

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Омский государственный педагогический университет»

На правах рукописи

ЩЕЛКАНОВА Наталья Юрьевна

АНТИВЕЩИЗМ В КУЛЬТУРЕ

Специальность

09.00.13 – философская антропология, философия культуры
(философские науки)

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:

Федяев Дмитрий Михайлович,

доктор философских наук, профессор

Омск – 2017

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Ценность и опасность вещи.....	14
§ 1. От вещи к самосознанию и культуре.....	14
§ 2. Антивещизм: становление и сущность.....	29
Глава 2. Антивещизм в культурной традиции.....	46
§ 1. Философские версии антивещизма.....	46
§ 2. Антивещизм в социальных утопиях, антиутопиях и реальном социализме.....	60
§ 3. Антивещизм в религии.....	74
Глава 3. Парадокс антивещизма в современной культуре потребления.....	99
Заключение.....	126
Список литературы.....	132

Введение

Актуальность темы исследования

Современная эпоха потребления – это своеобразный итог длительной истории взаимоотношений человека и созданной им вещи. Для современной культуры характерна болезненная нарочитость вещиизма и, одновременно, усталость от переизбытка товаров. Одним из способов постижения современной культуры является рассмотрение характерных для нее явлений и тенденций, среди которых важное место занимает антивещизм. В основе этого явления обнаруживается страх потерять себя, растворившись в вещной среде, утратить духовное богатство и многообразие проявлений личных сил – культурную природу человека. Парадоксальность антивещизма, возникшего еще в глубокой древности, заключается в том, что культура борется с собственным творением.

Востребованность темы работы обусловлена сложившейся культурной ситуацией: производство вещей и их потребление достигли беспрецедентного размаха, это привело к перепотреблению, манипуляциям сознанием потребителя, экологическим и другим проблемам. Результатом этого стало обострение противостояния между вещиизмом и антивещизмом, а также возникновение новых форм этих явлений.

К настоящему времени культура накопила богатейший материал, открывающий реальную возможность теоретического осмысления роли вещи в контексте проблем, вызванных противостоянием и сосуществованием вещиизма и антивещизма. Нужно заметить, что последнему не уделялось достаточного внимания в современной философии. Проблема вещиизма, косвенно указывающая на существование антивещизма и имеющая широкую популярность в науке, искусстве, религии, социально-политической жизни общества, часто соотносится лишь с критикой человеческой зависимости от вещей. Вещь признается необходимой для человеческого существования, но таящей в себе опасности для его культурного бытия: развращающей, разобщающей и т.п. Представления о

необходимости следовать нормальным потребностям давно сформированы, но до сих пор не конкретизированы. Постановка же проблемы антивещизма дает возможность рассмотреть вещь, человека и культуру более предметно. Изучение проблемы антивещизма позволяет выделить причины вещизма, способы борьбы с ним и оценить итоги и результаты этой борьбы.

Мир вещей представляет собой одну из самых значимых форм инобытия человека, а вещь является тем орудием, с помощью которого он познает себя, упорядочивает окружающий его мир или подстраивается под него. Поэтому изучение отношения человека к вещи позволяет углубить понимание сущностных характеристик человека и созданной им культуры. Исследование антивещизма позволяет: а) внести вклад в решение проблемы человека, в постижение его внутренней противоречивости, представленной в данном случае сочетанием любви и вражды к собственному творению; б) раскрыть существенные аспекты указанной противоречивости в культурной традиции; в) прояснить сущностные особенности современной культуры, а значит, и современного человека, поскольку «борьба» антивещизма с вещизмом приняла новые формы.

Антивещистские ценностные установки традиционно присутствуют как в обыденном сознании, так и в религиозном, философском. Чаще всего привязанности человека к вещи противопоставляется умеренность или же ее предел – аскетизм. Для философской мысли наиболее типично снижение ценности вещи через ее противопоставление идее, субстанции; также известны попытки отрицания вещи как формы объективной реальности или же сомнения в ее существовании. Следовательно, антивещизм представляет собой то явление, которое пронизывает всю культуру, существуя в ней имплицитно и постоянно.

Результаты, полученные в ходе изучения антивещизма, позволят внести теоретический и практический вклад в решение проблем современной культуры, что дает возможность констатировать актуальность выбранной темы исследования.

Степень научной разработанности проблемы

Являясь необходимой частью жизни человека, вещь появляется в качестве

объекта изучения уже в работах Сократа, Платона, Аристотеля, Эпикура и других философов Древней Греции. В процесс формирования представлений о вещи как категории огромный вклад внесли Г.В.Ф. Гегель, К.А. Гельвеций, Т. Гоббс, П.А. Гольбах, Д. Ло, Дж. Локк, Д.В. Пивоваров, А.Я. Райбекас, В.К. Рыбалко, А.И. Уемов, М. Хайдеггер, А.П. Шептулин и другие. В их работах вещь соотносится с такими важнейшими философскими категориями, как свойство и отношение, образуя с ними триаду, в рамках которой вещь осмысливается в онтолого-гносеологическом аспекте.

В работах Н.А. Бердяева, Дж.П. Гранта, Г. Кана, В.А. Кутырева, Д.М. Федяева вещь соотносится с техникой, осуществляются оценки ее влияния на человека. Для данного круга исследователей характерно стремление проследить логику развития культуры через вещь как техническое начало, которое одновременно является духовным орудием самопознания человека, а также выявить дальнейшие перспективы и возможности взаимодействий с вещью.

Вещь как отражение общественных отношений становится важной темой в философии К. Маркса, описавшего явление товарного фетишизма и сформулировавшего закон возвышения потребностей. В рамках социологического подхода вещь рассматривают В. Вахштайн, Т. Зиновьева, К.М. Кантор, К. Кнорр-Цетина, И. Копытофф, Б. Латур, Р. Харре. В работах этих авторов вещь представлена как источник социологической информации и как социальный коннектор. Кроме того, обращается внимание на такие качества вещи, как ее антропоморфность и обусловленность культурным контекстом.

В работах О. Гуровой, Е. Дейхиной, О. Ечевской, Г.Ф. Хоружего, Л.И. Чинаковой вещь исследуется в качестве предмета потребления в советском обществе. Труды О. Ечевской и О. Гуровой посвящены исследованию вещи в повседневной жизни и вопросам престижности собственности. О практиках бытовых трансформаций личных вещей и пространства в советской и постсоветской России пишет Е. Дейхина. В работах О. Ечевской, О. Гуровой и Е. Дейхиной отражены преимущественно историко-социологические аспекты, в то время как исследование границ между уважительным отношением к вещи и

вещизмом для того же периода у Г.Ф. Хоружего и Л.И. Чинаковой складывается в философском контексте.

Множественная критика вещиизма, бытовавшая в советский период, получила отражение в работах И.И. Ганеева, Е.А. Донченко, Л.Н. Жилиной, С.Г. Спасибенко, где вещиизм, мещанство и меркантилизм представляют собой человеческие пороки. Явление вещиизма в русской художественной литературе описано многими авторами, среди которых особенно можно выделить Н.В. Гоголя, М. Горького, М. Зощенко, В.В. Маяковского, А.П. Чехова. Среди зарубежных критиков вещиизма и потребительства можно назвать Веркора и Коронеля, П. Лоуренса, Ж.-Л. Кюртиса, Ж. Перека, А. Ремакля, О. Хаксли. Проблемой вещи в контексте художественного произведения занимаются В.П. Даркевич, С.В. Кекова, С.Ю. Неклюдов, А. Чудаков. Интерес к выразительным качествам вещи наблюдается у Г.Г. Гадамера. Независимо от исследуемого жанра литературы, авторы данных работ отмечают способность вещи как художественного образа красноречиво передавать такие качества человеческой природы, как алчность, жадность, глупость (связанные с вещиизмом) и т.д.

Если упоминания о вещиизме можно встретить в самой разной литературе, то понятие «антивещизм» встречается весьма редко. Мы находим его у О. Ечевской, где оно становится синонимом понятия «развеществление», не получая какого-либо обоснования или даже определения. В дизайне понятие «антивещизм» соотносится с признаками стиля минимализм и должно обосновывать его суть (Дюжакова Д. А., Абоимова И. С., Маслова Е. С., Вавилова Д. А., Щедровицкий Г. П., Генисаретский О. И.). У Л. Р. Миряловой это понятие единично, оно помогает передать критическое отношение к вещественной стороне быта буржуазного общества. В. Менделевич также упоминает «антивещизм», который немислим без осознания своих нужд как требующих ограничений ради сохранения психического здоровья. Т. П. Лифинцева, рассматривающая избыточность вещного слоя как причину сартровской тошноты, по сути сближает явление антивещизма с христианским аскетизмом. И. С. Кон считает философию антивещизма реакцией на то, что происходит в обществе потребления и

обосновывает необходимость ограничения человеческих потребностей. М. Папуш изучает процесс расставания с вещами, который считает болезненным из-за привычки идентифицировать себя с вещами, а антивещизм становится попыткой избежать этих привязанностей. Согласно представлениям М. Эпштейна явление антивещизма формируется в эпоху общества потребления и противостоит ей. Несмотря на широкое распространение понятия «вещизм» оно также не достаточно исследовано в философском аспекте. Определение явления вещизма в этом смысле дал В.В. Корнев.

С.Н. Булгаков рассуждает о вещах в хозяйственно-экономическом смысле, отмечая необходимость процесса потребления мира. В. Зомбарт также вносит вещь в контекст хозяйствования, но его исследования больше сфокусированы на социальном аспекте буржуазной культуры и связаны с рассуждениями о сути и источнике капитализма.

Исследованием в области религиозной сферы бытования вещей занимались Т.А. Власова, С.М. Дергалев, Э.Б. Тайлор, С.А. Токарев, В.Н. Топоров. Ритуалам дарения вещи и избавления от нее посвящены работы М. Евневич, И.В. Пахоловой, В.Н. Топорова. Об отношении к вещам как собственности или богатству в христианстве пишут М. Вебер, А.Г. Григорьев, М.Ю. Неронова, В.В. Степанов. О непостоянстве вещей в религии буддизма – С. Радхакришнан, О.О. Розенберг, М. Томпсон, Ф.И. Щербатской. О необходимости иметь вещи и правильно ими распоряжаться в исламе – А. Корбен, Р. Максуд, М.Д. Мекерова, К. Эрнст. Исследователи мировых религий отмечают негативное отношение к вещизму в основах учений и необходимость придерживаться срединного пути, не позволяющего крайностей аскетизма и гедонизма.

Трансформации материальной культуры в современном мире посвящены работы М. Кастельса, Х. Ортега-и-Гассета. Первый уделяет больше внимания смене способов производства, второй – массовому характеру современной культуры, но оба они отмечают изменения, происходящие на ее ценностном уровне.

Для изучения вещи в контексте культуры потребления большую роль

сыграли работы Д. Белла, Ж. Бодрийяра, Т. Веблена, А.В. Венковой, М.Ю. Гудовой, Д.К. Гэлбрейта, В.И. Ильина, С.А. Лишаева, Г. Маркузе, Э. Тоффлера, Э. Фромма, Ф.В. Фуртай, Л.С. Яковлева. В целом эти исследователи фиксируют тенденцию к увеличению значимости невещественных смыслов вещи, ее символизации, что стимулирует потребительство и снижает возможность потребителя к его собственному выбору, не обусловленному политикой общества потребления.

Исследование семиотических характеристик вещей и их современных смыслов находит отражение в работах Р. Барта, М.М. Бахтина, П. Бурдьё, Э. Геллнера, В.Л. Глазычева, И. Гофмана, Г. Зиммеля, А.Ф. Лосева, М.Ю. Лотмана, О. Шпенглера. В трудах перечисленных авторов прослеживается тенденция к осмыслению соотношения вещи и языка, интерес к вопросам наименования предметов и усиления знаковости вещей с дальнейшей возможностью оперирования этими знаками, построения различных систем, например, моды и т.д.

Бытие вещи в культуре описывают С.М. Карымова, О. Ковтун, К.С. Пигров, Д.Р. Рахманкулова, А.Дж. Тойнби, Я.Г. Хан, Д.Э. Харитонович, О. Шпенглер и др. Так, С.М. Карымова исследует бытие и функциональный строй вещи в рамках традиционной культуры. О. Ковтун полагает вещь средством самоидентификации человека в рамках культуры. Причиной избыточности вещей в современной культуре она считает многообразие отношений человека и вещи. К.С. Пигров рассуждает о культуре как о трудовом процессе создания вещей. Для Д.Р. Рахманкуловой вещь является предметом личной собственности, по которому можно судить о культурном уровне человека. Вещь в работах А.Дж. Тойнби рассматривается через призму отношения к ней в разных цивилизациях. Я.Г. Хан указывает на такое отношение культуры и вещи, в котором последнюю можно определить как проявление бытия первой. Д.Э. Харитонович описывает процесс создания вещей, обусловленный рамками существующей культуры. О. Шпенглер связывает процесс создания и познания вещей с возникновением человеческого самосознания.

Возможности познания вещей изучались рядом философов, в числе которых Дж. Беркли, Декарт, И. Кант, Г.В. Лейбниц, Платон, Б. Спиноза, Д. Юм и др. Все они считали, что наши возможности познания вещей в разной степени ограничены.

Интерес к проблеме вещи проявляется в обилии разнообразных взглядов на нее. Тем не менее, философского исследования, посвященного осмыслению явлений вещиизма и антивещизма, не обнаружено.

Объектом исследования является материальная вещь в контексте отношений с человеком.

Предметом исследования выступает явление антивещизма в культуре.

Проблема исследования состоит в изучении причин возникновения явления антивещизма в культуре и может быть выражена вопросом о том, каким образом и почему культура борется со своим основанием – вещью. Антивещистские идеи можно обнаружить во многих работах в явной или латентной форме, а изучение этого культурного явления позволяет открыть новое в самом человеке и созданной им культуре.

Цель исследования

Целью данного исследования является выяснение сущностных характеристик антивещизма и форм его проявления в бытии культуры.

Задачи

- вскрыть сущность вещи, провоцирующей явление вещиизма;
- объяснить причины перманентного существования антивещизма в культуре;
- определить основные типы антивещизма и наличие связей между ними;
- сформулировать содержание аксиологического контекста изучаемого явления;
- дифференцировать понятия накопительства и потребительства как форм вещиизма в традиционной и современной культурах соответственно;
- раскрыть особенности бытования антивещизма в философии, религии, социально-политической жизни;

- выявить парадоксальность функционирования вещиизма и антивещизма в современной культуре.

Научная новизна исследования

1. В работе исследована философская традиция осмысления вещи в логике девальвации ее бытийного статуса

2. Зафиксировано двойное отношение к вещи в культуре: представляя собой необходимое условие формирования последней через появление самосознания человека, она способна оказывать разрушительное влияние на созданную ею культуру

3. Конкретизирована ценностная основа антивещизма

4. Дана типология изучаемого явления, которая базируется на важнейших философских категориях: ценности, бытии, познании

5. Выявлены особенности парадоксального существования антивещизма в современной культуре.

Теоретико-методологические основания исследования

Поскольку изучение антивещизма возможно только в его противопоставлении вещиизму, исследование пары «вещизм» и «антивещизм» потребовало обращения к диалектическому методу. Сравнительный анализ текстов позволил выделить общее и различное в воплощении антивещизма в религиозной и социально-политической сферах культуры. Для экспликации несоответствия между антивещистскими принципами утопий разных эпох и их реальным воплощением в современном мире использован сравнительно-исторический метод.

Авторская типология исследуемого явления, введенная в работе, основана на онтологической, гносеологической и аксиологической редукции. Для теоретического описания аксиологического типа антивещизма использован системный подход.

Положения, выносимые на защиту

1. Антивещизм представляет собой действительное культурное явление, существующее на протяжении всей истории человечества в разных типах обществ.

Вещь, как одно из оснований культуры, способна порождать вещиизм, а момент появления понятия «вещиизм» становится моментом формирования собственно антивещиизма. Являясь комплексом негативных человеческих переживаний или мыслей по поводу вещи, на которую он проецируется, антивещиизм может существовать только внутри культуры.

2. Вещь как фрагмент материальной реальности, инициирующий появление вещиизма, противопоставляется в обыденном сознании ценностям счастья, здоровья, мудрости, творческого акта, свободы, веры, человечности, интересов общественного целого, природы, труда.

3. Антивещиизм – явление сложное и неоднозначное. Апелляция к ценностному культурному полю как противоположности вещиизма названа в работе аксиологическим типом антивещиизма. Девальвация вещи как материального предмета по отношению к идеальным конструктам, а также сомнения в реальности ее существования характерны для онтологического типа изучаемого явления, тесно связанного с гносеологическим, в котором представления о возможности познания вещей стремятся к нулю.

4. Антивещиизм представляет собой целостное явление, подтверждающее одну суть разными типами, поскольку все они формируются в едином культурном поле.

5. Реализация идей антивещиизма в современной вещицтской практике представляет собой парадокс. Быстрота смены вещей кажется свободой и независимостью от них, что напоминает идеал буддийской непривязанности к материальному как временному началу. Это же отсылает к мысли Платона о первичности идей перед вещами, что иллюстрируется в современной культуре привязанностью не к единичной вещи, а к их непрерывной смене, к вещи вообще, словно это идея в понимании Платона или субстанция Б. Спинозы.

Теоретическая и практическая значимость работы

Значимость диссертационного исследования состоит в систематизации данных по проблеме антивещиизма, с выяснением основ его зарождения и способов репрезентации. Данная работа обращает внимание на сегодняшнее

состояние общества, в котором одновременно функционируют вещизм и антивещизм. Исследование касается самых разных сфер бытования изучаемого явления: экономической, религиозной, философской. Все это дает возможность получения широкого парадигмального взгляда на проблему, и делает результаты работы полезными в процессе подготовки философских, культурологических, социологических, политологических дисциплин и курсов.

Апробация диссертационного исследования

Основные теоретические положения, излагаемые в данной работе, были представлены в докладах на научных конференциях: «Власть, общество, личность. VI Всероссийская научно-практическая конференция» (Пенза, 2011), «Проблемы войны и мира в современном обществе: VI Всероссийская научно-практическая конференция» (Тверь, 2012), «Философия: прошлое, настоящее и будущее. II Международная научно-практическая конференция» (Москва, 2012), «Реальность. Человек. Культура: философия конфликта. IV Ореховские чтения. Всероссийская научная конференция» (Омск, 2012), «Философия современности. Всероссийская научная конференция с международным участием» (Омск, 2013), «Реальность. Человек Культура: трансформация бытия человека в обществе потребления. VI Ореховские чтения. Всероссийская научная конференция» (Омск, 2014), «Реальность. Человек Культура: философия и философствование в современной культуре. VII Ореховские чтения. Всероссийской научная конференция» (Омск, 2015), «Реальность. Человек. Культура: трансформация человека. Ореховские чтения: VIII Ореховские чтения. Всероссийской научная конференция» (Омск, 11 ноября 2016).

Степень достоверности результатов

Достоверность научных результатов диссертационного исследования обеспечивается: опорой на широкую теоретическую базу (232 источника), применением диалектического, сравнительно-исторического методов и системного подхода, соответствием цели и задач используемым методам и подходам.

Структура работы

Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы, включающего в себя 232 источника. Работа представлена на 151 странице.

Глава 1. Ценность и опасность вещи

§ 1. От вещи к самосознанию и культуре

«Антивещизм» выступает центральным понятием данной работы, а оно восходит, в свою очередь, к двум другим: понятию вещизма и к категории вещи. Если первое, вместе со множеством различных словесных аналогов, зачастую имеет относительно устойчивый смысл, то второе, напротив, подразумевает достаточно широкий контекст для построения всевозможных суждений. Изначальное чисто этимологическое толкование понятия «вещь» в настоящий момент не является исчерпывающим, поскольку роль вещи в современном мире стала иной, а количество функций заметно увеличилось, причем наиболее древние функции вещи были оттеснены современными, рафинированными, образованными семиотическими структурами. Наличие множества определений понятия «вещь» обусловлено не только этимологическими, но и культурно-историческими, экономическо-политическими, философскими и иными причинами.

Понятие вещи соотносится с явлениями как материального, так и идеального порядка, поскольку «как самое общее философское понятие оно охватывает любые объекты мысли – и реальные, и воображаемые»¹. Однако для данной работы вещь в первую очередь будет являться фрагментом объективной реальности. Само слово «реальность» происходит от позднелатинского «realis» - вещественный, действительный, что обозначает все, что только существует, или, как в данном случае, «материю в совокупности различных ее видов»². А.И. Уемов говорит о вещи как о материальном явлении, указывая на ее автономность от нашего сознания и соотнося ее с предметом, объектом, изделием³. В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. Даля вещь определяется как «нечто,

¹ Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т. 1. М., 2010. С. 393.

² Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 572.

³ См.: Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения. М., 1963. С. 5.

предмет, отдельная единица, всякая неодушевленная особь, в обширном смысле все, что доступно чувствам»⁴.

Следствием такого понимания является рассмотрение вещи прежде всего в пространственно-временных рамках, в которых она существует и воспринимается посредством чувств. Лукреций утверждает пространственные границы вещи: «...очевидно, что вещь ограничена вещью...»⁵. Аристотель указывает на то, что «... "другое" <по своему значению> противоположит "тому же самому", а потому всякая вещь по отношению ко всякой – это либо то же самое, либо – другое...»⁶.

Кроме границ, вещь имеет еще качество цельности, непрерывности: «...если положить рядом друг с другом куски дерева, то ты не скажешь, что они образуют <что-нибудь> одно: ни дерево, ни тело, ни какую-либо другую непрерывную вещь»⁷. Именно это качество определяет ее: «...быть единым, это именно значит – существовать как данная отдельная вещь»⁸.

А.П. Шептулиным она определяется в качестве «всеобщей формы бытия материи», которой присущи самостоятельность, целостность, структурность⁹. Сама материя представляет собой сырье, из которого формируется тело вещи, потенциально или актуально. Однако материя «не есть сама вещь; это – иное вещи, *инобытие* вещи»¹⁰. А.Ф. Лосев утверждает неидентичность вещи форме, материи или их союзу, поскольку такой взгляд нивелирует самобытность вещи. Материя не существует как таковая, вне вещей, поэтому, будучи частью вещи, рассматривается как одно из ее начал, а в качестве категории представляет собой исключительно абстрактное понятие. В сравнении вещи и материи проявляется метафизический характер второй, тогда как первая представляет собой вполне

⁴ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. Т. 1. М., 1994. С. 189.

⁵ Антология мировой философии: в 4-х т. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 366.

⁶ Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. СПб.; Киев, 2002. С. 312.

⁷ Там же. С. 156.

⁸ Там же. С. 310.

⁹ Шептулин А. П. Категории диалектики как отражение закономерности развития. М., 1980. С.

15

¹⁰ Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само. СПб., 2008. С. 192

определенный фрагмент окружающей действительности, пространственно ограниченный и существующий во времени.

