже затрудняется с толкованием энергии. Ни философия, ни наука это понятие не эксплицируют, несмотря на присутствие в их дискурсе разных видов энергии и даже законов её сохранения. Зато подсчет «полной энергии мира» привел к нулю [19]! Энергия как «вещь» в «отвердевшем мире» количества отсутствует. Что же сохраняется? Выходит — Ничто, от которого так настойчиво отворачивалась европейская мысль, в отличие от китайской.

В познании это проявилось интересом к явлениям, ассоциированным с представлениями о пустоте. Так, наиболее развитыми направлениями физики в традиционном Китае были оптика, акустика и магнетизм [20, с. 238], т. е. именно те направления, которые сформировались в европейской науке намного позже в силу того, что доминирующая модель предполагала атомизм, чуждый китайской мысли. Реальность в китайской логике не состоит из вещей (*res* — лат.), состоящих из атомов, а, как в древней даосской книге Чжуан-цзы, «уподобляется пустоте всевозможных полостей в вещах, а в пределе — пустоте самого неба» [5, с. 12–13].

В китайской культуре бамбук — символ ученого, высокоумного человека. Пустота полого ствола этого растения — знак вечной готовности к наполнению, продолжению познания. В европейской традиции больше ценилась и ценится «наполненность знаниями», энциклопедичность, буквально в своих греческих истоках означающая полноту.

Идеи европейского присутствия-бытия и китайского отсутствия-становления «опредметились» в обустройстве жизненного пространства.

Европейский вариант бытийно центрирован: в центре (города, дома) всегда располагается «символ бытия» (храм, собор, что-то значимое).

Китайский вариант иной: центр пустотен. В центре традиционной китайской усадьбы «ничего нет». Обычай запрещал загромождать пустое пространство двора деревьями и постройками, поскольку именно в этой пустоте человеческое жилище открыто Небу [10, с. 55]. Пустота центра — символ сообщения с Небом.

Китайское искусство также отражает особенности культурной топике. «Склонность к науке в Европе завершилась оптическим реализмом» [21, с. 366]: европейский художник изображает предмет, китайский — «всегда пишет тень предмета и никогда — сам предмет» [22, с. 28]. Европейцы рисуют *на какой-то вещи* — листе, доске, холсте, стене и т. п., нанося на них изображение. У китайцев — всё наоборот. «В Китае никогда не рисуют “на поверхности чего либо”». Для китайцев поверхность — «некая субстанция, из которой проступают тени». Китайские художники *извлекают их из пустого* листа, а не наносят. «Это категорически противоположный принцип» [22, с. 29]. Бамбук, символизирующий пустоту, считается самым сложным изображением для китайского художника, мерилем его мастерства.

Для китайской скульптуры характерны скрюченные позы со взглядом, обращенным в сторону или назад. Тело изображается движущимся, вращающимся, а вращение — знак преобразования [10, с. 240]. Вращение кисти в каллиграфии и живописи знаменует явление образов из пустоты самоотсутствия [10, с. 218]. Европейская скульптура, особенно монументальная и монументально-декоративная, в большей степени подчеркивает «вертикальную статичность» даже при передаче движения.

Китайская традиционная медицина обращает внимание прежде всего на *пустоты и отверстия* в человеческом теле: суставы, точки, в которых каналы жизненной энергии ци сообщаются с внешним миром [12, с. 370], в то время как первоочередное внимание европейской медицины

обращено к «уплотнениям» — органам, «инфильтратам», новообразованиям.

Вещь в традиционном европейском толковании — это «уплотнение бытия». Только М. Хайдеггер в своем философском реверсе к Ничто отступил от такого понимания «вещности», приблизившись к её пониманию в даосской традиции как вмещающей («дающей место») пустоты [6, с. 85–88]. Дао-Вещь даосов и выпавшие из европейской топики и логики присутствия Ничто («хранящее сущее») и «нулевая энергия сущего» по-разному схватывают и выражают эту топикоту отсутствия.

Подытоживая оба следствия, отметим, что в китайской культуре они задали своеобразный антинормативизм. В древнем конфуцианстве не существовало конститутивной нормы добродетели: она мыслима как «соответствие ситуации», превращению по принципу «всё может быть подобно всему», приобретению подобного значения подобающего.

Даосизм, утверждая подобие человека, «негуманного Неба» и социума, задавал энергийное единство «китайскому космосу» и стратегию у-вэй, выражающую доверие человека к естественному течению жизни. Человек мог понять «веления Неба», поскольку у них есть общие основания, ритмы и свойства. Принцип «согласного единства Неба и Человека» в даосизме прочитывался со стороны человека. Поэтому в культурной топике даосский мировоззренческий паттерн как бы располагался в горизонтальной плоскости естественности.