Тело представляет собой безличный фрагмент материи, имеющий форму вещи. Это «понятие философского дискурса, характеризующее физически ограниченную часть вещественной материи, устойчивый комплекс качеств, сил и энергий»¹¹. Телесность является характеристикой вещи как материального явления. Но не всякое тело есть вещь, т.к. телесность вещи не охватывает вещь в целом и характеризует ее лишь с одной стороны. Телесность имеет качество сотворенности, но не обязательно принадлежности, подобно вещи. Она констатирует свершившийся факт, а не момент зарождения смысла; не замысел, а его воплощение в вещи.

Вещь в отличие от материи и тела представляет собой единицу бытия, отдельное одно, предмет (или объект), обладающий целостностью, относительной независимостью и устойчивостью существования¹².

Кроме пространственно-временных взглядов на вещь, существенное значение имеют представления о вещи как совокупности свойств, и именно последние нередко рассматриваются как причина возникновения вещизма.

Предельно широко определяя вещь как «существующее нечто»¹³, Г.В. Гегель уточняет, что ее нельзя рассматривать вне взаимодействия, рождающего ее свойства.

В.К. Рыбалко дает следующее определение свойства: «способ существования внутреннего содержания вещи в отношениях с другими вещами»¹⁴. Но если свойства вещи относительны, то качества ее неотъемлемы, их изменение влечет за собой изменение самой вещи.

¹¹ Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т. 4. М., 2010. С. 25.

¹² См.: Пивоваров Д. В. Отношение, связь, свойство, вещь (категориальный анализ) // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3. Общественные науки. 2013. № 1 (112). С. 69.

¹³ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1998. С. 535.

¹⁴ Рыбалко В. К. Становление диалектической концепции "вещь - свойство - отношение". Харьков, 1991. С. 94.

Изучению свойств вещи уделяли большое внимание Дж. Локк, Т. Гоббс, П.А. Гольбах, К.А. Гельвеций, Дж. Пристли и другие философы. А Г.В. Лейбниц утверждал, что тождественность вещей можно констатировать в случае идентичности всех их свойств, с чем не согласился А.И. Уемов, приведя высказывание о знаменитом корабле Тесея, идентичность которого вызывает вопросы. Оба корабля: и тот, на котором будут заменены все доски, и тот, который воссоздадут из сохранившихся старых досок, будут считаться одним и тем же кораблем? Этот абсурд он объяснял тем, что свойства вещи со временем претерпевают изменения более заметные, чем свойства двух разных, но совершенно новых идентичных вещей¹⁵.

Смысл понятия вещи всегда детерминирован позицией определяющего ее субъекта, где широта трактовки колеблется от видения вещи как материального тела до сведения ее к уровню воспринимаемых свойств или вовсе – ее идеи, образа. Для дальнейшего рассуждения о вещи в перспективе вещизма и антивещизма необходимо конкретизировать определение центрального понятия вещи через понятие субъекта, для которого она становится не случайной, а представляющей собой осуществленный выбор. Здесь важна привлекательность свойств вещи для него. И эти «свойства, позволяющие выделить вещь из множества материальных объектов, лежат в сфере человеческого»¹⁶, а точнее – в сфере чувств. Безразличие не позволяет осуществить этот выбор, не может оно служить и поводом к рождению вещизма или его критике. С прекращением безразличия из массы вещей выступает та, которая начинает с этого момента свое существование для субъекта. Л. Фейербах сказал об этом: «чего мы не любим, чего нельзя полюбить, того нет»¹⁷. Действительно, такая вещь – чужая, она не попадает в наше поле зрения и остается не нашей. Познание вещи также начинается с «выбора объекта» изучения, сам же процесс познания

¹⁵ См.: Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения. М., 1963. С. 11-12.

¹⁶ Рахманкулова Д. Р. Вещь как мера культуры человека: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. Нижний Новгород, 2005. С. 22.

¹⁷ Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2-х т. Т. 1. М., 1955. С. 184-185.

осуществляется субъектом, отношение которого к выбранному объекту выражено целью и средствами исследования. Явления вещиизма и антивещизма подразумевают наличие личных, любовных отношений с вещью, принадлежащей хозяину. Только выбранная вещь становится собственностью, только она превращается из безликого предмета собственно в вещь. Привлекательность вещи является «отправной точкой» любого рассуждения о ней или взаимодействия с нею. Изучение вещи в культуре фиксирует различные типы проявления интереса к ней: начиная от культовых предметов, заканчивая орудиями быта и объектами повседневности. Именно этот субъективный интерес является определяющим для процесса получения знаний о вещах, а следовательно, и для решения об их производстве, употреблении, распространении и последующем их изучении. Для философии культуры одной из важнейших категорий является категория ценности, а субъективная значимость вещи, соответственно, – одной из важнейших характеристик вещи.

Об удачном художественном произведении, будь то монументальное изваяние, музыкальная композиция или театрализованное представление, обычно говорят: «это вещь»! Несмотря на то, что в этом выражении понятие вещи трактуется очень широко, оно фиксирует крайнюю степень привлекательности объекта искусства с точки зрения воспринимающего субъекта. В этом контексте проблема вещиизма и антивещизма приобретает некоторые особенности, которые можно будет дифференцировать, например, как коллекционирование не столько предметов искусства, сколько впечатлений.

Изначально она является частью природы, изготовлена из природных материалов или скопирована с нее. Предметы природы становятся артефактами в результате этого же выбора: тот или иной предмет, его свойства нравятся субъекту. Например, камень, который кажется нам красивым, древесный корень причудливой формы, удобная палка, мягкая шкура и т.д. Эта симпатия становится предпосылкой освоения предмета, его очеловечивания. Фрагменты дикой природы становятся вещами, когда мы можем их «полюбить».

Так, вещью мы будем считать отдельный фрагмент объективной реальности,

обладающий определенными свойствами, привлекательными для субъекта, и богатым культурным смыслом. Это позволит рассматривать ее в разных контекстах, где она будет становиться синонимичной понятиям товара, собственности, богатства, как обладающая высокой степенью текстуальности.

Сотворение, существование и осмысление вещи всегда происходит в рамках той или иной культуры. Вещь – это феномен, имплицитно с ней связанный, вырастающий из нее и ею обусловленный. В этом заключается главное отличие природных объектов от вещи, включенной в жизнь человека, общества. Культура – это явление многогранное, а, следовательно, и ее определение весьма вариативно. «Философский энциклопедический словарь» предлагает широкое толкование этого понятия: «культура есть совокупность проявлений жизни, достижений и творчества народа или группы народов»¹⁸. В этом смысле вещи являются частью культуры как результат творческого труда.

Согласно определению Д.В. Пивоварова культура вообще представляет собой «идеалообразующую сторону жизни людей»¹⁹, ту сферу, которая направляет стремления человека. В каждой конкретной культуре эти идеалы формируются по-своему, согласно тем условиям, которыми располагает жизнь общества. Реализация этих идеалов происходит в том числе и в вещах, что позволяет судить о культуре, ее ценностях, уровне развития и особенностях. В этом контексте именно вещь связывает духовную и материальную составляющие культуры. Она является той самой единицей, которая позволяет изучать древние цивилизации, давно ушедшие эпохи, от которых не осталось ничего кроме некоторых вещей. Именно сохранившиеся предметы того или иного исторического периода, позволяющие узнать что-то о жизни древнего общества, археологи называют «культурным слоем».

Вещь изучается множеством наук, что наглядно демонстрирует ту огромную роль, которую она играет в обществе и культуре. Среди таких наук

¹⁸ Философский энциклопедический словарь. М., 2006. С. 229.

¹⁹ Пивоваров Д. В. Философия религии: учеб. пособие. Екатеринбург; Москва, 2006. С. 239.

археология, этнография, право, религиоведение, философия, искусствоведение, товароведение, история и другие. М.Н. Эпштейн предлагает изучать собственный смысл вещей, не зависящий от ее экономических, эстетических и иных качеств, а дисциплину, эксплицирующую сущность вещи, называть реалогией²⁰.

Представляя собой одну из важнейших категорий философии, вещь изучалась и изучается многими учеными: философами, политиками, физиками, историками, искусствоведами и т.д. А.И. Уемов в книге «Вещи, свойства, отношения» отмечает, что «всякая наука, каков бы ни был ее предмет, изучает вещи, их свойства и отношения»²¹. Вещь всегда играла огромную роль и в искусстве. Различные жанры литературы и живописи всецело посвящены вещи. Миф также не может быть рассмотрен в отрыве от вещи, что говорит об укорененности взаимоотношений вещь – человек в сознании самых древних людей.

Значимость вещи в формировании культуры и самого человека проявляется уже в момент самого процесса создания вещей, доступного только виду *homo sapiens*. Человек осознает себя таковым, отличая от природной среды и создавая искусственную среду – культуру в широком значении этого термина. Согласно представлениям З. Фрейда, общество и культура были созданы объединенными усилиями тех, кто хотел иметь защиту от природных опасностей, и в этом состоит их основная цель. «...человеческому разуму присуща тенденция приносить порядок в окружающий хаос, классифицируя его содержание... без подобной классификации познание мира и приспособление к нему были бы невозможны»²². В философской традиции именно процесс трудовой деятельности и создания вещей как орудий признается ключевым моментом в выделении человека из природной среды. «Вещность поэтому в своих рациональных формах

²⁰ См.: Эпштейн М.Н. Реалогия. // Проективный философский словарь. Новые термины и понятия. URL: <http://ec-dejavu.ru/r/Realogy.html>. (дата обращения 05.06.2015 г.).

²¹ Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения. М., 1963. С. 3.

²² Копытофф И. Культурная биография вещей: товаризация как процесс // Социология вещей. М., 2006. С. 141.

пронизывает все мышление человека, все его универсальные категории, в которых нерасторжимые цельности выражены как предметное, вещное содержание, содержание их всеобщих форм, так и содержание отношения человека к миру, форм восприятия и переживания, форм активного преобразования этого содержания, иными словами, то, что называют мировоззренческим смыслом категории»²³.

Сегодняшние изменения культурной парадигмы накладывают отпечаток на функциональный строй вещи, трансформируя и ее. «Наше бытовое окружение остается в значительной мере «абстрактной» системой: как правило, в нем уживается множество функционально разобщенных вещей, и лишь человек, исходя из своих потребностей, заставляет их сосуществовать в одном функциональном контексте, в малоэкономичной и малосвязной системе, подобной архаическому устройству примитивных бензиновых моторов; они являют собой набор частных, зачастую несвязанных или даже противоречащих одна другой функций. При этом современная тенденция такова, чтобы не искать разрешение этой несвязности, а просто отвечать на новые потребности все новыми вещами. В результате каждая вещь, прибавляясь к уже существующим, отвечает своей собственной функции, зато противоречит единству целого, а бывает даже, что одновременно и отвечает и противоречит своей же функции»²⁴.

Для культур традиционного типа наиболее распространенными являются следующие функции вещи:

Утилитарная. Ее смысл состоит в том, что вещь используется по назначению. Эта функция направлена на обслуживание человека или других вещей (например, «футлярная» функция: хранение, транспортировка и т.п.), она подразумевает наличие своего определенного пользователя и создана для него: скальпель нужен хирургу, платье – женщине, подгузник – малышу. При создании

²³ Рыбалко В. К. Становление диалектической концепции "вещь - свойство - отношение". Харьков, 1991. С. 61.

²⁴ Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1999. С. 7.

вещи учитывается пол, возраст, профессиональная принадлежность и другие качества ее потенциального потребителя. Отсутствие утилитарности в вещи выносит ее за привычные рамки, делая либо мусором, либо произведением искусства. Утилитарная функция вещи является первоначальной, определенной и определяющей: для выполнения предназначенной ей роли люди из ряда подобных выбирают ту вещь, которая удобна, сподручна, ту, которая становится своеобразной «свитой» для человека, свидетелем его свершений.

Эстетическая. Отвечает за возникновение эмоций по поводу внешнего облика вещи. Человек способен создавать не только необходимые вещи, но и те, которые приносят удовлетворение за счет красоты. Наименее ценными в смысле утилитарности являются чистые произведения искусства. «Чем настоятельнее потребность, удовлетворяемая данным предметом, тем менее мы склонны дорожить его внешней формой»²⁵. Тем не менее, для человека традиционной культуры любая полезная вещь немислима без декоративных элементов: росписи, резьбы, всевозможных украшений. «Некрасивый самолет не полетит», – сказал А. Туполев, что демонстрирует мысль о наличии связи эстетических качеств вещи с утилитарными. Эта связь нередко бывает обусловлена религиозными представлениями.

Ритуальная. В этом случае вещь косвенно позволяет организовывать и поддерживать общественно-необходимые функции (продолжения рода, преодоления невзгод, приобретения знаний и других выгод), что подразумевает использование вещи не по прямому назначению, а в целях исполнения некоего действия – ритуала, наполненного особым смыслом. В этом случае она может использоваться необычным образом. Так, например, чашка является сосудом, но она может также дариться, разбиваться, закапываться и т.д.

Социально-историческая. Вещь является тем объектом, в котором человечество склонно опредмечивать результаты своего труда, аккумулируя всю

²⁵ Зомбарт В. Буржуа. М., 1994. С. 346.

сумму его достижений, фиксируя этапы развития его мыслительной и трудовой деятельности. Хронометрический аспект этой функции выражен восклицанием Наполеона, адресованного своим солдатам накануне битвы у пирамид: «Солдаты, сорок веков взирают на вас!»²⁶.

Культуротворческая. Программы поведения людей выстраиваются не только от субъекта к объекту, но и в обратном порядке. Вещь способна воздействовать на субъекта культуры: воспитывать различные качества, подчинять, организовывать, требуя определенного обращения с собой. Культуры нет вне человеческих взаимоотношений, ее нет и вне вещей, несущих с собой традиции ее создания, использования и уничтожения.

В современной культуре, наряду с традиционными, вещь все больше приобретает следующие функции:

Знаково-символическая. Первостепенное значение для этой функции имеет идея, заложенная в вещь для ее трансляции. Например, в современном обществе кольцо на безымянном пальце, независимо от металла, используемого для его изготовления, означает наличие партнера. В Древней Руси платок, покрывавший волосы женщины, символизировал брачные узы. Идея понятна всем, включенным в поле культуры, и несет смысловую нагрузку, нередко гораздо более значительную, чем ценность самой вещи.

Для знака определяющей является телесность вещи, необходимая для прочтения ее как символа. Обручальное кольцо, являющееся символом как таковым, может быть гладким, граненым, с бриллиантами, из проволоки и т.д., что демонстрирует определенный знак отличия внутри общества, в его структуре, классе или же принадлежность к определенному типу общества: дикари, цивилизованные люди. Не передавая какого-либо особого смысла, телесность призвана отметить уровень материального достатка непосредственно индивида или того класса, которому он принадлежит или желает принадлежать.

²⁶ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник. М., 2003. С. 108.

В повествовании о побежденном Риме, говорится: «Победители захватили огромную добычу, в том числе римские знамена. Последнее переживалось в Риме как позор»²⁷. Символы нередко заслоняют саму вещь настолько, что способны ввести в заблуждение: «...люди принимают мундиры или титулы за реальные признаки компетентности...»²⁸. Символизм принимает все большее значение. В прошлом состоятельность человека могла выражаться, например, в богатых одеждах, сегодня их заменяет символическое значение, при котором внешний вид и кажущееся богатство одежды отошло на задний план, предоставив место тому, которое «читается» посвященными. Сегодня вещь становится символом причастности к тому или иному обществу, а «семиотичность современных вещей трансформируется в торговые знаки и бренды, при этом символическое значение вещи выходит на первый план»²⁹. Отсутствие попадания в тренд вероятней всего может говорить о сознательном выборе человека. А.Ф. Лосев подчеркивает, что вещь «всегда дана в какой-нибудь интерпретации. В этом смысле всякая вещь, как бы пуста и бессодержательна она ни была, есть, безусловно, символ, ... допускающий ... бесконечное количество разнообразных интерпретаций. ... это бесконечно-символическое самое само вещи только и есть ее подлинная и последняя реальность, так как все остальное в ней если и реально, то во всяком случае не необходимо»³⁰.

Текстопорождающая. Постепенно выделяясь из культуротворческой, аккумулируя знаки и символы, в конце XX века эта функция вещи становится относительно самостоятельной и начинает доминировать, постепенно выходя на первый план. И обусловлено это, в большей мере, формированием постмодернистского пространства, где не только вещь, – все становится текстом, а не отдельным знаком или символом. Эта функция, несомненно, восходит и к

²⁷ Центральная Азия: источники, история, культура: науч. конф. М., 2005. С. 195.

²⁸ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 68.

²⁹ Ковтун О. А. Человек и вещь в культуре: предметное основание персональной идентичности: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Челябинск, 2011. С. 21.

³⁰ Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само. СПб., 2008. С. 225-226.

символической, но может демонстрировать уже большее количество различных смыслов, возможность играть ими, создавая аллюзии, подобные литературным. Главной особенностью здесь становится игровой характер отношения с вещью, имеющей уже не одну устойчивую идею, а принципиальную возможность конструировать множество значений даже в рамках одной вещи.

Представленные выше функции вещи не могут считаться исчерпывающими. Целью данного обзора было продемонстрировать переход от одних, более функциональных форм, ко все менее материально-обусловленным функциям, а также постепенную трансформацию самой культуры, от традиционной парадигмы к современной постмодернистской. Превращение вещи в символ, о чем много сказано у современных социологов, философов, культурологов, искусствоведов, связано с антивещистскими тенденциями современности.

Вещизм и антивещизм присутствуют в самых разных типах культур. Человечество видит в вещи угрозу своему культурному бытию, хотя именно она представляет собой одну из предпосылок выделения человека из природной среды и формирования самосознания и собственно культуры.

Определять и осознавать себя человек начинает в процессе взаимодействия с окружающей средой, которая воспринимается как совокупность вещей. Для их постижения используются три «инструмента»: практическое действие, слово и число. Эти же инструменты присутствуют в снятом виде на самых первых этапах культурного самосознания человека и представлены в древней магии и философии³¹.

Практическое действие – один из способов познания внешнего мира, вещей и самого себя. Без него человек не осознает специфики вещей, не способен проникнуть в их суть. В процессе взаимодействия «вещь становится для человека не иным как чуждым, а своим иным. Маг производит особое, священное действие, направленное на то же присвоение, приручение вещи. Боги не приручают, а

³¹ Федяев Д. М. Литературные формы приобщения к бытию: монография. Омск, 1998. С. 11-13.

создают, но ориентация их деятельности совпадает с ориентацией деятельности людей – от хаоса к порядку, к определенности. Материалистическая философия отображает действенно-практический путь от хаоса к порядку. Одной из стихий придается активно-упорядочивающая, космическая функция. Так, гераклитовский огонь позволяет выплавить прекраснейший космос из руды, то есть бесформенного и хаотического, «кучи сора, насыпанной, как попало»³². Практическое действие с вещью только и способно по-настоящему познакомить человека с ней и с самим собой. Сравнение в процессе познания, о котором говорит А.Ф. Лосев, возможно лишь в процессе такого действия. «Человек не делает ни одного шага в знании, не совершая его и в практической жизни. Хозяйство есть знание в действии, а знание есть хозяйство в идее»³³.

Следующим шагом в процессе познания мира и себя становится наименование вещи, которое происходит лишь после ее узнавания, или сравнения с прочими вещами, помогающего постичь их сходство и различие³⁴. Именно наименование дает дальнейшую возможность действия. «Если нечто названо, тем самым оно обретает определенность, выделяется из хаоса и приобретает четкие очертания»³⁵. О. Шпенглер пишет о превращении «мира в себе» в «мир для нас» именно посредством языка, который узаконивает и подчиняет себе первоначальный хаос³⁶.

Все явления действительности, которые еще никак не были описаны, не могут быть упорядочены и введены в культуру. Любое изучение нового феномена или даже элементарное эмпирическое рассуждение о нем требует его называния. Любой представитель человечества вступает в культуру и знакомится с ее плодами в первую очередь через слово, речь, которая распространяет

³² Федяев Д. М. Литературные формы приобщения к бытию: монография. Омск, 1998. С. 11.

³³ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 99.

³⁴ См.: Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само. – СПб., 2008. С. 45.

³⁵ Федяев Д. М. Литературные формы приобщения к бытию: монография. С. 11.

³⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2-х т. Т. 1. М., 1998. С. 234.

человеческую природу на называемые явления и вещи. Со слова начинается культура. Заклинание, письменность, икона – все эти формы немислимы без слова, наименования, то есть «деятельности практического субъекта, указывающего с помощью специальных средств на любую вещь»³⁷.

Видя важнейшую особенность вещи в ее символическом характере, А.Ф. Лосев утверждает, что «знать правильные имена вещей значит уметь владеть вещами. Уметь владеть именами значит мыслить и действовать магически»³⁸.

Исчисление также является актом проявления самосознания, разграничения внешних форм и способом воздействия на них. «Именами и числами человеческое понимание приобретает власть над миром. Язык знаков математики и грамматика словесного языка в конечном счете обладают одинаковой структурой. Логика всегда представляет собою своего рода математику, и наоборот. Вместе с тем во всех актах человеческого понимания, связанных с математическим числом, – измерение, счисление, обозначение, взвешивание, упорядочение, разделение – заложена представленная формами доказательства, умозаключения, тезиса, системы языковая тенденция к разграничению протяженного, и лишь в силу едва осознанных актов этого рода бодрствующий человек посредством порядковых чисел удостоверяет наличие однозначно определенных предметов, свойств, отношений, единичного, единства и множества, короче, воспринятой как нечто необходимое и незыблемое структуры той картины мира, которую он именуется "природой" и "познает" в качестве таковой»³⁹. О. Шпенглер указывает на то, что пробуждения Я означает начало числового и языкового понимания мира, ведущего к появлению в сознании четко обозначенных предметов, их свойств, а также понятий⁴⁰.

³⁷ Артсег. Владелец вещи, или Онтология субъективности: Теоретический и исторический очерк. Йошкар-Ола, 1993. С. 39.

³⁸ Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 832.

³⁹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2-х т. Т. 1. М., 1998. С. 206.

⁴⁰ Там же. С. 209.

Число служит средством упорядочения представлений об окружающей среде. Через счет индивид присваивает себе вещи как информацию и получает, тем самым, возможность оперировать ими в своем сознании или окружающей действительности. Филолай утверждал, что все познаваемое имеет число. Ибо без последнего невозможно ничего ни понять, ни познать⁴¹. «Измеренное и исчисленное понимается как освоенное, но уже в большей степени, чем только поименованное (Исчислен, взвешен и ... отдан персам. После того, как на стене вавилонского храма загорелась эта надпись, великий город, согласно легенде, пал)»⁴².

Воздействие вещи на человека объясняется двойственностью ее сущности: с одной стороны, вещь взята из природы, с другой, она непременно антропоморфна. В стадиях своего существования она подобна и миру, и человеку: также рождается, претерпевает изменения и умирает. Она включает различные культурные смыслы, организующие человеческое пространство, и позволяет «очеловечить» макрокосм, сделать его «сподручным» и безопасным для человека. Она представляет собой и мир в миниатюре, микрокосм, и человека, как своего творца и потребителя. Вещесфера, т.е. предметы, изобретенные человеком и окружающие его, выступают своего рода протектором между агрессивным миром природы и организованным миром культуры. Культурная природа вещи позволяет ей полагать границы и нормы человеческого бытия, но она же позволяет их преодолевать.

Выводы:

Вещь есть отдельный фрагмент материальной реальности, обладающий определенными свойствами, привлекательными для субъекта. Модальность привлекательности вещи оказывается существенной как для выделения предмета из природной среды и превращения его в вещь, так и для процесса познания и формирования, собственно, вещизма. Ценностный аспект вещи наиболее

⁴¹ Антология мировой философии: в 4-х томах. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 288-289.

⁴² Федяев Д. М. Литературные формы приобщения к бытию: монография. Омск, 1998. С. 12-13.

существен при ее осмыслении в рамках философии культуры.

Вещь представляет собой фрагмент культуры: в ней появляется, существует и осмысливается. Культура характеризуется вещами, которые она порождает. Она фиксирует идеалы, которые присутствовали при создании и эксплуатации вещи. Эволюция культуры ведет к обогащению набора функций вещи.

Для традиционной культуры характерны следующие функции вещи: утилитарная, эстетическая, ритуальная, социально-историческая и культуротворческая.

В современной культуре наряду с традиционными все большее значение приобретают знаково-символическая и текстопорождающая функции. Ослабление утилитарности и одновременно тенденция к превращению вещи в символ в современном мире являются примером антивещизма.

Процесс выделения человека из природной среды современен созданию и постижению вещи: воздействуя на предметы материальной действительности, создавая артефакты, человек познает мир в целом и себя самого. Становление самосознания субъекта всегда тесно связано с познанием окружающего мира через действие, наименование и исчисление.

§ 2. Антивещизм: становление и сущность

В культуре вещь играет огромную роль, являясь одним из факторов ее зарождения, становления человека и его мышления. Вещи постоянно окружают нас, обеспечивая комфортное существование. Они представляют собой те объекты, посредством которых происходит общение между людьми, влияние на природный мир, диалог культур.

Однако с появлением вещи возникает и неоднозначное отношение к ней. Выделившаяся из природной среды, она кажется искусственной и неоригинальной. Включая в себя два начала, идеальное и материальное, замысел и воплощение, она вызывает к себе двойственное отношение. Являясь одним из базисов культуры, одной из предпосылок ее созидания, вещь начинает восприниматься и как враждебное культуре начало. И происходит это в ее

взаимоотношениях с человеком.

Жажда обладания вещами, вещьориентированность в русскоязычной традиции называется вещиизмом, вещной страстью, мещанством и другими аналогичными терминами. Для европейских стран характерен термин «материализм», не имеющий отношения к такому же философскому понятию. Критика человеческой зависимости от вещей постоянно присутствует в культуре. Диалектическое единство различных позиций в отношении к вещи существует с начала истории до наших дней. Критика вещи имеет место не только в момент констатации вещной страсти, но и как предостережение о возможности появления этой болезни.

Вещиизм, названный, поименованный, а значит осознанный, уже сам по себе является антивещиизмом, поскольку это явление неизбежно вызывает антипатию внутри социума, в самых разных группах общественности. Он представляет собой имманентно человеческий феномен, суть которого состоит в привязанности к вещи. Необходимость обладания вещами обусловлена наличием естественных нужд человека: «потребность в обладании вещами имеет еще одно основание, а именно биологически заложенное в нас желание жить»⁴³. В таком случае целесообразным станет рассмотрение тех обвинений, которые предъявляются вещи.

Аксиологическое бытие антивещиизма обращено к полю общекультурных ценностей, которые подвергаются отторжению со стороны тех, кто поддерживает вещиистские установки. Изучение различных источников позволило выделить ценности счастья, здоровья, свободы, мудрости, природы, творчества, веры, культуры, труда, человеческих отношений, интересов государственного целого. Противопоставление вещи этим ценностям формируется в обыденном сознании, но проявляется гораздо шире: в религии, искусстве, философии.

Ценность счастья признается в культуре не зависящей от материального

⁴³ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 108.

благополучия человека, а доступность и количество вещей не делают его более счастливым. Счастье невозможно купить или потерять в отличие от вещи, поскольку оно имеет другую, высшую, духовную природу, не подверженную отчуждению. Закон возвышения потребностей утверждает невозможность их окончательного удовлетворения. Счастье не может быть достигнуто путем увеличения количества вещей. Кроме того, эмоции, сопровождающие вещизм, такие, как алчность и зависть, способны разъесть душу человека сравнениями с другими собственниками, среди которых всегда найдется тот, кому принадлежит больше вещей лучшего качества. «Если не вся европейская история, то, несомненно, история капиталистического духа ведет свое начало от борьбы богов и людей за обладание золотом, приносящим несчастье»⁴⁴.

Сегодня тот или иной товар «обещает покупателю эротическое удовлетворение, повышение тонуса, красоту, уменьшение ожирения, повышение личного или семейного престижа, сохранение молодости или более эффективное пищеварение»⁴⁵. Д. Гэлбрейт подчеркивает тот факт, что реклама фирм различных конкурирующих продуктов едина в желании убедить покупателя в необходимости приобретения товара, который должен сделать своего обладателя счастливым, где счастье преподносится потребителю как сумма удовольствий. Однако такое счастье иллюзорно и недостижимо.

Здоровье, в том числе психическое, невозможно при условии ориентации на беспрекословное удовлетворение потребностей, результатом чего становится невротическая личность⁴⁶. «Стремление собирать вещи, не обусловленное объективными причинами, свидетельствует о внутреннем разладе личности. Накопительство несет в себе признак утраты себя – смысла жизни, потери ориентиров»⁴⁷. Ценность здоровья оказывается абсолютно противоположной

⁴⁴ Зомбарт В. Буржуа. М., 1994. С. 21.

⁴⁵ Гэлбрейт Д. К. Экономические теории и цели общества. М., 1979. С. 262.

⁴⁶ См.: Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 121.

⁴⁷ Рахманкулова Д. Р. Вещь как мера культуры человека: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. Нижний Новгород, 2005. С. 135.

вещизму.

Иллюзия богатства, даруемого вещью, противопоставляется богатству мудрости как высшему духовному и свободному началу, в противоположность материальному и осязаемому – золоту и драгоценным вещам. Стобей говорит: «/Счастлив/ лишь тот, кто разумен: вот свидетельство тому: Земли, дом, богатство, сила, власть, равно и красота безрассудному доставшись, станут смехотворными»⁴⁸.

Природа выступает как начало естественное и оригинальное по сравнению с сотворенной из нее вещью – копией. Вещь является орудием, позволяющим преобразовывать природу, что нивелирует ценность последней и сводит ее к ресурсу, потребление которого организует возможность развития техники и технологий. Критика вещи объясняется тем, что во-первых, «до сих пор представляется сомнительным, чтобы все сделанные механические изобретения облегчали тяжелый труд хотя бы одного человека»⁴⁹, а во-вторых тем, что укрепление промышленности и увеличение оборота вещей способствуют загрязнению окружающей среды.

Творческий акт также противопоставляется потреблению вещи как примитивному процессу. Аристотель справедливо утверждал, что «раб может вкушать телесные удовольствия так же, как и свободные люди»⁵⁰. Творческий акт мыслится Н. Бердяевым как предназначение человека, открывающее ему вечность. «И те только люди творят, которые находятся *среди вещей*, но ими не поглощены. Вплотную к ним они стоят, но держатся за них так, как будто стоят они там наверху, у крайнего небесного круга, совсем близко к вечности. – Ибо все преходящее есть только средство»⁵¹.

Вещь способна ограничивать свободу человека: «когда мы цепляемся за

⁴⁸ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 265.

⁴⁹ Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1984. С. 141.

⁵⁰ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 118.

⁵¹ Топоров В. Н. Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) // Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. С. 24.

вещи, они становятся оковами, ограничивающими нашу свободу, препятствуют нашему самовыражению»⁵². Богатство воспринимается некоторыми людьми не только как благо, но и как ограничение, ведущее к стагнации. У Э. Фромма находим примеры таких людей: сыновья и дочери богачей времен Римской империи, Будда, народники, дети представителей привилегированных слоев русского общества⁵³. Имущество человека не может дать той радости, которая есть у «нищих духом», оно также обременяет, заставляя заботиться о себе и опасаться потерь. Оно дает лишь временную успокоенность. А современная ситуация сверхвыбора превращает свободу в несвободу, изобилие – в иллюзию, о чем пишут Ж. Бодрийяр, Э. Фромм, Э. Тоффлер, Ж. Эллюль и другие. «Неразумно питать пристрастия к преходящим вещам. Ибо страсти (пассивные неадекватные аффекты души) – это проявление рабства человека, его зависимости от объектов, на которые направлена страсть»⁵⁴.

Вера как духовное начало, ориентированное на постижение трансцендентного, противопоставляется вещи как бездушному идолу, фетишу, созданному самим человеком и обожествляемому им. Фетишизация вещей подрывает моральные духовные основы и принципы человеческого существования, нивелирует духовное служение и самосовершенствование, уничтожает трансцендентные интенции личности. Кроме того, поклонение вещам способно отдалять одного человека от другого, вызывать пренебрежительность и высокомерие.

Культура как творческое живое начало противопоставляется вещи как механистическому, омашинающему началу. Вещизм в этом случае выступает свидетельством упадка культуры. Сегодня «вещи более не наделяются «душой» и не наделяют нас более своим символическим «присутствием»; наше отношение к

⁵² Фромм Э. *Иметь или быть?* С. 92.

⁵³ См.: Там же. С. 129.

⁵⁴ Спиноза Б. *Этика*. СПб., 2007. С. 24.

ним делается объективным, сводится к размещению и комбинаторной игре»⁵⁵. Уникальное заменено универсальным. Как результат: вещи становятся непрочными, недолговечными, «экономика постоянства неизбежно уступает место экономике недолговечности»⁵⁶. Протагоровское «человек есть мера всех вещей» меняется на «человека характеризуют его вещи». Владелец престижных вещей может не заботиться о выражении лица, походке, манерах, речи и тем более – о духовном облике⁵⁷. Возможность излечения от вещной болезни базируется на вере в целебные свойства самой культуры.

Труд также является той ценностью, которая противопоставляется вещиству как получению и потреблению, а не созиданию и производству. Не удовлетворяя потребности трудящегося непосредственно, он представляет собой «заторможенное вожделение»⁵⁸. Целью и результатом труда чаще всего являются именно вещи, но, если говорить об обычном производстве, а не натуральном хозяйстве или хобби, то они создаются для других. Результат труда важен не для самого трудящегося, который может выполнять лишь часть работы при создании той или иной вещи и не видеть конечного продукта, а его потребности удовлетворяются отсрочено и опосредованно. Для него имеет значение сам процесс труда, который доставляет удовольствие или неудовольствие. Кроме того, труд соотносится с задачами воспитания и дисциплины, в то время как потребление успокаивает, а порой расхолаживает и развращает. Падение трудолюбия – это фактор, который нередко рассматривается как «инобытие падения культуры»⁵⁹.

Ценность вещи зачастую определяется по аналогии с определением ценности товара – через свойство продажности и непродажности. Человеческие

⁵⁵ Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1999. С. 16.

⁵⁶ Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2003. С. 67.

⁵⁷ См.: Чинакова Л. И. Онтология потребностей: монография. Омск, 2008. С. 89.

⁵⁸ Гегель Г. Феноменология духа // Гегель Г. Сочинения. В 14 т. Т. 4. М., 1959. С. 105.

⁵⁹ Пигров К. С. Фундамент культуры: измерения иронии и любви // Международный журнал исследований культуры. 2011. №1(2). С. 62.

отношения противопоставляются вещи именно как факт иного порядка: продажность любви и дружбы полностью нивелирует всякое представление о них. Искренность и глубина отношений стоят в оппозиции к удобству. Отношения не могут так же просто, как вещь, покупаться, использоваться и выбрасываться за ненужностью, потому что человек не должен быть безликим средством достижения чьих-либо целей.

Интересы государственного целого также нередко противопоставляются желанию отдельной личности обладать теми вещами, которые создают определенную степень комфорта. Эта ценность подразумевает, что государство, обладающее определенными ресурсами, дает своим гражданам взамен гораздо более ценные продукты: сильную армию, способную защитить от любого противника, развитие технологий или наук, способных в будущем принести впечатляющие возможности для общества, стабильность и независимость экономики и многое другое. Обладание всевозможными удобствами «разнеживает», расслабляет отдельную личность и социум в целом, мелкие, но бесконечные потребности которых ослабляют мощь государства, а могут и вовсе стать причиной возникновения междуусобиц, основанных на зависти, жадности и соперничестве. Парадоксальным в этой ситуации является то, что государственное целое не только может, но и должно быть достаточно богатым, а значит, может владеть множеством специфических вещей, таких, как например, атомный ледокол. Как правило, сильное государство не нуждается в счастье отдельной личности: обычному человеку следует довольствоваться малым.

Вот целая плеяда обвинений, выдвинутых личности, имеющей вещистскую страсть: корысть, скардность, алчность, ненависть, скупость, жадность, наглость, эгоизм, подлость, скряжничество, карьеризм, равнодушие, рвачество, тщеславие, гордыня, внутреннее опустошение и многое другое. С этой позиции вещь выглядит как живое существо, обладающее злым умыслом и толкающее человека к неизбежной деградации: воровству, спекуляции, тунеядству, разврату, преступности. Вся эта негативная коннотация составляет аксиологический контекст явления антивещизма, где вещи отводится роль антиценности.

В такой ситуации возникает необходимость создания вещедицеи.

Г.Ф. Хоружий, апеллируя к древнегреческим источникам, ссылается на Эпикура и Демокрита, первый из которых писал, что сами обстоятельства научили и принудили человеческую природу делать много вещей, а второй называл нужду «учительницей всего», лежащей в основе человеческой активности и предпосылкой возникновения культурной жизни⁶⁰.

Э. Тоффлер замечает, что изменение вещей вовне приводит к внутренним изменениям⁶¹. «Вещи чрезвычайно важны не только из-за своей функциональной полезности, но и из-за психологического воздействия. Мы проявляем специфическое отношение к вещам. Вещи воздействуют на наше чувство преемственности или ощущение разрыва. У них своя роль в структуре ситуаций, и степень нашего отношения к вещам ускоряет ход жизни»⁶².

При неоднократном подтверждении ценности вещи для человека и культуры, она все-таки остается неоднозначным явлением, вызывающим крайне негативные оценки своего влияния на них, конфликты в процессе рассмотрения категории вещи как таковой и ее взаимоотношений с человеком. Весь комплекс негативной коннотации, представленный на фоне вещи, мы будем называть антивещизмом. Однако это понятие может быть рассмотрено достаточно вариативно, а явления антивещизма могут иметь довольно разноплановый характер. Из этого возникает необходимость изучения данного феномена с разных позиций.

Прежде всего, нужно отметить имманентно культурный характер антивещизма, поскольку возникнуть вне культурной среды он не мог. Как уже было сказано выше, антивещизм апеллирует либо к вещи, либо к вещизму.

В самом простом понимании вещизм – это особое пристрастие к вещам, чрезмерное, ориентированность на обладание вещами. Те опасности вещи, о

⁶⁰ Хоружий Г. Ф. Человек: потребности, потребление, потребительство. Киев, 1985. С. 6.

⁶¹ См.: Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2003. С. 47.

⁶² Там же. С. 62.

которых говорилось выше, как раз и сформулированы исходя из представлений о вещизме. В своей работе «Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания» К. Кнорр-Цетина предлагает еще одно название того же явления – «объектуализация» (очевидно, по причине синонимичности вещи и объекта), которое «в своем крайнем варианте подразумевает, что объекты сменяют людей в роли посредников и партнеров по взаимодействию, что они все сильнее вмешиваются в человеческие взаимоотношения, из-за чего последние попадают в зависимость от них»⁶³.

Вещизм и антивещизм диалектически связаны между собой: одно подразумевает наличие другого. В термине «вещизм» уже фиксируется отклонение от некоей нормы. Констатация вещизма – это уже антивещизм. Появление понятия вещизма означает осмысленное отношение к явлению, а следовательно, и его критику, без которой значение было бы неполным.

Естественную «среду обитания» антивещизма образует система ценностей. Антивещизм подразумевает критику отношений человека с вещью, которые зачастую можно назвать вещицкими. Все вышеперечисленные опасности вещи именно здесь находят свою полную реализацию, а антивещицкие призывы аксиологического характера ориентированы на пробуждение желания разрушить привычную вещьную обстановку с помощью различных практик, чтобы очиститься и возвратиться к наготе и неподдельности. Мы назвали этот тип аксиологическим, поскольку следование вещизму противоречит существующим общекультурным ценностям, что рождает его критику и явление антивещизма.

Наиболее часто этот тип изучаемого явления встречается в социально-политических практиках и призывах, в религиозных школах, в фактах обыденного мышления, в художественной литературе, живописи, кинематографе. На примере фильма Э. Рязанова «Гараж» Л.И. Чинакова показывает, как в массовом сознании ослабляются созидательно-творческие силы и духовные потребности

⁶³ Социология вещей: сб. ст. М., 2006. С. 268.

одновременно с усилением вещизма и потребительства⁶⁴.

Явлений, которые можно назвать синонимичными вещизму достаточно много: это мещанство, накопительство, коллекционерство (в отличие от коллекционирования), шопоголизм, ониомания, стяжательство, потребительство (в отличие от потребления) и так далее. Этим понятием можно обозначить отклонение от нормы, «характерологический»⁶⁵ оттенок во взаимоотношении человека и вещи, где отчетливо наблюдается предпочтение ценностей материального характера. Так, например, разница в коллекционировании и коллекционерстве заключается в степени привязанности к процессу собирания тех или иных вещей, где второе фиксирует устойчивую психологическую зависимость от сохранения и пополнения фонда.

По мере развертывания дискурса о негативном влиянии вещизма в нем появляются попытки определения границ вещизма и нормального потребления, которые нашли свое выражение в представлении о разумных потребностях. Потребность – это «чувствуемое противоречие, которое имеет место внутри самого живого субъекта, и переходит в деятельность отрицания этого отрицания, которое есть еще голая субъективность. Удовлетворение восстанавливает мир между субъектом и объектом, т.к. объективное, стоящее по ту сторону, пока продолжает существовать противоречие (т.е. пока чувствуется потребность), снимается в этой его односторонности благодаря его соединению с субъектом»⁶⁶. Эти потребности могут определяться очень просто: «вы должны иметь необходимое для жизни: пищу и одежду; если вы стремитесь к большему, если вы желаете быть богатыми и обладать излишними вещами, вы впадаете в многообразные искушения»⁶⁷.

Несомненным является тот факт, что потребности, сформированные

⁶⁴ Чинакова Л. И. Онтология потребностей: монография. Омск, 2008. С. 47.

⁶⁵ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 112.

⁶⁶ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 393.

⁶⁷ Зомбарт В. Буржуа. М., 1994. С. 195.

обществом, более разнообразны, чем физиологические. В процессе удовлетворения последних, неизбежно возникают все более и более сложные, обусловленные социумом. Однако, это не означает, что удовлетворение материальных потребностей ведет к появлению духовных, т.к. «возвышение потребностей может идти и в рамках одного качества: наевшийся хлеба испытывает потребность в мясе, потом в мясных деликатесах, потом в черной икре... При этом для перехода к духовным потребностям времени может и не хватить: жизнь коротка»⁶⁸. «Неразумными выступают такие потребности, удовлетворение которых а) мешает нормальному функционированию и развитию человеческого организма, б) ведет к деградации личности, в) сопряжено с антисоциальными действиями и поступками субъекта»⁶⁹.

Как видно из приведенного выше, критерии разумности потребностей имеют весьма неопределенный характер и довольно субъективную природу. История показывает, что попытки количественно зафиксировать нормы потребления вещей также не приводят к значительным результатам и, как правило, выглядят довольно жалко и смешно.

Очевидно, что аксиологический тип антивещизма обусловлен критикой соотношения потребностей и их удовлетворения. Причинами «неразумного» увеличения потребностей могут быть факторы внутреннего мира человека или внешние обстоятельства такие, как, например, рекламное навязывание. Э. Фромм убежден, что неестественные, «характерологические» потребности, или «страстное желание удержать и сохранить, которое не является врожденным»⁷⁰, ведут к весьма пагубным последствиям для человека. Разделяя обладание на экзистенциальное и характерологическое, он утверждает, что лишь первое не вступает в конфликт с бытием⁷¹.

⁶⁸ Ильин В. И. Поведение потребителей. СПб., 2000. С. 70.

⁶⁹ Хан Я. Г. Вещь в системе культуры (философско-социологический анализ): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Свердловск, 1983. С. 96.

⁷⁰ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 112.

⁷¹ См.: Там же. С. 112.

Процесс формирования потребностей меняется с течением времени. Причиной этому может быть уже упомянутый закон возвышения потребностей, а также историческое изменение условий жизни общества: то, что вчера относилось к предметам роскоши, сегодня может восприниматься как предмет необходимости.

Плутарх призывал жить незаметно, Сократ сетовал на надменность и любовь к богатству, различным почестям, пророча таким людям жизнь без бога и позади всех⁷². В. Зомбарт напоминает слова Гете о том, что человек, занятый умственным трудом, не должен жить в комнатах, заставленных роскошными вещами, потому что это его отвлекает⁷³.

Осознание того, что счастье не связано с объемом собственности, порождает критическое отношение к чрезмерному стремлению к вещам и богатству. Рассуждения о погоне за вещами ради самих вещей становятся общим местом с началом эпохи потребления.

Для понимания сущности вещи, порождающей вещизм, необходимо учитывать историческую составляющую. В традиционном обществе осуждению подлежала страсть обладания не любыми вещами, а теми, которые обладают некоей исключительностью. Хотя и здесь, надо отметить, это довольно условное предположение, поскольку именно степень зависимости от вещи является более серьезным условием объявления любви к вещи болезненной страстью. Однако сложно представить, что в рабовладельческом обществе или в период феодализма малообеспеченный человек мог страдать «вещной болезнью». В случае ее наличия это свидетельствовало, скорее, о любви к немногочисленному имуществу, единственно нажитому для поддержания жизни. Обеспеченные же слои населения, жившие за счет бедняков, вполне могли быть одержимы вещизмом, где объектом «поклонения» становились скорее вещи, недоступные нищему большинству, – предметы роскоши. Изначально вещизм подразумевает желание обладать не

⁷² См.: Антология мировой философии: в 4-х т. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 381.

⁷³ См.: Зомбарт В. Буржуа. М., 1994. С. 358.

любой вещью, а символизирующей высокую степень обеспеченности. Такая вещь должна быть личной и неотторгаемой, подчеркивать социальное положение своего хозяина, его достоинство, гордость и вкус. Собственник вещи делает свой выбор не всегда осознанно: «...всякий ценный предмет, отвечающий нашему чувству прекрасного, должен соотносываться и с требованием красоты, и с требованием дороговизны. Помимо этого, канон дороговизны влияет также на наши вкусы таким образом, что мы безнадежно смешиваем при восприятии предмета признаки дороговизны с характерными признаками красоты, а суммарный эффект восприятия относим просто к красоте»⁷⁴.