Конфуцианство, занятое поиском соответствия реального номинальному в социально-гносеологическом ключе («исправлением имен» (чжэн мин)), прочитывая принцип «согласного единства Неба и Человека» с другого конца, выстраивало вертикальный паттерн, как бы формируя «социальный космос», прорастающий в мир коленцами поколений, охватывая и живых, и мертвых. Китаец вращает в полноту родового бытия, имея впереди прошлое: он повернут лицом к Небу, к пути, пройденному предками. В китайском языковом сознании агенсом этого процесса выступает человеческий род, а не время [23, с. 41–48].

Кульм Неба возымел социально-политическое и социально-этическое значение. Конфуцианство в течение многих столетий являлось официальной идеологией имперского Китая, а в XX в., после его непродолжительного критического забвения в период «культурной революции», было возрождено в контексте модернизации китайского общества и построения в нём социализма с китайской спецификой. Стратегическое значение в этом процессе по-прежнему сохраняет социально-космологическая конфуцианская идея «да тун» 大同 /dàtóng/ (Великого единения), выражающая гармоничную взаимосвязанность людей в обществе и вещей в мире.

Китайская культурная топика отсутствия сформирована преимущественно двумя паттернами: конфуцианским, репрессивный «верх» которого задает то, что условно можно назвать моральными нормами, и уравновешивающим его даосским с его «естественным низом». Наблюдение Линь Тунцзы, что «каждый китайский интеллигент в социальном плане конфуцианец, в душе, подсознательно, в плане индивидуальности, всегда был немного даосом» [24, с. 218], осовременено известной шуткой: «Все китайцы, когда удачливы, — конфуцианцы, а когда им не везет, — даосы». Имея такую структу-

ру, китайская культура оказывается удивительно сохранной в своем историческом бытии и даже в географии своего распространения, примером чего служат чайна-тауны.

Европейская культурная топика присутствия, построенная на принципиальных оппозициях, выглядит менее устойчивой, двигаясь от абсолютизации своих сменяемых ценностей (Космос, Бог, человек) к их релятивизации, а возможно, и к «аннигиляции».

Христианство оказалось исторически несовместимо с принципом Платона. Только в рамках самого ортодоксального варианта сохранился «космический шлейф» подобия в понятии соборности, выражающем идею «великого духовного единения» людей в церкви и в мире. Современное «индивидуализированное общество» не складывается в европейский «социальный космос», несмотря на усилия глобализации.

В руинах «Великой триады» европейской культуры «Deus — Homo — Natura» сегодня под ударом новой объектно ориентированной онтологии оказался едва ли не самый пестованный средний элемент. «Люди не исключаются», они просто перестают быть субъектами. Они «объекты среди различных типов объектов» [25]. В объект-объектной онтологии разрушается целостное основание взаимоположенности рациональности и иррациональности в мироотношении [26, с. 9]. В логике такой «демократии» человек, уравниваемый с животными, андроидами, гиноидами и всеми другими объектами, лишается любых привилегий в отношении с миром — это «слишком человеческое». Другими словами, от самоутверждения приходит к самоотрицанию. «В сердце западного логицизма таится импульс разрушения, какой-то пароксизм самоотрицания» — вездесущая болезненность духа, некая разновидность человеческого безумия. «Ибо, как заметил Честертон, безумен не тот, кто потерял логику, а тот, кто потерял всё, кроме логики» [5, с. 11].

В итоге, несмотря на открытость современного Китая всевозможным технологическим инновациям, создается впечатление, что он имеет «исторический предохранитель» от подобных европейских эксцессов в традиционализме китайской культуры и мировосприятия.

1. Павленко А. Н. Европейская космология: основания эпистемологического поворота. М.: ИФ РАН : Интрада, 1997. 256 с.

2. Юнг К. Г. Различие между восточным и западным мышлением // Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий / сост. В. Бакусев. М.: Медиум, 1994. URL: http://www.nhat-nam.ru/biblio/yung/vostok_i_zapad.html (дата обращения: 05.04.2020).

3. Павленко А. Н. Ф. М. Достоевский и рождение русско-го экзистенциализма. Человек из «подполья» // Вестн. славянских культур. 2015. № 1 (35). С. 11–25.

4. Кобзев А. В. Тянь // Духовная культура Китая : энцикл. : в 5 т. Т. 1. Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 441–444.

5. Малявин В. В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. М.: Наталис, 1997. 367 с.

6. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. — СПб.: Азбука-Классика : Петербургское востоковедение, 2007. 480 с.

7. «Знание в китайской традиции есть торжество нравственного отношения к миру...» беседа с В. В. Малявиным // Китайская цивилизация в глобализирующемся мире : по материалам конференции : в 2 т. М. : ИМЭМО РАН, 2014. Т. II. С. 5–16.

8. Гране М. Китайская мысль. М. : Республика, 2004. 526 с.