В современном потребительском обществе уже невозможно провести четкую грань между вещами, способными и неспособными инициировать вещистские наклонности, причиной чего становится возросший уровень символичности и текстуальности вещей. Предметы роскоши все еще ценятся высоко, однако, исключительными предметами могут быть объявлены любые вещи, отвечающие каким-либо заданным свойствам. Так, «спички, используемые игроками в покер вместо денежных купюр, не «замещают» деньги, они суть деньги в данной конкретной практике»⁷⁵. Игра подразумевает условность, в которую верят, поэтому чередование ценности вещей зависит не от нее самой, а от условий игры и слов ведущего. Кроме того, «все и вся может стать объектом вожделения: вещи, которыми мы пользуемся в повседневной жизни, недвижимость, обрядность, добрые дела, знания и мысли. И хотя сами по себе они не «плохи», они становятся таковыми; это значит, что, когда мы цепляемся за них, когда они становятся оковами, сковывающими нашу свободу, тогда они препятствуют нашему самовыражению»⁷⁶.

Приобретение вещей коллекционерами вовсе не обязано сочетаться с пониманием самоценности объекта: так, например, произведение живописного

⁷⁴ Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1984. С. 155.

⁷⁵ Вахштайн В. Социология вещей и «поворот к материальному» в социальной теории // Социология вещей: сб. ст. М., 2006. С. 15.

⁷⁶ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 92.

искусства не требует от владельца видения художественного образа, поскольку значимость предмета для него может сводиться лишь к подписи, подтверждающей подлинность произведения и его принадлежность одному из известных художников. Такие представления несомненно являются вещистскими, а само понятие коллекционирования должно быть заменено более соответствующим – «коллекционерство».

Явление вещиизма – культурный феномен, в котором сегодня объектом может служить практически любая вещь. Явление антивещизма также имеет место только в области культуры и социума и существует с момента появления самой вещи. Ответом на вопрос о причинах появления и перманентного присутствия антивещизма в культуре может служить архетипический цикл развития экономики, который описывается в работе Г. Кана «Грядущий подъем: экономический, политический, социальный». Автор указывает на наличие последовательности развития общества через фазы стагнации, развития, кризиса и выхода из него. Вводя понятие «творческого разрушения», он подчеркивает двойственность, присутствующую в нем: сначала преобладает творческое, а затем разрушительное начало. В фазе так называемой «хорошей эры»⁷⁷ формируется потребность в переосмыслении существующего порядка вещей, в ее творческой переработке, что рождает критику, адресованную всему устоявшемуся. Ю.Н. Давыдов так описывает этот процесс: «чтобы прорваться к новой – «творческой» – жизни, совершить истинную революцию, нужно прежде всего «ликвидировать» культуру, взятую во всех ее проявлениях... нужно вернуться к «задушенному» культурой витальному порыву, творческому самопроявлению людей»⁷⁸. Г. Кан упоминает о том, что именно наиболее обеспеченные классы становятся инициаторами создания групп, интересы которых направлены против

⁷⁷ Кан Г. Грядущий подъем: экономический, политический, социальный // Новая технократическая волна на Западе: сб. ст. М., 1986. С. 178.

⁷⁸ Давыдов Ю. Н. Эстетика нигилизма. Искусство и «новые левые». М., 1975. С. 198.

материальных ценностей⁷⁹. Ввиду отсутствия альтернатив уничтожаемому строю этот бунт ради бунта вскоре превращается в причину кризиса.

Антивещизм – явление неоднозначное. Описанное выше культурное аксиологическое бытие изучаемого феномена – это лишь одна из его сторон. Антивещизм способен обращаться не только к наличному бытию, но и к сущности вещи. Г. Гегель заявляет, что сущность «будет бытием, ушедшим внутрь себя или сущим внутри себя, отличие сущности от непосредственного бытия составляет рефлексия, ее видимость, отражение внутри самой себя, и эта рефлексия и есть отличительное определение самой сущности»⁸⁰. В культуре одним из эффективных инструментов, позволяющих осуществить углубление, рефлексию, является философская мысль, причем не обязательно в своей «профессиональной» форме. Традиционные разделы философии – онтология и гносеология – не ставят своей задачей критику вещизма, но, существуя в единой культурной системе ценностей, обращаются к сущности вещи, творя два других типа антивещизма.

Онтологический и гносеологический типы антивещизма ориентированы уже не против вещизма, а против вещи самой по себе. В онтологическом аспекте она осмысливается как не обладающая достаточной степенью присутствия бытия, менее совершенная по сравнению с идеей, субстанцией, монадой и т.д., либо как вовсе несостоятельная или не существующая. Здесь же присутствуют представления, ограничивающие возможность познаваемости вещи, что мы относим к гносеологическому типу антивещизма, как правило тесно связанному с онтологическим. Такие взгляды на вещь присутствуют у ряда философов, социологов, религиозных учителей и наставников. Наиболее яркими представителями онтологического и гносеологического типов антивещизма являются Платон, И. Кант, Д. Беркли, Д. Юм, Ж. Бодрийяр.

⁷⁹ См.: Кан Г. Грядущий подъем: экономический, политический, социальный // Новая технократическая волна на Западе: сб. ст. М., 1986. С. 177-179.

⁸⁰ Гегель Г. В. Ф. Логика // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. В 14 т. Т. 1. М.; Л., 1929. С. 192.

Современные художественные течения такие, как, например, минимализм в дизайне, отсылают к тому, что Ж. Бодрийяр называет исчезновением вещи, переходом от телесности к символичности также представляют собой антивещизм этого типа.

Для онтологического и гносеологического типов антивещизма важна телесная, материальная природа вещи, которой противопоставляется нечто идеальное как онтологически ценное и познаваемое.

Онтологический тип антивещизма может включать элементы аксиологического, более массового, например, для расширения или подтверждения изложенных идей. Эти типы антивещизма не подавляют друг друга в культурном пространстве, а, скорее, поддерживают и дополняют, рождая новые убедительные формы.

Выводы:

Обвинения, адресованные вещи, формируются лишь в поле ее взаимодействия с субъектом, где фиксируется ориентация на материальные ценности и чрезмерная привязанность к вещи, что мы называем вещизмом.

Антивещизм – многогранное явление, требующее систематизации данных и, как следствие, создания типологии, в основе которой лежат важнейшие философские категории: ценность, бытие и познание. Эти три типа антивещизма в большинстве случаев согласуются друг с другом.

Аксиологический тип антивещизма, являющийся наиболее масштабным, апеллирует к общечеловеческим ценностям, которые утрачены личностью, ориентированной на вещизм. Негативная оценка чрезмерной привязанности к вещам, или вещизм, – есть уже антивещизм, поскольку название этого явления означает его осмысление и критику, а вещь воспринимается как не соответствующая своей функции: задуманная быть средством, она претендует на то, чтобы превратиться в цель. Аксиологическое бытие антивещизма основано на ценностях счастья, здоровья, труда, мудрости, свободы, творчества, человеческих отношений, веры, культуры, природы и интересов государственного целого.

Онтологический тип антивещизма подразумевает теоретическое

осмысление места вещи в структуре мироздания, где она может признаваться не обладающей достаточной степенью присутствия бытия, менее совершенной по сравнению с какими-либо идеальными конструкциями, либо не существующей вовсе.

Гносеологический тип антивещизма представляет ограниченную возможность познаваемости вещи, либо ее полную непознаваемость, а также ненужность этого процесса.

Вопрос о сущности вещи, провоцирующей появление вещизма и антивещизма, решается в рамках той же типологии. Если для онтологического типа антивещизма существенным будет противопоставление телесного начала вещи идеальному, а для гносеологического важны особенности субъекта, исследующего вещь, то для аксиологического типа – историческая тенденция, меняющая особую вещь, подчеркивающую статус своего владельца, на символизацию и игру, где только ее правила определяют значимость того или иного предмета.

Объяснением постоянного присутствия антивещизма в самых разных культурах может служить цикличность в развитии общества, имеющая архетипический характер, где фазы процветания и спокойствия сменяются фазами кризисов и нежеланием подчиняться системе.

Глава 2. Антивещизм в культурной традиции

§ 1. Философские версии антивещизма

Пытаясь определить возможности человеческого познания, философия неизбежно обращается к вещи как объекту материальной действительности, находящемуся вне нас. На стыке субъектно-объектных отношений появляются представления о крайней ограниченности человеческого знания об окружающем мире и вещах, составляющие гносеологический тип антивещизма. В случаях исключительного субъективизма вещам отказывают не только в познаваемости, но также и в реальном существовании. Это явление можно рассматривать как проявление онтологического типа антивещизма, который обнаруживается также и в тех взглядах, которым свойственно редуцирование значимости телесности вещи по отношению к ее идеальной составляющей. У разных философов, принимающих антивещистскую точку зрения, онтологическая и гносеологическая доли могут присутствовать в разной степени, или одна из них вовсе отсутствует. Ярчайшими представителями онтологического и гносеологического типов антивещизма являются Платон, И. Кант, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц, Д. Юм, Дж. Беркли.

Философское обоснование антивещизма чаще всего коренится в идеалистических воззрениях их представителей, но наличие материалистической позиции вовсе не исключает антивещистской точки зрения. Такова, например, философия киников, для которых ценность отдельных вещей выше ценности общего как идеи, однако аксиологический уровень их философии представлен отчетливыми антивещистскими взглядами.

По мнению Антисфена Афинского, восприятию доступны лишь конкретные вещи, а не абстрактные общие «виды» и идеи. Общее благо, рассуждает он, вовсе не означает блага отдельных личностей, а значит, является фикцией. Целью жизни не должно становиться получение богатств и славы, которые философ называет иллюзорными, ею должно быть нечто личное и неотъемлемое, такое как здоровье и внутренняя удовлетворенность.

Эти взгляды находят воплощение в том образе жизни, который ведет Антисфен. Как сообщает И.М. Нахов, именно этот философ явился инициатором появления образа мудреца-странника, имевшего только самое необходимое: рабочий короткий плащ, надеваемый прямо на голое тело, нищенская сума, котомка и посох⁸¹. Антисфен считал, что условности и лишние вещи уводят от счастья, даруемого естественным образом жизни, поэтому большую ее часть проводит в нужде, придерживаясь достаточно строгих взглядов на необходимые объемы собственности. Все это соответствует древнегреческому идеалу философствования, в котором образ жизни философа отражает его убеждения, идеи и верования.

Другой известной фигурой в среде киников является эпатажный Диоген Синопский, имевший однозначные взгляды на взаимоотношения человека и вещи и стремившийся максимально избавиться от всего лишнего. Критерий определения полезных вещей для него заключался в максимальной степени определения необходимости предмета для жизни. Именно простота жизни представлялась ему единственно верным путем, исходной точкой существования, где излишняя привязанность к вещам могла быть причиной несчастья.

Являясь учеником Антисфена Афинского, Диоген унаследовал его взгляды на природу общего и конкретного. Предпочитая второе, он выразил свою позицию в форме ироничного высказывания, адресованного Платону: «чашу вижу, а чашности – нет».

Аскетизм в образе жизни и философствования Диогена усугубился по отношению ко взглядам его учителя из-за ригористических принципов первого, а антивещизм как независимость от вещей был распространен и на другие сферы человеческой жизни. Так, введя понятие космополитизма, он проповедовал общность жен и детей как непривязанность к ним, что в дальнейшем было подхвачено и разработано утопистами.

⁸¹ Нахов И. М. Философия киников. М., 1982. С. 53.

Диогену приписывались разные высказывания, о нем складывались легенды, поскольку как таковых письменных трудов, принадлежащих ему, не сохранилось. В одной истории рассказывается, как он выбросил свою чашку для питья, увидев, как мальчик пьет воду из ладоней, сочтя, что ребенок превзошел его в простоте жизни. У М. Хайдеггера в рассуждении о вещи чаша также выступает вторичной по отношению к «чаше озера, ладоням руки», найденных и всего лишь скопированных ремесленником с природных объектов⁸², то есть воплощенных в предметах человеком, а ранее существовавших в виде неоформленных вещей.

В философии киников отношение к вещам отвечает принципам натурализма, максимально ограничивавшего уровень потребностей, и эвдемонизма, соотносившего счастье с умеренностью и даже неимущностью и требовавшего ограничения количества необходимых вещей. Ориентация на избавление от всего ненужного распространяется не только на область материального, но и идеального: освобождение от религиозных догм киники считали столь же важным, как способность к самоограничению в материальном плане, а стойкое преодоление трудностей рассматривалось ими как необходимое условие достижения блага, включавшего триаду аскесиса, апедевсии и автаркии.

Свой вклад в вопрос о необходимом уровне удовлетворения потребностей сделал Эпикур. Двойное отношение философа к процессу осуществления желаний заключено с одной стороны, в представлении о невозможности получения истинного наслаждения путем их непременно реализации, а с другой в том, что совсем без них вкус к жизни может быть утрачен. Равновесия можно достичь осознанием того, что «предел величины удовольствий есть устранение всякого страдания»⁸³. Кроме того, именно источником возникновения потребностей философ определяет возможность их ограничения: «богатство, требуемое природой, ограничено и легко добывается; а богатство, требуемое пустыми

⁸² Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 429.

⁸³ Антология мировой философии: в 4-х т. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 521.

(вздорными) мыслями (мечтами), простирается до бесконечности»⁸⁴. Счастливая жизнь, согласно Эпикуру, может быть достигнута не за счет получения богатства, которое требует в дальнейшем его тщательной охраны, а лишь как результат жизни в умеренности. Большие радости и большие печали представляют собой две крайности, сменяющие друг друга, поэтому соблюдение благоразумия является для него важнейшим пунктом в вопросе удовлетворения потребностей.

Вопрос получения удовольствия Эпикур сводит к рассуждению о средстве, обеспечивающем его. «Никакое удовольствие не есть зло само по себе; но средства, производящие некоторые удовольствия, приносят беспокойства, во много раз превышающие удовольствия»⁸⁵. В пользу этого высказывания он приводит довод о том, что удовольствия сами по себе мало отличаются одно от другого, особенно в своем предельном смысле. В отличие от Гоббса, Ламетри, де Сада Эпикур выступал против удовлетворения потребностей любыми способами. Согласно его философии, умеренность и разумность – это те факторы, которые способны уберечь от строгости аскезы и избыточности вещизма.

Дальнейшая философская мысль продолжает и усиливает логику антивещизма. Девальвация вещи начинается со снижения ее статуса как материального явления в пользу идеальных конструкций, что можно видеть в философии Платона, где вещь включает в себя оба эти начала, но лишь идеальное восходит к истинному миру идей, материальное же – к пассивной материи, которая отождествляется идеалистом с небытием. Мир идей вечен и неизменен, а материя тленна и пассивна, именно она дробит единство каждой идеи на множество чувственных вещей. Последние представляют собой «смесь» бытия и небытия⁸⁶. Соответственно, идеи, по мнению Платона, первичны по отношению к вещам, подверженным старению и разрушению. «Кроватей и столов на свете множество... Но идей этих предметов только две – одна для кровати и одна для

⁸⁴ Антология мировой философии: в 4-х т. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 523.

⁸⁵ Там же. С. 522.

⁸⁶ Там же. С. 40-41.

стола»⁸⁷ – пожалуй, одна из известнейших формул философа. В этом противопоставлении заключается его основной онтологический протест против вещи.

Гносеологический тип антивещизма в философии Платона происходит из общности с учениями Кратила и Гераклита в отношении чувственной вещи как постоянно изменяющейся, и, как следствие, бесполезной для знания. В силу своей природы вещи искажают идеи, из чего философ делает вывод о том, что чувственное знание – лишь мнимое знание. Познание должно быть направлено к миру идей, что доступно для разума. Причиной такой возможности является идеальная природа человеческой души, пребывавшая до рождения в мире идей. «Припоминая образы виденного на своей небесной родине, душа через чувства открывает человеку возможность истинного познания, а разум сводит воедино все чувственные восприятия»⁸⁸. После рождения человеку приходится все вспоминать заново, различая в вещах признаки идей. Элементы философии Платона нередко перекликается с буддийскими представлениями, что отмечают и исследователи религии. Исходя из приоритета идеального начала над материальным, «Платон смотрит на все чувственные явления как на зло, на наше тело – как на враждебное начало, на нашу жизнь – как на время заточения в глубоком и мрачном вертепе»⁸⁹.

Познанию мешают ошибочные суждения. Для наглядности Платон приводит образ пещеры, в которой людям, не ведающим настоящего мира, приходится судить о нем по невнятным теням на стенах – подобно тому, как по своим неясным чувственным ощущениям мы можем судить об идеях.

Так, в философии Платона вещь является второстепенным объектом, кроме того, мешающим главному – постижению истинного мира идей.

Идеи Платона о существовании единой первоосновы мира, которая противопоставляется материальному началу, как низшему, дробному, временному,

⁸⁷ Платон. Избранное. М., 2004. С. 354.

⁸⁸ Вахтомин Н. К. Теория научного знания Иммануила Канта. Опыт современного прочтения «Критики чистого разума». М., 1986. С. 12.

⁸⁹ Буддийский мир: Альманах. М., 1994. С. 122.

получили широчайшее распространение в различных философских, религиозных и политических школах.

Таким же самообусловленным первоприродным бытием обладает субстанция Б. Спинозы, для которого вещь не является значимой. Он сразу утверждает, что познать истинную связь вещей мы не в состоянии, но так как именно знание приближает к Богу, то стремиться к нему необходимо. Генеральной целью познания должно быть стремление к постижению вечной, бесконечной и неизменной субстанции, или Бога⁹⁰. Стремление к познанию естественных вещей второстепенно, хотя они и являются для Б. Спинозы реальными. Все дело в том, что «о продолжении отдельных вещей, находящихся вне нас, мы можем иметь только весьма неадекватное познание»⁹¹, как сказано в теореме № 31. Формулируя теорему № 4, философ некоторым образом определяет саму вещь. Он констатирует, что «вне ума нет ничего, кроме субстанций и их состояний (модусов)», а значит все вещи – это проявления единой субстанции и они могут различаться друг между другом лишь различием атрибутов или модусов (состояний) этой субстанции⁹². Такова логика гносеологического типа антивещизма в философии Б. Спинозы.

Аксиологический тип его антивещизма согласуется с гносеологическим. Для начала он объявляет, что «...ни одна из вещей, взятая сама по себе «в своей природе», не является ни дурной, ни хорошей, ни совершенной, ни несовершенной и что все оценки такого рода субъективны»⁹³. Далее философ констатирует субъективность самих различий между вещами. Затем логика его рассуждения приводит его к следующему выводу: способы восприятия вещей люди смешивают с качествами самих вещей, а причины такой иллюзии нашего сознания – в антропоморфизации природы, т.е. в неправомерном приписывании природе человеческих качеств, в том числе и способности «действовать по

⁹⁰ См.: Спиноза Б. Этика. СПб., 2007. С. 26-27.

⁹¹ Там же. С. 131.

⁹² Там же. С. 50.

⁹³ Там же. С. 21.

целям»⁹⁴. Так, культурное восприятие мешает адекватному отношению к вещи, вызывая в конечном итоге ее критику.

Искаженные представления о вещах провоцируют либо резкий отказ от них, либо, напротив, чрезмерную любовь к ним. В процессе преследования славы и богатства, дух также немало рассеивается, особенно если он ищет последнего ради него самого, что выходит за рамки нормального. Радость от обладания, замечает Б. Спиноза, может резко смениться печалью от несбывшихся надежд⁹⁵. Философ указывает на то, что следствием нежелания расставаться с вещами и богатством становится «множество примеров людей, которые претерпели преследования и даже смерть из-за своих богатств, и таких, которые ради снискания богатства подвергали себя стольким опасностям, что наконец жизнью заплатились за свое безумие»⁹⁶. Поэтому он подчеркивает обязательное соблюдение меры в обладании вещами, которая должна определяться из соображений необходимости для жизни, здоровья и поддержания социальных норм.

Среди разнообразия антивещистских взглядов в философии самой экстраординарной является позиция Дж. Беркли, логически завершающая гносеологические поиски других философов. Его тотальный субъективизм становится апогеем представлений о непознаваемости вещей, заставляя его называть их попросту предрассудком, поскольку они, как и весь остальной мир, находятся за пределами сознания человека⁹⁷.

Исходной точкой в его рассуждениях о вещи является сам человек и его органы чувств, или «воспринимающая субстанция». Философ выдвигает концепцию ощущений (восприятия), посредством которой пытается объяснить существование объективной действительности. Ощущения, испытываемые индивидом, он называет единственным основанием его реальности. Идеи

⁹⁴ Спиноза Б. Этика. СПб., 2007. С. 20.

⁹⁵ Там же. С. 32.

⁹⁶ Там же. С. 33.

⁹⁷ См.: Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 46.

подменяют восприятие вещей, считает Дж. Беркли, подразумевая под идеями ощущаемые или воображаемые вещи, жестко ограничивающие все наше знание⁹⁸. Невозможность воспринимать настоящие вещи он объясняет разрывом, существующим между вещами и человеческим восприятием: «все воспринимаемые нами вещи есть, во-первых, мысли, во-вторых, способности воспринимать мысли, в третьих, способности вызывать мысли, причем ничто из перечисленного в любом случае не может существовать в инертной, лишенной чувств вещи»⁹⁹. Иными словами, всю информацию о вещи мы можем почерпнуть лишь из собственных ощущений, за пределами которых для нас – полная неизвестность. Несовершенство восприятия заключается в возможности искажения представления о вещах, потому как точная передача восприятия посредством одного из чувств не гарантирует отсутствия иллюзорных представлений и воображения со стороны других чувств¹⁰⁰. Так, причиной тех или иных идей являются не сами вещи, а те выводы, которые осуществляет относительно них разум.

Существование объективной действительности у него объясняется лишь работой сознания и воображения. Вне воспринимающего сознания, считает он, предметы существуют, но только в «божественном сознании». Именно такое существование вещей он называет наиболее реальным, тогда как совокупность ощущений воспринимающего субъекта иллюзорна, субъективна. Абсолютное существование принадлежит лишь Богу, относительно которого существуют души. Ощущения же и обусловленные ими объекты являются в этой цепи последними звеньями.

Не только вещь, но и само понятие материи Дж. Беркли рассматривает как внутренне противоречивое и бесполезное для познания. «Различение между идеей и восприятием ее было одной из главных причин воображения материальных

⁹⁸ См.: Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 47.

⁹⁹ Там же. С. 42.

¹⁰⁰ Там же. С. 139.

субстанций»¹⁰¹.

Результатом его философии становится представление о невозможности построения общего знания на разнородных абстракциях множества индивидуальных восприятий и утверждение об отсутствии вещей в мире как таковых¹⁰². Эти резкие заявления Дж. Беркли приблизили его философию к солипсизму, что вызвало множество споров и попыток опровержения взглядов философа. В своей книге «Johnson's Life» Дж. Босуэлл упоминает аргумент, приведенный доктором Джонсоном относительно реальности материального мира, отрицавшегося Дж. Беркли. Доктор протестовал против взглядов философа, а в подтверждение своей правоты пинал камень; боль, ставшую результатом этого действия, как отдачу от реально существующего предмета, камня, он считал доказательством, опровергающим тезисы Дж. Беркли. Однако он не учел того, что боль (как и любое восприятие этого камня) является суммой его ощущений, а значит, не может опровергать теорию философа.

После такого категоричного уничтожения вещи у Дж. Беркли, философия Д. Юма становится попыткой компромисса между обесцениванием предмета и утверждением о его принципиальном отсутствии, так как в основе взглядов последнего лежит сомнение в существовании вещи.

В концепции Д. Юма изучение вещи целиком зависит от человеческого восприятия, в основе которого лежат впечатления и идеи. Первое автор рассматривает как испытываемый нами аффект, эмоцию, либо образ внешних объектов, а второе – как размышление об объекте или аффекте, полученном при его восприятии¹⁰³. Главное различие между ними заключается в степени живости: идеи заметно уступают в этом впечатлениям, что иллюстрируется у философа примером разницы между прикосновением к горячему предмету и

¹⁰¹ Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 46.

¹⁰² Там же. С. 18.

¹⁰³ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. М., 2009. С. 13.

воспоминанием об этом¹⁰⁴. «Чтобы наделить ребенка идеей красного или оранжевого цвета, сладкого или горького вкуса, я предлагаю ему объекты, или, другими словами, доставляю ему эти впечатления, а не прибегаю к абсурдной попытке вызвать в нем впечатления, возбуждая идеи. Наши идеи при всем своем появлении не производят соответствующих им впечатлений; мы не можем ни воспринять какой-нибудь цвет, ни испытать какое-либо ощущение, просто думая о них»¹⁰⁵.

Вопрос об объективности существования вещей заставляет философа указать на то, что смешение объектов и их восприятия характерно для профанического мышления¹⁰⁶. Наши чувства кажутся нам вполне убедительными, однако они ограничены и несовершенны, «не могут действовать вне тех пределов, в которых они реально действуют»¹⁰⁷. Эта особенность восприятия не позволяет нам составить представление о вещах как таковых, не зависимых от нашего восприятия. И все качества объектов, будь то вторичные чувственные или первичные (протяжение с непроницаемостью) существуют лишь в уме¹⁰⁸.

Далее Д. Юм усугубляет постановку проблемы, заявляя, что вопрос здесь состоит в том, «насколько *мы сами* являемся объектами своих чувств»¹⁰⁹. «Во-первых, смотря на свои конечности и члены, мы, собственно говоря, воспринимаем не свое тело, а некоторые впечатления, получаемые при помощи внешних чувств, так что приписывание этим впечатлениям или же их объектам реального и телесного существования – столь же труднообъяснимый акт нашего ума, как и тот, который мы сейчас рассматриваем. Во-вторых, хотя звуки, вкусы и запахи рассматриваются обычно умом как непрерывные и независимые [от нас] качества, они не представляются существующими в протяженности, а

¹⁰⁴ См.: Юм Д. Исследование о человеческом познании. М., 2009. С. 17.

¹⁰⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. М., 2009. С. 61.

¹⁰⁶ Там же. С. 280.

¹⁰⁷ Там же. С. 278.

¹⁰⁸ См.: Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 158-159.

¹⁰⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. С. 276.

следовательно, и не могут восприниматься нашими чувствами как расположенные вне нашего тела. Причина, в силу которой мы приписываем им определенное место, будет рассмотрена впоследствии. В-третьих, даже наше зрение не знакомит нас непосредственно с расстоянием или внеположностью, если можно так выразиться, без помощи некоторого рассуждения и опыта, как это признают наиболее видные философы-рационалисты. Что же касается независимости наших восприятий от нас, то она никогда не может быть предметом чувств; и всякое мнение, составляемое о ней, должно быть основано на опыте и наблюдении»¹¹⁰. Согласно логике Д. Юма мы сами можем являться плодом нашего восприятия.

Сомнение в существовании соотношения между восприятиями и внешними объектами основывается на невозможности произведения опыта относительно этой связи, а также невозможностью принять ни сторону чувств и инстинктов, ни разума¹¹¹, так как одно уничтожает другое. Лишь опыт «знакомит нас с природой и границами причин и действий и позволяет нам выводить существование одного объекта из существования другого»¹¹².

Одним из важнейших факторов, обеспечивающих непрерывность восприятия, Д. Юм считает память, а далее – привычку. Во время перерыва в восприятии вещей мы, по мнению философа, продолжаем всего лишь верить в то, что они продолжают находиться на тех же местах, при этом «перерыв в восприятии чувств не подразумевает с необходимостью перерыва в существовании»¹¹³. Говоря об обусловленности познания окружающего мира в первую очередь впечатлениями, Д. Юм тут же приводит пример безграничности познания и силы мысли: «Тело приковано к одной планете, по которой оно передвигается еле-еле, с напряжением и усилиями, мысль же может в одно мгновение перенести нас в самые отдаленные области вселенной или даже за ее границы, в беспредельных хаос, где природа согласно нашему предположению

¹¹⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. М., 2009. С. 277-278.

¹¹¹ Юм Д. Исследование о человеческом познании. М., 2009. С. 158.

¹¹² Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. С. 169.

¹¹³ Там же. С. 296.

пребывает в полном беспорядке. Никогда не виденное и не слышанное все же может быть представлено»¹¹⁴.

Процесс познания не происходит непосредственно, а его посредник – наш ум – способен исказить настоящую природу вещи, выдавая свои идеи за истину. Итог восприятия таков, что любое количество исследований вещи столкнется с самим собой, а не с вещью. Следовательно, сознание человека автономно от вещей и полностью обусловлено его восприятием, о котором также сложно судить. Несмотря на субъективизм Д. Юма, ведущий к полному агностицизму, философ убежден, что «...каждый отдельный объект сходен с тем восприятием, причиной которого он является»¹¹⁵.

В отличие от Дж. Беркли, Д. Юм не отрицает существования вещей в мире. Если у первого вещи изначально существуют в божественном сознании, то у второго «...объект может существовать и тем не менее не находиться нигде» и «большая часть вещей существует и должна существовать таким образом. Можно сказать, что объект не находится нигде, когда его части не расположены по отношению друг к другу так, чтобы образовать некоторую фигуру или некоторую величину, целое же не расположено по отношению к другим телам так, чтобы соответствовать нашим представлениям о смежности или расстоянии»¹¹⁶.

Кроме антивещистских рассуждений гносеологического характера у Д. Юма имеются исследования аксиологического типа, в которых он подчеркивает, что эмоции, порождаемые обладанием вещами и иницирующими вещицами, появляются благодаря двойным отношениям между впечатлениями и идеями, а именно нашим умозаключениям, а не реальным вещам. Рассматривая аффект гордости, порождаемый богатством и собственностью, философ определяет последнюю как отношение между лицом и предметом, позволяющее только данному субъекту пользоваться и владеть данным объектом в пределах законов

¹¹⁴ Юм Д. Исследование о человеческом познании. М., 2009. С. 19.

¹¹⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. М., 2009. С. 306.

¹¹⁶ Там же. С. 327.

справедливости и моральной правомерности¹¹⁷. Сущность богатства он сводит к его способности доставлять удовольствия и удобства, возможность приобретать в собственность все, что угодно, и в связи с этим оказывать влияние на аффекты¹¹⁸. Но важнее то, что оно способно внушить предвкушение этих удовольствий на основе всего лишь умозаключений, то есть двойных отношений между впечатлениями и идеями. «Это предвкушение удовольствия само по себе является весьма значительным удовольствием»¹¹⁹. Тщеславие заставляет человека преувеличивать собственное достоинство и унижать достоинство других, что никоим образом не приветствуется автором, называющим жадность к приобретению благ и вещей ненасытной и губительной.

Так, работы Д. Юма оказываются способными объяснить вещизм исходя из его концепции восприятия: умозаключения, идеи, а не реальные вещи являются настоящей причиной вещизма.

Философия часто достаточно критично отзывается о вещи, что объясняется двоякой природой последней, ее непознаваемостью, а также способностью провоцировать вещизм. Гносеологический тип антивещизма содержится в формуле: «она не познаваема», «она лежит за пределами нашего опыта». Обращаясь к вещи, философия исследует границы человеческого познания, а все онтолого-гносеологические редукции адресованы на самом деле человеку, а не вещи. Аксиологический тип антивещизма также присутствует в философии. Для него характерна выраженная критика вещистских традиций, предпочтительность аскетического типа существования и осмысление потребности в вещах в жестких рамках жизненной необходимости. Этот тип изучаемого явления ориентирован на критику поведения человека и, что нередко подчеркивается различными исследователями, на вещь лишь проецируются пороки человека, но она не содержит их сама по себе. Вещь является их провокатором, но ответственность

¹¹⁷ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга вторая. Об аффектах. Книга третья. О морали. М., 2009. С. 46.

¹¹⁸ Там же. С. 48.

¹¹⁹ Там же. С. 53.

лежит на человеке.

Многим философам свойственно наличие нескольких типов антивещизма одновременно и объяснение тому – попытка теоретически осмыслить накопленный опыт обратного влияния вещи на человека. Изучая возможность познания вещи человеком, философы нередко приходят к идее ее независимости от его восприятия, констатируя наличие разницы между субъективным восприятием и самим объектом. Утверждение о непознаваемости вещей или их отсутствие в пространстве, находящемся вне сознания субъекта, выглядят как сухое теоретизирование, однако обыденный опыт, а также философские поиски аксиологического типа никак не контрастируют с ними, а напротив – поддерживают. Объяснением этому может быть общее основание всех этих рассуждений – единое культурное поле, где философия воспринимает культурную традицию борьбы с вещью, осмысляя ее в свойственном ей духе.

Выводы:

Антивещизм – это действительное культурное явление, по сути несущее обращение к человеку, но формально апеллирующее к вещи. В любом из его типов антивещизм – это механизм самокритики и самопознания человечества (а не познания объектов). Это функция культуры в отношении человека, поэтому антивещизм и действует лишь внутри нее.

Наличие антивещистской концепции в области философии не подразумевает непременно идеалистического выбора. Изучение идеалов древнегреческих философов позволяет говорить о них как о представителях антивещистской традиции аксиологического порядка, что демонстрировалось ими в самом образе жизни.

Девальвации вещи у Платона является исходной точкой онтологического типа антивещизма, который приобретает исключительную устойчивость в последующей философии: приоритет идеального начала над материальным объясняет двойственную природу вещи, познание которой, хоть и возможно, но отягощено чувственными ощущениями, искажающими ее сущность. У Б. Спинозы вещи представляют собой лишь проявления единой субстанции, и об их

природе можно иметь лишь весьма неадекватное представление, что и является причиной либо чрезмерной привязанности к вещам, либо резкого отказа от них.

Снижение статуса вещи переходит в их полное отрицание у Дж. Беркли, объявляющего их предрассудком, что объясняется крайним субъективизмом философа, основанном на его концепции ощущений. Из этого формируется гносеологический и онтологический типы антивещизма в его философии.

Попыткой компромисса между представлениями о полном отрицании вещей и их существовании в виде слабых копий идей становится сомнение Д. Юма, заключающееся в несовершенстве человеческого восприятия, опирающегося на впечатления и идеи. Именно в идеях, а не самих вещах, он видит причину вещизма. Так, аксиологическая концепция антивещизма объясняется его онтологическим содержанием.

Сущность связи между различными типами антивещизма состоит в следующем: онтологический и гносеологический типы представляют собой результат осмысления богатой культурной традиции борьбы с вещью, представленной изначально аксиологическим типом. Все три типа существуют в едином культурном поле.

§ 2. Антивещизм в социальных утопиях, антиутопиях и реальном социализме

Социально-политический контекст бытования вещи представляет собой именно тот смысловой континуум, в рамках которого можно объяснить появление разнообразных школ и течений вещиистского и антивещистского характера в самых разных сферах человеческой жизнедеятельности.

Человеку свойственны попытки осмыслить как себя, так и ту среду, в которой он находится. Эти процессы связаны между собой, и сегодня окружающая обстановка является следствием деятельности человека, проектирующего себя в будущем и оценивающего в прошлом. Его представления о себе включают как идеальные, духовные, так и телесно-вещные аспекты. Прошлое фиксируется в событиях, пережитых изменениях, получивших эмоциональное наполнение. А вещь из прошлого несет с собой этот заряд вместе

с застывшей в нем идеей. Рисуя желанное будущее, человек видит себя в определенной вещественной среде, которая в его представлениях в первую очередь подвержена положительным переменам. Рефлексия личности и ее самопрогноз неотторжимы от представлений о материальной стороне жизни. Положительные изменения окружающего мира и материальной среды воспринимаются естественно и являются желанными, поэтому эти образы возникают в воображении максимально быстро, в то время как трансформации личности, связанные с потерей существенных качеств индивидуальности являются пугающими и маркированы как негативные. «Мы обычно не ожидаем и не хотим чрезмерных изменений собственного Я, охотно представляем себя более образованными, привлекательными, успешными и т.д., но все это нравится нам при одном существенном условии: если при этом мы не потеряем своего качества, иначе, своего лица. Так, Гегель однажды даже писал об “интенсивной неподатливости личности”»¹²⁰.

Мифический «золотой век», представляемый в прошлом или будущем, предполагает идеальное устройство общества и такую организацию материальной среды, где количество вещей является необходимым и достаточным. Изобилие в этом обществе может служить показателем блага, но алчности и другим порокам, связанным с жадностью и тщеславием, в нем нет места. Ограничивающий характер привязанности к вещам признается парализующим культурную составляющую общества. С.Н. Булгаков в книге «Философия хозяйства» пишет: «Человек в хозяйстве побеждает и покоряет природу, но вместе с тем побеждается этой победой и все больше чувствует себя невольником хозяйства. Вырастают крылья, но и тяжелеют оковы»¹²¹. Бесконечное удовлетворение всех потребностей ведет к пресыщению, которое уничтожает ожидание, предвосхищение, мечту об обладании вещью. Поэтому в представлениях о золотом веке на первый план

¹²⁰ Федяев Д. М. Философия техники и технических наук. Проблемы преподавания // Эпистемология и философия науки. 2006. № 2. С. 118.

¹²¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 252.

выходят духовные ценности, а не богатство и завоевания. Однако окружающая среда, состоящая из вещей, оказывает влияние на человека, отсюда попытки оказывать воздействие на него посредством изменения этой среды, зафиксированные в литературных произведениях и имевшие место в исторической действительности. Вера во влияние вещей на человека – это один из центральных мотивов утопий, в которых именно вещному слою отводится большая роль.

Мотив унификации, характерный для ряда утопических произведений, проявляется в попытке контролировать всю частную жизнь индивида, его свободу выбора, проявляющуюся в организации как материальной среды, так и общения. В большинстве работ этого жанра речь идет о построении государственной системы, а следовательно, установленные правила отличаются известной масштабностью.

В «Государстве» Платона наличие каких-либо стандартов жизнедеятельности продиктовано несоответствием потребностей людей возможности их удовлетворения вне общества, что порождает необходимость создания города-полиса, или общежития.

Основой благополучия государства становится четкое разделение труда, которое позволяет обеспечить полис всем необходимым, а переход из одного «класса» трудящихся в другой опасен и невозможен. Низший класс ремесленников нуждается в защите, чтобы они могли исполнять их функции на благо государства. Им дозволяется иметь собственность, но ее количество четко регламентируется во избежание возникновения конфликтов на почве богатства-бедности. Класс философов отвечает за управление государством, поскольку они, в отличие от простых людей, не столь подвержены искушениям, иллюзиям и всевозможным соблазнам. В данном произведении материальные интересы и ориентация на них рассматриваются как дестабилизирующие факторы государства. Человек сводится к его функции, поэтому имущество не должно становиться между ним и его долгом. По этой причине воины и философы в «Государстве» лишены собственности, а все необходимое получают от него в

умеренном количестве. Даже дети не принадлежат своим родителям, а отбираются у матери сразу после рождения, чтобы о каждом ребенке заботились в равной мере, не зная, чей он. Отсутствие собственности делает невозможными судебные разбирательства.

В этом произведении государственные интересы стоят выше индивидуальных, а счастье единичной личности не нужно государству, системе. Аскетичность вещественного слоя и овеществление других сфер жизни людей позволяет управлять поведением массы. Сама возможность вещиизма в виде желаний отдельного человека противопоставляется интересам государства как целого. Подобные антивещистские тенденции присутствуют и в других сочинениях утопического жанра.

Одним из ярчайших примеров тому является «Утопия» Т. Мора, для которой жизнь общества также важнее жизни индивидуальности. О 54-х городах государства, одноименного заглавию, автор повествует следующим образом: «язык, нравы, учреждения и законы у них совершенно одинаковые. Расположение их всех также одинаково; одинакова повсюду и внешность, насколько это допускает местность»¹²². По одному городу можно судить об остальных, настолько они схожи. Целью такой унификации становится человеческая непривязанность к материальным условиям в целом и отдельным вещам в частности.

В современной культуре мы видим эту идею частично реализованной в создании сетей одинаковых магазинов, банков, кафе, ресторанов и т.д., явившихся результатом глобализации, и абсолютно идентично организованных не только в одной стране, но и по всему миру. Следует отметить, что цель современной унификации кардинально противоположная: она свидетельствует об осуществленном потребительском выборе и приверженности какому-либо учреждению вместе с продаваемым там товаром и услугами, а также гарантирует

¹²² Мор Т. Золотая книга столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии. М.; Л., 1935. С. 100-101.

удобство ориентации в знакомых условиях.

В «Утопии» граждане живут в одинаковых домах по очереди, что опять-таки призвано рождать у них непривязанность к дому и быту, не являющимися собственностью человека, а следовательно, и не осваивающимися и не присваивающимися им в той мере, как это происходит в обычной реальной жизни.

И эта идея также находит свое воплощение в современном мире в виде института аренды. И если в «Утопии» это – одно из условий свободы от материальной зависимости от вещей, то сегодня легкая смена места жительства представляет собой всего лишь одну из форм потребительства в противоположность накопительству, что дает еще один шанс индивиду идентифицировать себя с тем, что не принадлежит ему фактически. Возможность не иметь ничего своего, ничего постоянного не только не обедняет современного человека, но и обогащает его, позволяя испытать большее количество впечатлений. Переезд здесь может рассматриваться по аналогии с выбрасыванием вещей как расставанием с ненужными предметами и даже людьми в поисках чего-то более «актуального».

Э. Тоффлер предвидел распространение таких идей, указывая на увеличение всевозможных поездок и переездов в недалеком будущем как на норму жизни. Он справедливо заметил, что «...цивилизация как таковая началась с земледелия, что подразумевало оседлость, окончание мрачных скитаний и миграций кочевников эпохи палеолита. ...Понятие корней использовалось в значении закрепленного места, постоянного «дома»»¹²³, а также на то, что эта оседлость и постоянство будут преодолены.

Э. Фромм описывает известную библейскую историю о евреях, которые скитались по пустыне, не имея ничего своего: все было временное, только на один день – сегодня, без гарантий завтрашнего благополучия. Смысл такой «жизни одним днем» сводился опять-таки к очищению от алчности и собственничества.

¹²³ Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2003. С. 105.

Описывая социальное устройство, государственность и законы выдуманной страны, Т. Мор нередко обращается именно к вещественной стороне жизни утопийцев. «Что касается одежды, то за исключением того, что внешность ее различается у лиц того или другого пола, равно как у одиноких и состоящих в супружестве, покрой ее остается одинаковым, неизменным и постоянным на все время, будучи вполне пристойным для взора, удобным для телодвижений и приспособленным к холоду и жаре. И вот эту одежду каждая семья prepares себе сама»¹²⁴, «...каждый довольствуется одним платьем и притом обычно на два года, в других же местах одному человеку не хватает четырех или пяти верхних шерстяных одежд, да еще разноцветных, а вдобавок требуется столько же шелковых рубашек, иным же неженкам мало и десяти. Для утопийца нет никаких оснований претендовать на большее количество платья: добившись его, он не получит большей защиты от холода, и его одежда не будет ни на волос наряднее других»¹²⁵.

Все вышеперечисленное указывает на то, что стандарты хозяйствования, обращения с вещами, имуществом в «Утопии» строго определены его правительством, тщательно выверены, донесены до народа и жестко навязаны ему. Нужды государства, подразумевающие отношение к единичной личности лишь как к ресурсу, диктуют свои законы во всех сферах жизни общества и определяют качество жизни своих сограждан таким образом, что проблема вещизма не имеет даже возможности появиться.

В русской литературе жанры утопий и антиутопий также имеют место. Особую популярность они приобретают в начале XX века. Одним из ярчайших примеров антиутопии является роман «Мы» Е. Замятина. Вещественность, описание быта здесь является тем художественным приемом, который наиболее ярко передает душевное содержание человеческой жизни. Если у Т. Мора и

¹²⁴ Мор Т. Золотая книга столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии. М.; Л., 1935. С. 109.

¹²⁵ Там же. С.116.

Платона государственность и ее интересы объявляются важнейшими в отличие от частной жизни, а собственность рассматривается как преграда на пути создания идеального государственного порядка, то Е. Замятин представляет картину тупиковости такого образа жизни для человека, итоги этой государственности и альтернативное видение мира, в котором также нет вещиизма, хотя и по иным причинам. Интересам Государства, или общественного целого автор противопоставляет мир живой естественности, мир За Стеной. Эти два мира контрастируют во многом, представляя собой амбивалентности необходимости и свободы, монохромности и полихромии, цивилизации и природы, стерильного и живого, холодного и теплого, рационального и иррационального, плоского и рельефного, функционального и эмоционально-художественного и т.д.

Те архитектурные тенденции, которые помогли автору создать атмосферу строгости и безличности, действительно были воплощены позднее в дизайне зданий и интерьеров стиля «минимализм», отвергая, однако, не многообразие жизни, а тяжесть и избыток старомещанского уклада с его тягой к накопительству в пользу легкости потребительства и иллюзорной свободы.

Полностью организованная и просчитанная среда существования человека, насильно загоняемого в эти рамки «счастья», прозрачна и не имеет никакой личностной окраски. Все общее, доступное всем, а значит, – ничье. Как и в вышеприведенных примерах, это порождает и определенное отношение к человеку: женщины и мужчины уподобляются вещи; любой член общества может претендовать на любого представителя противоположного пола, минуя необходимость обоюдной симпатии, а те, кто не соответствует определенным параметрам (рост одной из героинь слишком мал), не имеют права на продолжение рода. Человек омашинавается, овеществляется, становится винтиком, частью одного огромного конвейера. Е. Замятин действительно критиковал фордизм – социально-экономическое явление, связанное с конвейерным производством Г. Форда, важным элементом которого была стандартизация.