9. Жэньминь жибао. 25.09.2014 // Сессии ВСНП и ВК НПКСК. URL: <http://russian.people.com.cn/n/2014/0925/c31521-8787521.html> (дата обращения: 04.11.2019).

10. Малявин В. В. Пространство в китайской цивилизации. М. : Феория, 2014. 372 с.

11. Дугин А. Ноомахия: войны ума. По ту сторону Запада. Китай, Япония, Африка, Океания. М. : Акад. проект, 2014. 551 с.

12. Кроль Ю. Л. О влиянии «ассоциативного мышления» на «Записи историка» // Историко-филологические исследования : сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974. С. 370–380.

13. Малявин В. Китай управляемый. Старый добрый менеджмент. М. : Евопа, 2007. 304 с.

14. Жюльен Ф. О «времени». Элементы философии «жить». М. : Прогресс-Традиция, 2005. 280 с.

15. Кобзев А. И. Китайский мистицизм // Общество и государство в Китае. М., 2012. Т. 42, № 1. С. 318–321.

16. Юнг К. Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип. М. : АСТ, 2010. 347 с.

17. Маслов А. А. Китай: Укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. М. : Алетея : Культурный центр «Новый Акрополь», 2006. 480 с.

18. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб. : Азбука-Классика, 2010. 317 с.

19. Линде А. Многоликая Вселенная. Лекция в ФИАНе 10 июня 2007 г. // «Элементы» : науч.-популяр. проект. URL: <http://elementy.ru/lib/430484> (дата обращения: 05.04.2020).

20. Киктенко В. А. Историко-философская концепция Джозефа Нидэма: китайская наука и цивилизация: (филос. анализ теорет. подходов). Киев : НАН Украины, Ин-т востоковедения им. А. Крымского, 2008. 530 с.

21. Малявин В. В. Джордж Роули о пространстве в китайской живописи // Малявин В. В. Пространство в китайской цивилизации. М. : Феория, 2014. С. 312–372.

22. Волкова П. Д. Мост через бездну. М. : Зебра Е : Мелихово : Хорошая книга, 2015. Кн. 6, ч. 2. 200 с.

23. Тань Аошунан. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность. М. : Языки славянской культуры, 2004. 240 с.

24. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 488 с.

25. Levi R. Bryant. The Democracy of Objects. London : Open Humanities Press, 2011. URL: <https://quod.lib.umich.edu/o/ohp/9750134.0001.001> (дата обращения: 05.04.2020).

26. Попов Д. В. Целостность мироотношения: взаимоположение рационального и иррационального : дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2020. 166 с.

© Максименко Л. А., 2020

УДК 130.3:57
Науч. спец. 09.00.01
DOI: 10.36809/2309-9380-2020-27-25-28

ДИСКУРС О МЕДИУМАХ (ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В АСПЕКТЕ КОНФЛИКТНОЙ РЕАЛЬНОСТИ)

В статье рассматривается специфика современного дискурса о медиумах в контексте аналитики конфликтного бытия. В частности, анализируются роль и значение знака, образа и звука в цифровую эпоху, в том числе в сфере негативной коммуникации между субъектами.

Ключевые слова: дискурс, медиум, человек, конфликтная реальность.

Современные гуманитарии, которые занимаются комплексным изучением человека и его социальной деятельности, в настоящее время испытывают беспокойство по поводу растущей бестиялизации людей. Большинство ученых видят причину этого явления в том, что современники всё чаще отказываются от чтения книг, предпочитая им зрелища, возбуждающие эмоции. В этом можно усматривать возврат к эпохе Рима и развлечениям, популярным в те времена. По мнению ученых, новые медиа, которые сегодня растут как грибы, не служат делу великой цивилизации, а, напротив, ведут к одичанию человека. Но не

Б. В. Марков, Б. В. Кабылинский
B. V. Markov, B. V. Kabylinisky

DISCOURSE ON MEDIUMS (HUMAN PROBLEM IN TERMS OF CONFLICT REALITY)

The article discusses the specifics of the modern discourse on mediums in the context of conflict analytics. In particular, the role and significance of the sign, image and sound in the digital age is analysed, including the field of negative communication between actors.

Keywords: discourse, medium, person, conflict reality.

основана ли такая оценка на вере в то, что производство и культивирование человеческого осуществляется через чтение книг? С вопросом о человеке так или иначе связан вопрос о медиумах, и тот факт, что в настоящее время приходит в упадок эпоха эпистолярного гуманизма, ещё не означает, что на смену ему приходит новое время — эпоха варварства. На самом деле, новая дигитальная культура продолжает давно используемые телесно-символические практики сборки общества. Этот тезис необходимо учитывать также в ходе аналитики конфликтной реальности в экзистенциальном ракурсе.