Идея социального уравнивания в романе, как и в реальной жизни, ведет к

неизбежному взрыву, протесту против жестко структурированной идеологии, ее иллюзорность не дает воздуха настоящей жизни.

Авторы-утописты пытаются представить общество, в котором возможно отсутствие здоровой конкуренции и других мотивов, влияющих на выбор и организацию материальной стороны жизни индивида, либо критику такого общества. Утопии с их «уравниловкой» и меркантилизмом не учитывают того, что «хозяйство стимулируется стремлением к увеличению богатства и преодолению бедности. Притом эти богатство и бедность хотя и социально обусловлены, но, вместе с тем, представляют собой факт индивидуальной жизни. ... Политическая экономия есть наука о народном богатстве, поскольку оно становится личным достоянием, или, наоборот, о личном хозяйственном уделе каждого, поскольку он зависит от социальных условий хозяйства»¹²⁶.

Клод Анри де Рувруа, Сен-Симон, Шарль Фурье и Роберт Оуэн также писали о необходимости равного доступа к потреблению материальных и духовных благ¹²⁷, критикуя пороки общества капиталистов. Другие исследователи вопроса, такие как Ж.Ж. Руссо, Д. Рескин, требовали возвращения к более ранней ступени развития человечества, еще не отягощенной потребительством в той степени, свидетелем которой они явились.

Главное, чего не учитывает жанр утопии, это то, что качественный и количественный рост потребностей реальных людей не позволил бы создания такого «безликого» унифицированного общества. Однако примеры попыток его создания существовали в истории. Пожалуй, самым ярким из этих примеров был проект социализма. «Социализм явился синтезом средневековой религиозной традиции и постренессансного духа научного мышления и политического действия. Он был, подобно буддизму, «религиозным» движением масс, ибо, хотя по форме он всегда оставался светским и атеистическим, целью его было

¹²⁶ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 215.

¹²⁷ См.: Хоружий Г. Ф. Человек: потребности, потребление, потребительство. Киев, 1985. С. 9.

освобождение людей от эгоизма и алчности»¹²⁸. Роман Е. Замятина «Мы» явился следствием попыток создания социализма, ироничным ответом социалистам-утопистам.

К. Маркс считал необходимым и неизбежным преодоление капитализма, ведущее к освобождению человеческой самодеятельности. Вещь у него представляет собой прежде всего товар и рассматривается не как отдельный фрагмент материальной среды, а как реализация социальных отношений. Он замечает, что вещь является продуктом процесса отчуждения труда и именно в этом коренится причина всех бед капиталистического общества и его чрезвычайного расслоения. Одну из особенностей капиталистического общества составляет то, что «...индивидуальное потребление рабочего класса в его абсолютно необходимых границах есть лишь обратное превращение жизненных средств, отчужденных капиталом в обмен на рабочую силу, в рабочую силу, пригодную для новой эксплуатации со стороны капитала», а это приравнивает личность к вещи, делая ее «такой же принадлежностью капитала, как и мертвое орудие труда»¹²⁹, против чего автор выступал особенно резко.

Вещь в его работах выступает как опосредующая межличностные отношения. Акцентируя именно ее социальную составляющую, К. Маркс «снимает» с вещи ее телесность, материальность, предлагая свою версию онтологического типа антивещизма, что согласуется у него с аксиологическим типом антивещизма в виде представлений о совершенстве высшей формации. «Ни роскошь, ни богатство, ни бедность не является целью существования; в сущности, Маркс рассматривает и роскошь и бедность как порок»¹³⁰, – резюмирует Э. Фромм.

Идеи К. Маркса были подхвачены различными учеными и политиками, а некоторые из них стремились внедрить их в реальную жизнь. Эти попытки нашли

¹²⁸ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 177.

¹²⁹ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала. М., 1983. С. 585-586.

¹³⁰ Фромм Э. Иметь или быть? С. 179.

воплощение в строительстве коммунизма и социализма, где роль вещи в большинстве случаев искусственно снижалась. Одним из интереснейших периодов в этом смысле является культура советского времени, которая представляет собой картину взаимодействия человека и вещи, меняющуюся от одного периода к другому достаточно резко. В сборнике статей «Люди и вещи в советской и постсоветской культуре» прослеживается эволюция взглядов, идей и правительственной пропаганды относительно вещей в советском обществе периода 1920-1970 гг. В этот период роль правительства в регулировании взаимоотношений вещь-человек была доминирующей. «Государство присваивало себе право решать, что нужно народу, что полезно, что вредно, и в соответствии с этими «познанными» истинами принимались решения, какие фасоны одежды соответствуют духу времени и содействуют воспитанию людей, а какие отражают буржуазные нравы; решалось, какие дома строить в массовом масштабе, какова должна быть планировка квартир, в какую сторону должен измениться быт и т.д. Личное потребление выступало как объект государственного регулирования в самых тонких своих деталях»¹³¹. Одним из постоянных эталонных качеств человека того времени в отношении обладания вещами была скромность, а антивещизм нередко принимал крайние формы.

1920-е годы О. Гурова определяет через бытовой аскетизм и революционную доктрину вкуса, поскольку все, даже «такие составляющие быта, как жилье или одежда, находились под пристальным вниманием реформаторов»¹³², поддерживавших антивещистские взгляды, осуждая и стремление к обладанию вещами, и какую бы то ни было зависимость от них. «Категория «вещь» имеет негативную коннотацию, в особенности если речь идет о вещи-для-себя, а не для революционной трансформации: если уют создается

¹³¹ Ильин В. И. Поведение потребителей. СПб., 2000. С. 20.

¹³² Гурова О. От бытового аскетизма к культу вещей: идеология потребления в советском обществе // Люди и вещи в советской и постсоветской культуре: сб. ст. Новосибирск, 2005. С. 7.

ради уюта, это расценивается как мещанство и буржуазность»¹³³. В основе таких представлений о вещи лежит критика Марксом капитализма, овеществившего, по сути, самого человека.

В 1930-1950 ситуация несколько видоизменяется, смягчаются рамки возможностей потребителя: закрепляется «идея советского человека-потребителя», происходит «реабилитация уюта»¹³⁴, появляются попытки формирования потребительской культуры как таковой, хотя практика повседневной жизни и не дает возможности действительной реализации заявленных постулатов в силу тотального дефицита.

1950-1960 гг. еще больше снимаются ограничения с желания советского человека иметь вещи, которые, к тому же, становятся все доступнее. В социуме получают распространение «образцы и ценности западной культуры»¹³⁵, которым противостоит «идеология советского вкуса», довольно сдержанного, поскольку «выделяться через внешние проявления одежду, украшения вульгарно, поверхностно и пошло»¹³⁶.

1970-е годы маркированы автором как «идеология развеществления», соответствующая антивещистским представлениям аксиологического типа: человек не должен стремиться к накопительству, а иметь лишь действительно необходимые вещи. В связи с увеличением количества товаров и ростом материалистических установок, проводники идеологии развеществления видели опасность развития традиционного вещизма, что и должна была предотвратить их политика.

Постоянная конкуренция с США, дифференцирование их политики как попыток влиять на воззрения советского человека посредством вещи, «растлить» его имели место каждодневно. Подверженные западному влиянию граждане

¹³³ Гурова О. От бытового аскетизма к культуре вещей: идеология потребления в советском обществе // Люди и вещи в советской и постсоветской культуре: сб. ст. Новосибирск, 2005. С. 9.

¹³⁴ Там же. С. 14.

¹³⁵ Там же. С. 16.

¹³⁶ Там же. С. 19.

осуждались, выставлялись на посмешище и преследовались партией везде, где было возможно. В западном влиянии видели попытки манипулирования сознанием, переориентацию с духовных на материальные ценности, следствием чего должны были стать культурное отставание, чрезмерный индивидуализм, бездуховность.

«Рабами вещей, обывателями, ищущими смысл жизни в непрестанной погоне за личным достатком и домашним уютom – вот какими желали бы видеть советских людей наши идейные противники,» – пишет И.И. Ганеев¹³⁷. В ориентации на удовлетворении своих потребностей усматривалась возможность развития всевозможных пороков, что считалось вредным для общества и непосредственно личности. «Советские идеологи приписывали вещам важную социализирующую функцию: «неправильная» вещь может превратить человека в тунеядца, развратника и индивидуалиста, подтолкнуть его к порочному образу жизни и даже к измене родине»¹³⁸. Фетишизация иностранных товаров представлялась одним из худших зол, привитых советскому человеку западной культурой.

Нельзя не отметить разумность доводов советских идеологов, усматривавших манипулятивную стратегию в действиях западных капиталистов-пропагандистов, ориентированную не на удовлетворение реальных нужд личности, а на увеличение ее потребностей в угоду своим финансовым интересам. Именно это мы можем наблюдать сегодня в российской действительности.

Однако то состояние материального обеспечения, которое было доступно гражданам СССР, больше всего и стимулировало вещистские настроения внутри общества. Возникновение опасного общества потребления было иллюзией из-за отсутствия средств к его реализации, а не из-за масштабной идеологии. Антивещизм, как и однообразие, были вынужденными: «женщины оказывались в

¹³⁷ Ганеев И. И. Не сотвори себе кумира: О месте вещей в духовном мире человека. Казань, 1983. С. 60.

¹³⁸ Рахманкулова Д. Р. Вещь как мера культуры человека: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. Нижний Новгород, 2005. С. 96.

одинаковом пальто в основном потому, что других пальто в магазине не было»¹³⁹. Дефицит, неудобство, однотипность ассортимента доступных вещей стимулировали творчество, рукоделие, покупки «про запас» и передачу вещей по наследству.

Две основные тенденции взаимоотношения с вещами в советское время сводятся к следующему. Во-первых, вкус и отношение к вещам на протяжении всех заявленных периодов представляют собой политическое сообщение массам, распространяющееся через пропаганду той или иной идеологии. Правящая верхушка и класс пролетариев находятся в неравных позициях и в русской, и в европейской культуре. Во-вторых, в большинстве случаев заметен резкий контраст между реальностью и официальной доктриной, «перекос» возможного и декларируемого. Смягчение антивещистских требований далеко не всегда означало реальное изменение ситуации, в которой простым людям было недоступно даже самое необходимое.

Попытки строительства социализма и коммунизма окрашены антивещистски. Вещизм рассматривается как однозначное «зло», которому противостоят ценности труда, мудрости и общегосударственных интересов. Труд является в данном случае не только производственной силой, но отличным «воспитательным средством», в свете чего наиболее важен сам процесс труда, а не его результаты. Ценность мудрости сводится, скорее, к присвоению научных или энциклопедических знаний; ценности интеллекта и образования стоят значительно выше простой бытовой обустроенности, чисто теоретически доступной всем. Интересы государственного целого, представляющие собой важнейшую ценность создаваемого общества, настолько масштабны, что удовольствие и неудовольствие отдельных личностей выглядят как ничтожная погрешность. Тем более «нет времени» на вещизм: личности, зараженные им, вызывают лишь агрессию по отношению к себе.

¹³⁹ Гурова О. От товарища к товару: предметы потребления в советском и постсоветском обществе // Люди и вещи в советской и постсоветской культуре: сб. ст. Новосибирск, 2005. С. 44.

Антиутопия Дж. Оруэлла «1984», повествующая об английском социализме, красочно изображает разные слои общества, регулированием которых занимается министерство изобилия. Ежеквартальные отчеты этого министерства об улучшении уровня жизни не соответствуют действительности, в которой царит общая неустроенность быта, дефицит, а то и практическая нищета. Тотальный контроль за членами Внешней Партии, заключающийся в ограничениях в еде, бытовых условиях, запретах на проявления индивидуальности, иронично противопоставляется власти, которая сосредоточена в руках Внутренней Партии. Дж. Оруэлл блестяще описывает манипуляции, реализуемые посредством антивещистских призывов.

Выводы:

Человеку свойственна рефлексия относительно самого себя и той среды, которая окружает его и создается им. Это происходит в его сознании посредством использования категорий прошлого и будущего, в которых окружающая обстановка представляется как вещная среда. Осознание того, что эта среда способна оказывать влияние на отдельного человека и общество в целом, ведет к осуществлению попыток оказания такого влияния. Реализуется это как проективно, в литературе, так и в реальной жизни.

Представления об идеальном обществе подразумевают наличие в нем изобилия, которое не вызывает вещизма, поскольку есть более высокие ценности, чем личное богатство, а также потому что личного богатства в таком обществе не предусмотрено.

Анализ литературных произведений и проекта социализма показывает, что антивещизм используется в качестве средства воздействия на общество. Но те меры, которые в литературе должны были бы привести к антивещизму, в реальной жизни современного общества, напротив, являются свидетельством потребительской вещистской ориентации.

Общими характерными чертами утопий и их воплощения на практике являются стандартизация, унификация, овеществление человека и противопоставление общего индивидуальному. Жанр антиутопий также содержит

их, но отличается противоположной оценкой таких мер. Попытки строительства социализма заимствуют эти черты, демонстрируя искусственно-навязываемый антивещизм, что в действительности ведет к подспудному формированию вещизма внутри общества.

§ 3. Антивещизм в религии

Религиозная составляющая культуры представляет собой мощный фактор, оказывающий влияние на многие сферы человеческой деятельности и самосознания. Проблема выбора вещизма или антивещизма зачастую бывает продиктована идеями, возникшими именно в этой области.

Стремясь объяснить природу мира, человечество неизбежно задается вопросом об источнике его возникновения. Идея о присутствии высшего существа, сознательно сотворившего мир и человека, является основной для большинства культур. Сам человек фактически наследует это высшее начало, выступая в роли демиурга в момент своего собственного творчества: создания разного рода артефактов. В.Н. Топоров справедливо называет творение вещей «хронологически последней волной космогенеза и антропогенеза», или актуально разворачивающимся этапом творения¹⁴⁰.

Религиозное сознание пронизывает все уровни человеческого существования. Вещь, созданная человеком или присвоенная им, также рассматривается в этом контексте. И здесь важную роль играет статус вещи: сакральный или профанный. Предметы первого порядка максимально лишены утилитарной функции, второго – напротив, будничны и функциональны. Если сакральная вещь предполагает поклонение ей (особенно в языческих культах), то вторая в этом отношении нейтральна. В некоторых случаях обыденная вещь также может восприниматься как «особая», что подчеркивает приоритетность рамок ее использования, а не собственной сущности вещи. «Материальные

¹⁴⁰ См.: Топоров В. Н. Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) // Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. С. 8

предметы способны обладать магической силой только в контексте соответствующих нарративов»¹⁴¹. Вне специально организованных условий особая вещь теряет свою специфику, поэтому существует требование запрета обращения к ней вне ритуала, особого деяния, имеющего «непосредственное отношение к проблеме «первовещи»»¹⁴².

«Особая» вещь использовалась в ранних религиозных культурах, присутствует она и в трех мировых религиях, однако отношение к ней со временем становится иным. В магии и фетишизме вещь наделяется особыми способностями и собственной волей, что требует от субъекта соблюдения определенной этики в ее отношении и правильного организованного обращения. Выбрасывание или потеря вещи в представлении человека ведут к беде или зависимости от ее нового владельца. Поэтому наиболее эффективными средствами избавления от вещей являются огонь и вода, позволяющие очистить ее символически и уничтожить ее «память»¹⁴³. Особые вещи, обереги, амулеты иногда мало чем отличаются от других подобных вещей своего ряда, кроме личной значимости предмета для их хозяина или его веры в то, что она передает ему какие-то свои качества вместе со своим телом. А.И. Уемов объясняет это такой ранней формой гипостазирования вещи как субстантивирование качеств, т.е. их отождествление с веществом¹⁴⁴.

В целом в ранних религиозных формах вещь выполняет сложные функции, нередко наделяется душой и требует поклонения. За ней признается особый статус и возможности. Связь человека с вещами достаточно глубока, присутствует вера в их разумность и возможность существования зависимости от них. Все вышеперечисленное, а также убежденность в приоритете вещи, а не человека, иллюстрирует вещистскую парадигму этого типа религиозности.

¹⁴¹ Харре Р. Материальные объекты в социальных мирах // Социология вещей: сб. ст. М., 2006. С. 122.

¹⁴² Топоров В. Н. Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) // Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. С. 11

¹⁴³ Евневич М. Отношение к вещам. Отношения с вещами. URL: <http://www.fontanka.ru/2010/07/26/113/>. (дата обращения 15.10.2016 г.).

¹⁴⁴ См.: Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения. М., 1963. С. 81.

Для понимания отношений между человеком и вещью в религии необходимо обратиться к оппозиции «давать-брать», которая представляет собой два модуса – антивещизма и вещизма. В данном случае вещизм коррелирует с позицией «брать», что выражается в желании обладать вещами, накапливать и потреблять их, а антивещизм – с позицией «давать», критикой отсутствия самоограничения, проповедью необходимости очищения и освобождения от всего лишнего. По мнению Э. Фромма, люди, живущие по принципу обладания, «прячут свое лицо под маской постоянной лжи, тратя энергию на подавление истины»¹⁴⁵.

Позиция «брать» определяется потребностями, которые принципиально невозможно удовлетворить в силу их постоянного возрастания. М. Монтень писал об этом: «...наши глаза алчут большего, чем может вместить наш желудок»¹⁴⁶. Свою точку зрения на вещизм он выразил следующим образом: «Правильнее было бы внушить людям презрение к золоту и шелкам, как вещам суетным и бесполезным»¹⁴⁷. Стимуляция желаний и потребностей представляет собой один из самых мощных и эффективных рычагов управления обществом, что нашло широчайшее применение в наши дни.

О необходимости потребления вещей и потребления мира пишет С.Н. Булгаков в «Философии хозяйства»: «под питанием в широком смысле можно разуметь самый общий обмен веществ между живым организмом и окружающей его средой, так что сюда относится не только собственно еда, но и дыхание, воздействие атмосферы, света, электричества, химизма и других сил природы на наш организм, насколько в результате его получается жизнетворный обмен веществ. В своей совокупности это потребление мира, бытийственное общение с ним, коммунизм бытия, обосновывает все наши жизненные процессы. Сама жизнь

¹⁴⁵ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 101.

¹⁴⁶ Монтень М. Опыты. Избранные произведения в 3-х т. Том I. М., 1992. С. 224.

¹⁴⁷ Там же. С. 289.

в этом смысле есть способность потреблять мир»¹⁴⁸. Необходимость «брать» у мира средства существования становится своеобразным «поеданием мира» – причастием, открывающим принципиальную возможность бытия.

В. Зомбарт указывает на эротическое и хозяйствующее начала в природе человека (или сеньориальное и мещанское), в зависимости от реализации которого строится жизнь индивида, его выбор между «давать» и «брать». Для хозяйственных натур детерминирующим принципом стал принцип «брать», «иметь», поэтому они не свободны, ограничены вещным миром. Натуры, в которых преобладает эротическое начало, менее зависимы от вещей. «Они различно оценивают мир и жизнь: у тех верховные ситуации, субъективные, личные, у этих – объективные, вещные; те от природы – люди наслаждения жизнью, эти – прирожденные люди долга; те – единичные личности, эти – стадные люди; те – люди личности, эти – люди вещей; те – эстетики, эти – этики...»¹⁴⁹.

Просьба (молитва) и дар (жертва) являются образцами проявления модусов вещиизма и антивещиизма – «брать» и «давать», где обе формы нацелены на получение выгод и благ, но несколькими разными способами. Молитва пассивна, в своей «просительности» она не пытается влиять на решение высших сил; жертва же активна, она воздействует на них: задабривает, чтобы получить желаемое или минимизировать потери. Уже первобытный человек осознает, что для того чтобы что-то получить, ему нужно от чего-то отказаться; все в его представлении имеет свою цену. Появляется идея, что богов, высшие силы можно, условно говоря, «подкупить», пусть и огромной ценой¹⁵⁰.

И. В. Пахолова в статье «Гостеприимство безответного дара как социокультурный опыт "Чужого"» рассматривает символический обмен дарами, предоставляющий социальные гарантии – неприкосновенность на чужой

¹⁴⁸ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 70.

¹⁴⁹ Зомбарт В. Буржуа. М., 1994. С. 155.

¹⁵⁰ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 478.

территории, обусловленную взаимным договором. Она подчеркивает, что обмен дарами не является актом свободы, а напротив, всегда обязывает, предусматривая ответный дар. «Дарить, значит показывать свою силу, ставя «другого» в подчиненное и зависимое положение»¹⁵¹. Об этом же пишет Ж. Бодрийяр, когда упоминает, что в примитивных обществах власть принадлежит тому, кто может давать и кому нельзя отдавать¹⁵². При этом дар в абсолютном значении возможен, но это явление редкое, неизмеримое и безответное. Примером такого дара может быть жертва Христа. Его дар – любовь и прощение – нельзя превысить¹⁵³. Поскольку любовь не требует ответного дара, она не поддерживает социальные связи и может носить разрушительный характер.

Изначально степень «угодности жертвы измеряется тяжестью потери»¹⁵⁴. Со временем возникают разновидности пожертвований и даров. Человеческое жертвоприношение замещается вещественным, возникает идея перехитрить богов: посредством наиболее бесполезной жертвы получить выгоду. Ритуал потлача, распространенный у индейцев, подразумевал разрушение имущества вместо дара. Бесполезность такой траты наиболее ценных вещей использовалась и для демонстрации превосходства одного племени над другим: «иногда враждующие племена устраивали общий потлач, во время которого по приказу каждого из вождей уничтожалось имущество и материальные ценности племени; проигрывал тот, у кого раньше заканчивалось все имущество»¹⁵⁵.

Из вышесказанного видно, что и молитва, и жертва имплицитно связаны с позицией «брат», имея это своей изначальной целью в обоих случаях. Только по форме пожертвование – это уступка. Исключением является дар любви, не имеющий корыстных причин, который только и можно считать по-настоящему

¹⁵¹ Пахолова И. В. Гостеприимство безответного дара как социокультурный опыт «Чужого» // Международный журнал исследований культуры. 2011. №1(2). С. 33.

¹⁵² Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М., 2003. С. 238.

¹⁵³ Пахолова И. В. Указ. соч. С. 34.

¹⁵⁴ Тайлор Э. Б. Первобытная культур. М., 1989. С. 478.

¹⁵⁵ Уайт Дж. М. Индейцы Северной Америки: быт, религия, культура. М., 2006. С. 151.

свободным и антивещистским.

Способность не привязываться к вещам во многих религиях ассоциируется со свободой. Накопительство и бесконечное потребительство – с духовным рабством. Заботы о вещах и их обслуживание поглощают в представлении многих религиозных направлений не только свободу и творческую энергию, но и саму личность человека. Идентификация с теми или иными вещами рождает у человека зависимость от них и нежелание с ними расставаться. «В отличие от обладания, которое постепенно уменьшается по мере использования тех вещей, на которые оно опирается, бытие имеет тенденцию к увеличению по мере его реализации. (В Библии символом этого парадокса является «неопалимая купина», которая горит, но не сгорает)»¹⁵⁶.

Для мировых религий характерно наличие устойчивого духовного вектора, направленного от временного, земного, материального к вечному и идеальному. Отношения с вещью в них складываются неоднозначные, что обусловлено самыми разными причинами: историческими условиями, наличием различных школ и течений, социальным расслоением прихожан. Для мировых религий сакральная вещь лишается собственной воли, но поскольку она фиксирует религиозное чувство, то становится частью обрядности и используется для усиления эффекта определенных действий. Благоговение перед материальными предметами уже нередко рассматривается как идолопоклонство.

Аксиологический тип антивещизма характерен для каждой из мировых религий. Причем в данном случае мы обращаемся к тому пафосу, к той идеальной конструкции, которая представляет религиозное учение, а не к его воплощению на практике. Причиной тому служит обилие по-разному реализованных идей, невозможность охватить и рассмотреть их все не только в рамках данной работы, но и в целом. Представления онтологического и гносеологического типов антивещизма также нередко присутствуют в мировых религиях, хотя чаще

¹⁵⁶ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 136.

являются предметом рассуждений не в широкой массе своих представителей, а среди узко специализированных знатоков либо ученых-исследователей.

Буддизм представляет собой ярчайший пример воплощения антивещистских взглядов, включающий различные типы этого явления, логически обусловленные друг другом. Его аксиологическое содержание заключается в фабуле Бенаресской проповеди и раскрывает основные постулаты учения, а именно положение о перманентном страдании человека в мире, наполненном страстями и желаниями. Привязанность к миру и вещам в нем является причиной страдания. Срединный путь избавления от страданий, предлагаемый буддизмом, предполагает самосовершенствование, в основе которого лежит непривязанность к миру, эмоциям, людям, вещам.

Общехристианская мораль также носит антивещистский характер. Новый Завет изобилует альтруистическими и аскетическими призывами: христианская любовь к ближнему подразумевает отказ от собственных интересов в пользу других людей.

Новозаветная история демонстрирует антивещизм в большей мере, чем ветхозаветная, где богатство и частная собственность являлись признаком божьего благоволения, и тем более, чем язычество, где захват имущества был нормой. В Ветхом Завете богатство является средством служения Богу, а грехом является вещизм, выраженный потерей памяти о Творце из-за алчности, скупости и других человеческих слабостей. Ветхий Завет содержит множество примеров того, что отношение к вещам важнее самих вещей: таким обеспеченным людям, как Авраам, Исаак, Иаков, Иосиф, Моисей, Есфирь, Соломон и Царь Давид, их состояние не мешало служить богу, поскольку они «не прилагали к нему сердца» (Пс 61:11).

Бог и служение ему является для христианства критерием истинного бытия и определяет достоинство верующего, а следовательно, ни нищета, ни богатство не представляют собой эталонов жизни настоящего христианина. «Богатый и бедный встречаются друг с другом: того и другого создал Господь» (Притчи 22:2). Идея срединного пути актуальна для этой мировой религии еще потому, что

уровень материальной обеспеченности может оказывать влияние на человека: богатство способно развращать, а крайняя нужда толкать на преступления; и то, и другое порицается в христианстве и запрещается заповедями. Ключевым моментом в определении отношения к вещам является чувство меры: «Мудрый бежит не от богатства и бедности самих по себе, но лишь от злоупотребления ими»¹⁵⁷.

Для ислама принцип умеренности, согласующийся со срединным путем буддизма и христианства. Несмотря на уважительное отношение к вещам и собственности, назвать ислам вещистским было бы неверно. Середина, или умеренность, расценивается в этой религии как истина между двумя крайностями или заблуждениями. Любые излишества негативно сказываются на личности, подталкивая верующего к ереси или фанатизму. Отсутствие меры чревато эскалацией высокомерия, злобности, распущенности, разрушающих душу и губительных для нравственности. Но важнее всего то, что чрезмерность способна отдалять от Аллаха. В отношении вещей в Коране говорится: «И не делай твою руку привязанной к шее (не будь скупым) и не расширяй ее всем расширением (не расточительствуй), чтобы не остаться тебе порицаемым, жалким» (Коран, 17:29). Это подчеркивает, что и скардность, и мотовство, доводящее до бедности, недопустимы для ислама.

Общая антивещистская установка мировых религий по-разному реализуется в буддизме, христианстве и исламе, причиной чему является цель учения и то обоснование, на которое оно опирается.

Срединный путь буддизма подразумевает отказ от крайностей аскетизма и богатства, поскольку его главной задачей является избавление от кармы и сансары, от суеты этого мира. Этот путь самосовершенствования предполагает, что адепт должен следовать определенным правилам, а его силы должны быть направлены на уменьшение своих желаний, безразличие к мирским радостям. Ко

¹⁵⁷ См.: Зомбарт В. Буржуа. М., 1994. С. 188.

всем вещам следует относиться как к пустоте. Только Нирвана обладает устойчивым бытием, существует вне времени, вне измерений этого мира. Означая буквально «угасание», она гораздо больше соотносится с полнотой бытия, подразумевая единство со всем сущим, условием существования которого она является. Лишь она дает истинное существование и лишь к ее достижению следует стремиться. В этом отношении Нирвана очень похожа на субстанцию Б. Спинозы, которая, в свою очередь, отождествляется в его философии с понятием Бога, принимая на себя те атрибуты, которые обычно присущи Богу: вечность, абсолютность, способность порождать конкретные вещи и состояния¹⁵⁸. Нирвана и субстанция могут быть определены через понятия «все и ничего», «пустота». Познание субстанции, как и нирваны, дает понимание всех вещей. Она во всем и ни в чем конкретно. «Все, что было, есть и будет в мире, – это всего лишь качества, состояния, проявления единой субстанции, не обладающие самостоятельным существованием помимо нее. Конечные вещи, существующие в пространстве и времени, ограничены, имеют основания и причины вне себя и существуют «в другом», в субстанции, – лишь она одна существует «сама в себе»»¹⁵⁹.

Антивещизм в буддизме подразумевает не отказ от вещей, а непривязанность к ним, и он – лишь небольшая часть пути. Момент достижения Нирваны уже выходит за рамки обычного измерения, вне просветления, позволяя осознать мир по-другому, сменить весь ценностный ряд, где прежние объекты теряют свою значимость, где утрачиваются характеристики как срединности, так и вещизма или антивещизма.

Для христианства богатство и бедность не являются целью, а вещь как реальность этого мира противопоставляется реальности Царства Небесного, или божественной реальности. Поэтому антивещизм этого учения содержится в формуле: «удобнее верблюду пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому

¹⁵⁸ Спиноза Б. Этика. СПб., 2007. С. 8.

¹⁵⁹ Там же. С. 10-11.

войти в Царствие Божие!» (Лука 18:24,25), а также в других многочисленных призывах к духовным устремлениям.

Для истинно верующего христианина предусмотрена позиция «отдавать», а не «брать», или «быть», а не «иметь», как это сформулировано у Э. Фромма. Сам Христос является высшим примером «дающего» начала: он принес спасение человечеству ценой своей жизни. В Евангелии от Матфея (5:40) звучит призыв отдать последнее, а от Луки (18:22) – раздать все нищим, чтобы следовать за Христом. Земные богатства тленны в противоположность небесным (Матф.6:19-20), их невозможно забрать с собой на небеса, что нивелирует значимость такого имущества для христианской морали. Ориентация на накопление вещей может привести к печали и скорбям, т.к. счастье богатых сосредоточено в этом мире. Настоящим же богатством для христианина становится дар спасения. Материальное и духовное начала противопоставляются, а мир вещей отдаляет от возможности духовного спасения: «Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?» (Лука 9:25).

Несмотря на личное материальное положение верующего, в этой религии закреплено требование определенного поведения с другими нуждающимися – бедняками и нищими: «в нищем видели либо самого бога, либо его посланника»¹⁶⁰. Нищий может появляться на пороге дома в любой момент, проверяя таким образом чистоту человеческой души. Дары нищим представляли своего рода жертву богу.

Вещизм в христианстве недопустим и потому, что поклонение вещи приравнивает ее к идолу, «созданной нами самими *вещи*, на которую мы проецируем свою собственную силу, обедняя, таким образом, самих себя. Мы подчиняемся собственному творению, и посредством этого подчинения в отчужденной форме происходит наше общение с самими собой. И так же, как я могу *обладать* идолом, поскольку это вещь, *идол* одновременно обладает *мной*,

¹⁶⁰ Пахолова И. В. Гостеприимство безответного дара как социокультурный опыт «Чужого» // Международный журнал исследований культуры. 2011. №1(2). С. 36.

поскольку я подчиняюсь ему»¹⁶¹. Это является одной из причин запрета в христианстве и исламе для изображения Божьего лика.

Отношение к вещи в протестантизме подчинено представлению о долге и труде. Благополучие в мирских делах является более предпочтительным, чем уход из мира и отшельничество, а достаток является показателем усердия и трудолюбия. Профессиональный успех подчеркивает угодность выполняемого дела Богу, а прибыль, получаемая в результате, подвергается критике лишь в том случае, когда стимулирует самодовольство, лень и прекращение трудовой деятельности. Труд признается испытанным «*аскетическим средством*», которое предостерегает от множества искушений¹⁶². Смысл и назначение собственности состоят не в удовлетворении бесконечных желаний их владельца, а в помощи другим. Поэтому в протестантизме обладание вещами представляет собой норму, и лишь эмоциональная привязанность к ним признается греховной.

Антивещизм в христианстве представляет собой искусственное образование: сознательно организованное самоограничение, подкрепляемое постоянными призывами церкви и подразумевающее отказ от вещей не только излишних, но порой и необходимых.

Ислам в гораздо большей мере, чем христианство или буддизм, расположен к положительной оценке богатства. Причиной тому являются священные книги и правовые нормы, установленные для его представителей. Большая, чем в христианстве, ориентация на Ветхий Завет ведет к уважительному отношению к собственности. В Торе материальное благополучие является эквивалентом божественного поощрения. Шариат также регулирует хозяйственные отношения верующих, подчеркивая обязательное соблюдение границ своего и чужого, необходимость помогать неимущим, соблюдать баланс между интересами общества и индивида.

Собственность, приобретенная законным путем, подлежит охране и не

¹⁶¹ Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 1986. С. 71.

¹⁶² Вебер М. *Избранное: Протестантская этика и дух капитализма*. М.; СПб., 2013. С. 113.

имеет негативной коннотации, если ее хозяин разумно ею распоряжается. Богатство рассматривается как возможность для оказания помощи другим, что зафиксировано как неперемное условие соблюдения правового кодекса. Одним из таких правил является закят, представляющий собой обязательное пожертвование, или налог, уплачиваемый обеспеченными верующими и предусмотренный для дальнейшего распределения между бедными, что должно было бы несколько сгладить нарушения экономического баланса, но не всегда реализуется на практике. Кроме закята существует целый ряд добровольных пожертвований, имеющих относительно схожую цель. Так, например, саадака должна использоваться для помощи не только беднякам, но также и путешественникам. «Все мусульмане равны перед богом, но имущественные различия, богатство и бедность, признаются естественным фактом, установленным самим Аллахом. [...] Торговая прибыль объявляется вполне законной, ростовщичество же осуждается»¹⁶³. Рибо, или заем денег под проценты, предосудительна, поскольку она усиливает богатство богатых и нищету бедных. Это сделало бы социальное расслоение еще более резким, поэтому в Коране сказано: «Аллах разрешил торговлю, а проценты запретил» (Коран, 2:276).

Воровство также представляет собой харам – однозначный запрет, имеющий лишь одну оговорку: оно не преследуется законом, если только этот акт воровства был жизненно необходимым. И тем ни менее, согласно представлениям мусульман, Аллах все видит, а значит, брать чужие вещи недопустимо. Отсечение руки за доказанное воровство является относительно редким явлением на Ближнем Востоке.

Труд в исламе признается необходимым, а паразитизм и попрошайничество подлежат суровой критике. Поскольку любая работа выполняется во имя Аллаха, то религиозный фанатизм, углубленный в себя и рассчитывающий на помощь со стороны других людей, также не одобряется.

¹⁶³ Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 494.

Отношения с вещью в исламе продиктованы наличием некоторых ограничений, не позволяющих крайностей вещизма.

Содержание различных религиозных учений и их реальное воплощение не всегда совпадают. Гораздо чаще наблюдается тенденция к противопоставлению богатеющих властей церкви и нищенствующего большинства, что вызывает желание очистить религию от мирской суеты. Следствием этого становится возникновение аскетически-ориентированных сект и ответвлений от магистрального течения религий.

Раннехристианский идеал бедности постепенно уступает место зажиточности отправителей культа. Критика богатства и роскоши вместе с запретом обладания собственностью сменяется формированием устойчивых требований со стороны церковного института, представлявшего собой вполне устойчивую хозяйственную систему. «...от очень ранних времен имеем известия о священниках, «позорная страсть к наживе» которых вызывает порицание: уже в IX столетии мы встречаемся на соборе с жалобами на ростовщичество священников»¹⁶⁴. Ф. Ницше критически осмысляет фальшь, законно обоснованную еще жреческим институтом.

У. Эко в книге «Имя розы» иронично описывает представителей вещистской морали и изображает попытки установления антивещизма. С самого начала имеют место сцены, где власти монастыря, в котором происходят события, тракуют предустановленные принципы в свою пользу: по мнению аббата, деятельность монахов столь утомительна, что требует более существенного рациона, чем положено¹⁶⁵; сокровища, хранимые в скрипте, являются, по его же мнению, вещным воплощением святыни и кратчайшим путем к божественности¹⁶⁶. Вольная трактовка понятий «обладать» и «пользоваться» дает возможность монастырю временно пользоваться каким угодно богатством, оставаясь

¹⁶⁴ См.: Зомбарт В. Буржуа. М., 1994. С. 25.

¹⁶⁵ См.: Эко У. Имя розы: роман. СПб., 2004. С. 117.

¹⁶⁶ Там же. С. 175.

формально бедным. Диспут о бедности Христа сводится к хищной борьбе за власть. Слухи о продаже индульгенций, устанавливающих денежный эквивалент степени греха, по сути, являются апофеозом вещистских интенций. В романе также говорится о гипертрофированных антивещистских идеалах, которые представляют не меньшую опасность для верующих. Они выражены в книге фигурами Дольчина и Келаря. Война может разгореться не только ради богатства, но и во имя бедности. Убертин говорит об этом: «Часто бывает, что еретик сначала прославляет мадонну Бедность, а потом сам не умеет справиться с соблазнами власти, войны, насилия»¹⁶⁷. Именно это описывает приговоренный келарь: «Да, мы жгли и грабили, поскольку установили для себя наивысшим законом бедность. И мы взяли себе право отбирать у людей незаконно нажитые богатства, и пытались разорвать тот заговор стяжательства, которым опутаны все приходы. Но никогда мы не грабили, для того чтоб нажиться, никогда не убивали, для того чтобы грабить, мы убивали, чтоб наказывать, чтоб очищать нечистых, очищали их же кровью, может быть, нас ослепляла неумемная тяга к справедливости, ведь грешат и от избытка любви Божией, а не только от недостатка... Мы хотели лучшего мира, покоя и благодати, и счастья для всех. Мы хотели убить войну, ту войну, которую приносите в мир вы. Все войны из-за вашей скаредности!»¹⁶⁸.

Имущественное расслоение христианской общины вызывает желание очистить религию от лжи и несправедливости, в результате чего возникают течения, проповедующие отказ от вещей, собственности, богатства. Во многих школах и сектах приветствуется аскетизм разной степени, проживание коммуной, возврат к раннехристианскому образу жизни, акцент на духовной составляющей жизни, которая «от бога» в противоположность материальной, той, что «от дьявола». Среди них можно назвать: маркионитов, монтанистов, манихейцев, агностиков (из раннего античного христианства); духоборцев, молокан, скопцов,

¹⁶⁷ Эко У. Имя розы: роман. СПб., 2004. С. 276.

¹⁶⁸ Там же. С. 480.

старообрядцев, филипповцев (из восточного христианства); адамитов, альбигойцев, беггардов, богомилцев, вальденсов, чешских братьев, катар, амишей, данкеров, пуритан (из западного христианства).

Борьба с вещами и регулярные призывы к выбору аскетизма и альтруизма ярко иллюстрируют взаимодействие правила и исключения. Вещистская тенденция действительности лишь подчеркивается наличием ярких отступлений от генерального течения христианства в виде орденов нищенствующих монахов. М. Вебер делает неутешительное заключение относительно христианской религии: «нуждались в спасителе и в пророке, конечно, обычно не счастливые, имущие, господствующие, а угнетенные или, во всяком случае, те, которым грозила нужда. Поэтому пророчески возвещаемая вера в спасителя находила в подавляющем большинстве случаев сторонников преимущественно в менее привилегированных социальных слоях, которым она либо полностью заменяла магию, либо рационально ее дополняла»¹⁶⁹.

Историческими носителями аскетического протестантизма М. Вебер называет кальвинизм, пиетизм, методизм и вышедшие из анабаптистского движения секты¹⁷⁰. «Первые поколения швейцарских и верхненемецких анабаптистов полностью подчиняли свою жизнь требованиям Библии, которую они толковали столь же радикально, как некогда св. Франциск: в их понимании речь шла о полном забвении всех мирских радостей, о жизни по апостольскому образцу»¹⁷¹.

Среди сугубо аскетических направлений ислама известно положение, называемое зухд, что в переводе с арабского означает «воздержание» и предполагает отказ от всевозможных мирских радостей. Цель зухда, как и многих аскетических учений в других религиях, в «очищении души от мирской скверны, подготовке к восприятию религиозных истин» ради искреннего служения

¹⁶⁹ Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.; СПб., 2013. С. 218.

¹⁷⁰ Там же. С. 77

¹⁷¹ Там же. С. 106.

Аллаху¹⁷². «Ислам был вначале религией воинов-завоевателей, рыцарского ордена, состоявшего из дисциплинированных борцов за веру и отличался от созданных по их образцу христианских орденов времени крестовых походов только отсутствием требования сексуального аскетизма. В средневековом исламе такого же, если не большего, значения достиг созерцательно-мистический суфизм и выросшие из него братства низших слоев горожан – близкие по своему типу христианским терциариям...»¹⁷³.

Как и в других религиях, в исламе существовали попытки возвращения к источнику учения, очищению религии и ее представителей от ереси и мирской суеты. Представителем такого движения стало суннитское направление ислама – ваххабиты, которые восставали против чрезмерного богатства.

Еще одним направлением, демонстрирующим антивещизм, является суфизм. Существуют разные версии происхождения этого слова, но наиболее признанной является та, где оно обозначает грубую шерстяную ткань, доступную беднякам. Учение суфиев сокровенно и мистично, поэтому внешняя обрядность не играет здесь большой роли. Суфизм борется с формализмом ислама, апеллируя к жизненной сущности учения, он восстает против богатства и роскоши, воспитывая у своих адептов равнодушие к лишениям материального характера. При этом однобокое восприятие суфизма недопустимо, поскольку его антивещистская направленность определяется высказыванием: «Аскетизм не в том, чтобы вам ничем не владеть, но в том, чтобы ничто не владело вами»¹⁷⁴.

Основоположником суфизма считается Ибн аль-Араби, считавший, что «материальная Вселенная есть развертывание во времени и пространстве атрибутов и качеств божественного абсолюта. Он непрерывно является в бесчисленных и неповторимых образах материального бытия, которые позволяют божественному абсолюту познать себя со стороны как объект. Атрибуты и

¹⁷² Гогиберидзе Г. М. Исламский толковый словарь. Ростов н/Д., 2009. С. 70.

¹⁷³ Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.; СПб., 2013. С. 214-215.

¹⁷⁴ Максуд Р. Ислам. М., 2001. С. 169.

качества его рассеяны в предметах и сущностях Вселенной. Они собраны воедино лишь в совершенном человеке – земной ипостаси абсолюта»¹⁷⁵.

Своеобразным синонимом термина «суфий» является понятие «дервиш», бытовавшее в Персии до возникновения суфизма и имевшее значение «аскет». В арабском языке также существовал его аналог – «факир», или бедняк. Дервишам не положено было иметь собственность, и даже порой требовалось, чтобы они давали обет бедности. В родной среде отношение к ним было почтительным, поскольку они воплощали духовную нищету и зависимость от Аллаха¹⁷⁶.

Противопоставление вещи и вещизма религиозным ценностям не является единственным проявлением антивещизма в этой сфере культуры. Два других типа антивещизма объясняют и дополняют аксиологический, давая исчерпывающую общую картину.

В философии буддизма онтологический тип антивещизма акцентирует идею отсутствия отдельных материальных субстанций как таковых. В трудах по буддизму Ф.И. Щербатской пишет: «...нет материи, нет субстанций, существуют только отдельные элементы, мгновенные вспышки действенной энергии, без какой-либо субстанции в них, постоянное становление, поток экзистенциальных моментов»¹⁷⁷. Отсюда логичным выводом становится представление о нереальности внешнего мира и вещей в нем, поскольку «...всякое существование с необходимостью является ментальным и ... наши идеи не имеют опоры в соответствующей внешней реальности»¹⁷⁸. Подтверждая это высказывание, О.О. Розенберг делает некоторое уточнение: «Вопрос о реальности касается четырех пунктов: 1) реальности предметов внешнего мира; 2) реальности “я”; 3) реальности “чужого я” и 4) реальности “абсолютного” или “Бога”. Если поэтому спросить, что такое буддизм: реализм ли он, то приходится ответить отрицательно: ведь он не допускает существование вещи в себе “стола”; он отрицает “я” первого

¹⁷⁵ См.: Гогиберидзе Г. М. Исламский толковый словарь. Ростов н/Д., 2009. С. 72-73.

¹⁷⁶ Эрнст К. В. Суфизм. М., 2002. С. 26.

¹⁷⁷ Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 57.

¹⁷⁸ Там же. С. 65.

лица; отрицает и “я” других людей. Все это - иллюзии. Но отрицает ли он реальность абсолютного? Нет, он ее не отрицает, но он абсолютное считает непознаваемым, “таинственным”, а следовательно, по отношению к абсолютному буддизм является хотя и реализмом, но, во всяком случае, не наивным. Позволительно ли назвать его идеализмом? Опять нужно ответить отрицательно, ибо буддизм хотя и отрицает вещи в себе внешних объектов, но он все же предметы не считает “представлениями” или “продуктами сознания”. Восприятие стола - иллюзия, но оно вовсе не галлюцинация. Если я в темноте вижу "змею, которая потом окажется веревкой, то веревка все же была налицо; восприятие стола - иллюзия, но в основе ее лежит цепь моментов, цепь мгновенных элементов, дающая на опыте сложное явление сознания, сознающего восприятие стола. Обособленный от стола субъект столь же иллюзорен, как и стол, но из этого еще не следует, что сознание есть продукт стола; точно так же и стол не есть продукт сознания»¹⁷⁹. Отсутствие материи и отдельных субстанций неизбежно отсылает к идее пустоты (пустоты мира и пустоты сознания), которая в буддизме поэтизируется:

«У Бодхи по сути нет дерева,
 А у светлого зеркала нет подставки,
 Поскольку изначально не существует одного предмета,
 Где же тогда может осесть пыль?»¹⁸⁰

Гносеологический тип антивещизма в буддизме предполагает невозможность познания мира и вещей в нем, более того, ненужность этого процесса. Иллюзией является вещь, познающее ее сознание и установление связей между ними. «Понимание того, что ни одна вещь не может быть увидена – это и есть «Истинное воззрение». Понимание того, что ни одна вещь не может быть познана – это и есть «Истинное знание». Понимание того, что она ни зеленая и не желтая, не длинная и не короткая, что ее изначальный источник чист, и что

¹⁷⁹ Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 92-93.

¹⁸⁰ Алтарная сутра Шестого патриарха (на русском и китайском языках). Чита, 2004. С. 18.

сущность прозрения совершенна и просветлена – это и есть видение Самоприроды и достижение Буддовости»...»¹⁸¹.

Выделение субъекта из среды, осознание себя, противопоставляет его миру, являющемуся единым безликим потоком, или пустотой. Выделение отдельных элементов мира, вещей, также противопоставило бы их сознающей индивидуальности, что в логике буддизма является причиной страданий. Слияние с миром, растворение в нем, а не разделение и противопоставление, являются частью пути. Для этого сознание и самосознание должны раствориться, чтобы мир мог беспрепятственно течь, а обособленность вещи должна быть уничтожена.

Иллюзорность материальных вещей и воспринимающего их субъекта делает ненужными рассуждения об их сущности и природе. Деятельность субъекта должна быть сосредоточена не на изучении объектов, а на достижении особого состояния. Медитация демонстрирует эти представления: ее объектом может становиться любая вещь, допускается также и ее отсутствие, поскольку важен не предмет сам по себе, а предмет как повод к достижению индивидом состояния безмыслия, единения с потоком. «Что мы должны сделать, так это очистить свой ум так, чтобы шесть Виджняна (стороны сознания), проходя через шесть ворот (органы чувств), не загрязнялись шестью сенсорными объектами и не привязывались к ним»¹⁸².

Онтологический и гносеологический типы антивещизма можно объяснить, исходя из представлений о перманентной изменчивости вещей в буддизме. Это же является причиной страдания в мире: «Скорбь существует потому, что все вещи преходящи. Они исчезают, коль скоро они появляются. Закон причинности обуславливает все бытие, которое находится в состоянии постоянного становления, возникновения и исчезновения. ... Печаль и преходящесть — одно и то же. Желания причиняют страдания, поскольку мы желаем того, что непостоянно, изменчиво и подвержено гибели. Именно непостоянство предмета

¹⁸¹ Алтарная сутра Шестого патриарха (на русском и китайском языках). Чита, 2004. С. 62.

¹⁸² Там же. С. 30.

желания вызывает разочарование и сожаление»¹⁸³. Эта изменчивость является свойством всего мира, а не только вещей: «всё непостоянно; тело, ощущение, восприятие, сансары и сознание — все это печаль»¹⁸⁴. Сама жизнь представляет собой поток становления, вечное изменение, которое нивелирует всякую возможность устойчивости, опоры для человека.

Идея вечной текучести присутствует и в философии Гераклита, который говорил о всеобщей изменчивости. Образ реки выступал для него символом того, как одна и та же вещь не похожа на себя саму и не является идентичной себе самой в разные промежутки времени. Эти идеи импонировали Эмпедоклу и Кратилу. Последний был настолько уверен в абсолютной изменчивости мира и, как следствие, его постоянной новизне, что вызвал насмешки Эпихарма. В своей комедии последний описал ситуацию в суде, где сначала должник отрицал свою тождественность себе, когда взял в долг денег у займодавца, а потом займодавец — свою себе, когда избил должника; потому как за истекшее время он стал другим человеком, а прежнего нет и судить некого¹⁸⁵.

Три типа антивещизма взаимодействуют в философии буддизма, сливаясь в единое целое и детерминируя друг друга. Их объединяет осознание индивидом нереальности бытия, что ведет к постепенному подавлению страстей и окончательному покою и тишине. Сама природа мира и вещей в нем объясняет «противоправность» вещизма: «...элементарные частицы или предматерия в первоначальном состоянии не имели никаких особых качеств, вызывающих эмоции отдельных индивидов. Только при образовании грубых материальных объектов благодаря участию четырех махабути появляются качества, возбуждающие эмоции у людей. Причем эмоции человека, вложенные в его скандху, «сконструированы» так, что страсть обязательно привлекается красивой

¹⁸³ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I. М., 1956. С. 310.

¹⁸⁴ См.: Там же. С. 311.

¹⁸⁵ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 260.

формой объекта, и т.д.»¹⁸⁶. Предпочтение приятного, «хорошего» соотносится в буддизме с невежественностью, эгоцентризмом, гневом и глупостью, что только усиливает карму. Сами по себе вещи не являются ни плохими, ни хорошими, и отношение к ним должно быть таким же нейтральным, поскольку вещизм может быть порожден лишь самой человеческой природой, отягощенной клевами, а не вещью как таковой.

В христианстве онтологический тип антивещизма базируется на противопоставлении материального и идеального начал вещи. Принципиально важным в ней признается ее божественное содержание, надприродное начало: «все вещи, сотворенные Богом в природе, когда они рассматриваются с должным знанием, таинственно обнаруживают логосы, через которые они начали быть, и, так себя раскрывая, являют тут же божественный о них замысел»¹⁸⁷. Присутствие божественного в вещах не аннулирует максимы: «...только «преодоление» вещей, отказ от них позволяет душе человека найти Бога»¹⁸⁸. Наиболее углубленной в христианство эпохой традиционно считается европейское средневековье, где Бог «полностью изъят из этого мира»¹⁸⁹ и наибольший интерес наблюдается к познанию духовных, а не материальных предметов, поскольку определяющим началом здесь является фигура Бога: «в Боге душа познает также и все вещи в высшем смысле, ибо познает их там в их сущности»¹⁹⁰. Сами условия жизни средневекового христианина, помещенного в мрачное, плохо освещенное жилище или храмовое пространство, неестественно подсвеченное разноцветными розетками, инициировали представление об иллюзорности всего, воспринимаемого глазами, и доминирование интуитивного начала, полного видений и озарений. Результатом уничтожения доверия к материальному началу

¹⁸⁶ Буддийский мир: Альманах. М., 1994. С. 96.

¹⁸⁷ Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 116.

¹⁸⁸ Топоров В. Н. Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) // Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. С. 23.

¹⁸⁹ Антология мировой философии: в 4-х т. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 56.

¹⁹⁰ Топоров В. Н. Указ. соч. С. 23-24.

стало разрушение античного культа телесности, взаимоотношений человека с миром природы и ее десакрализация: земля, тело, вещи – все это стало рассматриваться как временные субстанции, и даже как препятствия, отделяющие человека от его душевной родины. Идеи превосходства человека над природой логически обусловили необходимость ее преобразования, создания из нее, как из «сырья», нужных человеку вещей, а также привели к последующей технизации. Однако с самого начала наблюдается настороженное отношение к этим процессам: «христианское меньшинство переживает технику апокалиптически, испытывает ужас перед ее возрастающей мощью над человеческой жизнью, готова видеть в ней торжество духа антихриста...»¹⁹¹.

Онтолого-гносеологический срез отношения к вещи выражен спором номиналистов и реалистов, где доминируют антивещистские взгляды, соответственно духу эпохи. Для номиналистов общие понятия, универсалии, не наделялись истинным бытием, оно приписывалось лишь единичным вещам. В противоположность им реалисты апеллировали ко всеобщему, утверждая, что именно оно доминирует над конкретными единичными вещами, характеризуемыми категорией случайного. Фома Аквинский, представитель умеренного реализма, утверждал, что всеобщее существует «до вещей» (в разуме бога в качестве вечных идеальных прообразов вещей), «в вещах» (представляя собой их сущность) и «после вещей» (абстрагировано, в сознании человека). О познании он рассуждал следующим образом: через чувственные вещи, абстрагируясь, человек постигает сущность вещей. Историческим предвестником реализма являются работы Платона, его учение об идеях, трансформированное и адаптированное к логике христианства средневековыми мыслителями.

Признание важности невещественного содержания вещей, заключенного в их наименовании, находим у А.Ф. Лосева: «...я прямо заявляю: вещественные предметы или ничем не различаются между собою (и тогда наступает царство

¹⁹¹ Бердяев Н. А. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 148.

сплошного бедлама), или, если различаются, то различаются чем-то невещественным, ибо в смысле чистой вещественности все вещи совершенно одинаково вещественны, а следовательно, совершенно тождественны, вещественность свойственна им совершенно в одинаковой мере. Вот это «невещественное» и есть то «внутреннее», о котором я говорю. Вещество не есть вещь. Чтобы стать вещью, вещество должно оформиться, определиться, организовать; и притом оно должно оформиться не как-нибудь, но совершенно определенным образом, так что в него должна войти какая-то совершенно определенная форма, в одном случае – форма живого растения, в другом – форма механически сделанной вещи, и т.д.»¹⁹².

Н.К. Вахтомин называет обнаружение общего, понятийного в вещах моментом возникновения знания, мышления¹⁹³. Отдаление от частно-вещного и акцентирование понятийно-антивещного, согласно этой логики, продуцирует момент формирования познания как такового, представляя гносеологический тип антивещизма.

В ценностном контексте вещь и вещиизм чаще всего связаны с понятиями богатства и собственности, в онтологическом смысле вещь как материальное начало контрастирует с высшим, небесным, а как конкретный единичный предмет – с общими понятиями.

Проявлений гносеологического или онтологического типов антивещизма в исламе не обнаружено. Более того, познаваемость материального мира представляет собой факт, а сам процесс познания улучшает человека и демонстрирует его страх перед Аллахом.

В целом ислам не требует невозможного от верующего. Вещи принадлежат ему, и он имеет на них право. Все, что нужно адепту, – не скупиться на пожертвования и не забывать, что собственность дана Аллахом человеку во

¹⁹² См.: Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само. СПб., 2008. С. 30.

¹⁹³ Вахтомин Н. К. Теория научного знания Иммануила Канта. Опыт современного прочтения «Критики чистого разума». М., 1986. С. 14.

временное пользование, а значит, и принадлежит Ему. Если в христианстве приоритет в вопросе спасения имеет вера, то здесь его можно заслужить жертвованиями, угодив Аллаху особым образом. Послушание, а не духовный труд, способно обеспечить праведность в магистральном течении ислама. Отдельные школы этой мировой религии отмечены категоричным отношением к вещи, считая сознательный аскетизм наиболее важным средством приближения к божественной истине. Как и в христианстве, этот аскетизм носит вынужденный, мучительный характер.

Аксиологический тип антивещизма, присутствующий во всех мировых религиях, основан на том, что язык религии понятен широким массам, а идеи и способы воздействия на народ, сформированные в этой отрасли человеческого знания, регулируются высокообразованными людьми. Это меньшинство, элита, с древнейших времен имела возможность воспринимать идеи, сформулированные в других сферах человеческой деятельности: науке, философии, политике (и нередко содержащие онтологические предпосылки антивещизма), и использовать это знание по своему усмотрению. Религия является выдающейся сферой ретрансляции идей, представляющих вещь как искус для человека, провокатор низменных страстей, идол, материальное начало, угнетающее духовные интенции. Однако грех в понимании обычного человека является необходимой стадией в процессе духовного становления. «Безнравственность во все времена находила в религии не меньшую опору, чем нравственность»¹⁹⁴. Эта позиция удобна обеим сторонам: самим адептам и их «пастырям». Человек грешил, принимая это как необходимое зло и имея в запасе способы его искупления, а руководящая этой областью элита определяла способы искупления, избирательно требуя антивещизма для масс и позволяя себе противоположное.

Выводы:

Для ранних религиозных форм характерны вещистские отношения, тогда

¹⁹⁴ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1990. С. 126.

как мировым религиям свойственно постепенное зарождение и утверждение именно антивещистских представлений.

Позиции «брать» и «давать» представляют собой модусы вещиизма и антивещиизма соответственно, что в религиозной сфере культуры приобретает вид «жертвы» и «молитвы», различных по форме, но одинаковых в своей цели.

Общая для мировых религий тенденция к антивещиизму по-разному реализуется в каждой из них.

Неравномерное распределение вещистских и антивещистских установок для разных социальных слоев (богатство для властей и нищета для большинства) приводит к желанию очистить религию от всего наносного, что приводит к формированию категорично-антивещистских сект. Фанатичность в антивещистском рвении, бытующая в этих школах, представляет собой нередко не менее серьезную причину деградации личности, чем вещиизм, гораздо чаще критикуемый.

Вещь маркирует границы нормального бытия человека, и именно мера в стремлении к обладанию или отказу от нее является ключевой в этом вопросе, что доказывается общим стремлением мировых религий к «середине», исключаяющей вещиизм и аскетизм.

Изучение антивещиизма в религии не исчерпывается аксиологическим типом. Онтолого-гносеологическое содержание буддийской религии объясняет неизбежность существования антивещиизма через категории пустоты и вечной текучести. Христианское мировоззрение разделяет мир на небесный (божественный) и земной (природный). Онтологический тип антивещиизма обосновывает себя именно через это противопоставление. Гносеологический же выражается в предпочтении реалистической, а не номиналистической позиции и соответствующего ей способа познания мира и вещей в нем.

Глава 3. Парадокс антивещизма в современной культуре потребления

Осмысление явления антивещизма в рамках современной культуры существенно отличается от его изучения в предыдущих главах, связанных с эпохами, давно сложившимися. Современность поддается оценке гораздо сложнее, поскольку философия, как эпоха, охваченная в мыслях, не может выйти за пределы современного ей мира¹⁹⁵, и «в качестве мысли о мире она появляется лишь тогда, когда действительность закончила свой процесс образования и завершила себя»¹⁹⁶. Несмотря на наличие некоторых сложившихся представлений об эпохе постмодернизма и концепций массовой культуры и культуры потребления, оценка антивещистских идей внутри них подобна живописанию серым по серому, показывающему «что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может ее не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерок»¹⁹⁷.

Становлением того типа рациональности, развитие которого стало причиной роста наук, интенсификации технологий и, как следствие, повлияло на некоторые стороны нынешнего состояния общества, мы обязаны философским работам, осмысляющим границы человеческого познания, в частности, работам И. Канта.

Его философия допускает многочисленные интерпретации, от рассмотрения которых зависит положение вещи, а как следствие, развитие вещизма и антивещизма. Гегель, Энгельс, Ленин критикуют И. Канта за его агностицизм.

Если рассматривать его постулат о непознаваемости вещи, а значит, и мира самого по себе, возникает антивещистская концепция гносеологического типа. Согласно утверждениям И. Канта познание ограничено восприятием, но не в той степени, как у философов-субъективистов. Вопрос о познаваемости мира может

¹⁹⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия права // Сочинения. Т. 7. М.; Л., 1934. С. 16.

¹⁹⁶ Там же. С. 17.

¹⁹⁷ Там же. С. 17-18.

быть решен положительно с тем условием, что это познание не мира самого по себе, а мира в рамках восприятия субъекта, и им обусловлено. Явления, или представления нашей чувственности о предмете, зависят от индивидуальных ощущений, поэтому знание, получаемое из наших органов чувств, похоже на «игру наших представлений»¹⁹⁸. Хотя вещи-в-себе остаются абсолютно непознаваемыми с его точки зрения, но они все-таки действительны, доказательством чего является сознание собственного существования личности¹⁹⁹. И наоборот, определение себя во времени «возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю вне себя»²⁰⁰.

Если же акцентировать внимание на его учении об априорных формах чувственности и рассудка, позволяющих упорядочивать мир вещей для нас, то возникают совершенно иные выводы и последствия. Эти априорные формы вносят в мир достоверность и определенность, а значит, представляют собой главный инструмент в процессе познания, поскольку предписывают «всякому возможному опыту его закон, который вместе с тем дает верный критерий, чтобы различать здесь истину и видимость»²⁰¹. Теоретическое познание, по мнению философа, не отражает объективной действительности как таковой, его постоянно обманывает чувственность и объекты окружающего мира, что заставляет И. Канта утверждать, что «...рассудок не почерпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей»²⁰². Наше оружие в виде разума и априорных форм чувственности и рассудка, не давая нам знания о вещах-в-себе, все-таки позволяет оперировать внешними объектами.

Положения И. Канта о возможностях человеческого познания являются следующим этапом его деятельности, в некотором роде следствием его

¹⁹⁸ См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1998. С. 136.

¹⁹⁹ Там же. С. 235-236.

²⁰⁰ Там же. С. 236-237.

²⁰¹ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М., 1993. С. 193.

²⁰² Там же. С. 107.

естественнонаучных поисков, которым в большей мере посвящен докритический период его философии. Его гипотеза о возникновении Солнечной системы из пылевидной туманности просуществовала достаточно долго, уступив место в конце середины XX века другой гипотезе, что фактически подтвердило его идею о том, что мы не открываем законы природы, а лишь выдвигаем те, которые кажутся нам правдоподобными. Мы видим и творим мир таким, как нам хочется. Наши методы познания основаны на наших представлениях, не имеющих ничего общего с реальным положением вещей, и именно от нашей точки зрения и от наших методов познания зависят и наши открытия. Признание приоритета разума над природой определило и подход к изучению последней, не отличавшийся особым уважением и терпеливостью. Естествоиспытатель должен был изучить природу во что бы то ни стало и взять у нее то, что необходимо человечеству. И. Кант сравнивает образ естествоиспытателя с образом судьи, а Д.М. Федяев в своей работе «Техническое мироотношение: сущность, модификации, эволюция» указывает, что термин «естествоиспытатель» первоначально означал того, кто пытается природу имеющимися у него инструментами – орудиями пытки²⁰³.

В своей статье «От Канта к Круппу» В.Ф. Эрн предлагает свою интерпретацию философии И. Канта, в которой обнажает связь между идеями И. Канта и орудиями А. Круппа. Статья отличается непривычной буквальностью прочтения гносеологии И. Канта, в которой проявляется настрой активного преобразования природы²⁰⁴. Именно этот настрой лег в основу развития наук и сохранился на протяжении длительного времени, дав человечеству качественно новые возможности в освоении окружающего мира. В.Ф. Эрн склонен видеть в орудиях А. Круппа глубочайший смысл, утверждая, что «внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально

²⁰³ Цит. по: Федяев Д. М. Техническое мироотношение сущность, модификации, эволюция: дис. ... доктора филос. наук: 09.00.01. Екатеринбург, 1994. С. 78.

²⁰⁴ См.: Федяев Д. М. Об отношении человека к природе: от смирения маркиза де Сада к дерзновению Иммануила Канта // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2016. № 4(13). С. 41-43.

сходится с внешней транскрипцией того же самого германского духа в орудиях Круппа»²⁰⁵. Согласно позиции исследователя, И. Кант постулирует «абсолютную феноменалистичность всего внешнего опыта» и «абсолютную феноменалистичность всего опыта внутреннего» в своей «Критике чистого разума», что означает разрыв того и другого с ноуменом, или миром истинно Сущего, а это, в свою очередь, ведет к акселерации значимости силы и власти.

Доказывая свои положения, В.Ф. Эрн обращает внимание на связь телесного и духовного начал в изделиях Круппа: «Для очень внимательного и пристального глаза анализ крупповских пушек, без всяких мистических прозрений, должен был бы с несомненностью показать, какое основное, глубинное жизнечувствие, могущее легко быть выраженным в терминах философских, характеризует народ, эти орудия создавший. Заметьте: орудия Круппа суть безусловная вершина германской промышленной техники. Если рассматривать их “материю”, то ее строение окажется беспредельно тонким, замысловатым и — если можно так выразиться — сгущенно-интеллектуальным. Нужно было крайнее, беспримерное развитие физики, механики, математики и строительной техники для того, чтобы создать эти гигантские истребители»²⁰⁶. Кроме того, по словам автора статьи, душа созданных А. Круппом изделий горда и уверена в себе, отличается самонадеянностью и самозаконностью. «Разрушительность гигантских снарядов Круппа, их дикая насильственность логически вытекает из их феноменалистической сущности. Международное право, верность данному слову, святыни религии, человеческая честь — все это абсолютно “превзойденные точки зрения”. Феноменализм для своего распространения не нуждается в добром согласии или в убеждении народов, подлежащих процессу немецкой феноменализации»²⁰⁷, автор называет орудия А.

²⁰⁵ Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 309.

²⁰⁶ Там же. С. 314.

²⁰⁷ Там же. С. 315.

Крупна видом научно-технически организованного бытия-для-себя²⁰⁸.

Во всем этом В.Ф. Эрн видит и трагедию германской культуры, поскольку ее «метафизическая спесь», посеянная И. Кантом в его философских работах и распространившаяся далеко за их пределы, направлена против богов, что имело место и в древности, являясь ядром греческой трагедии. Исходя из такой интерпретации философии И. Канта можно заключить, что вседозволенность, культ силы и аналитического знания, как секуляризирующие факторы культуры, стали зародышем капиталистических настроений с последующим увеличением материализации, накопительством и потребительством.

Если и раньше человек упорядочивал мир посредством созданных им вещей, материальных орудий, техники, то эта метафизическая готовность к преобразованию мира спровоцировала рост естественнонаучного и технического знания, который дал реальную возможность расширить масштабы производства до неведомых ранее пределов.

Своей статьей «Философия, культура, технология: перспективы на будущее» Дж. П. Грант продолжает логику В.Ф. Эрна, обнаруживая неизбежность рационализирующих и технологизирующих тенденций в современном обществе в силу развития тех идей, которые и стали причиной стремительного роста наук. Современную технологию он не считает правопреемницей всей предыдущей истории, а осмысляет как качественно новую, обусловленную взаимопроникновением познания и действий²⁰⁹. Иными словами, разница состоит в том, что ранее технология сводилась к «последовательности трудовых операций, необходимых для превращения предмета труда в продукт и самый процесс, соответствующий описанной последовательности. В современных же работах технология превращается в универсальный термин, характеризующий дух

²⁰⁸ Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 315.

²⁰⁹ См.: Грант Дж. П. Философия культура, технология: перспективы на будущее // Новая технократическая волна на Западе: сб. ст. М., 1986. С. 154.

эпохи»²¹⁰. Видя причину таких трансформаций в сегодняшнем изменении идеи блага, Дж. П. Грант отмечает, что ее понимание как условной, не обязывающей нас к выполнению каких-либо правил и предписаний, привело к тому, что нынче «мы свободны желать какого угодно хода событий и выбирать средства для этого. Совокупность природы в растущей мере переходит в наше распоряжение, как если бы она была просто нашим «сырым материалом» и больше ничем»²¹¹.

Появление автоматизированного труда, конвейера становится предпосылкой перепроизводства, суть которого сводится к превышению спроса предложением. В работе «Техника в потоке истории (социальные факторы технической эволюции)» приведены основные принципы, использованные в капиталистическом обществе для расширения производства на качественно новом уровне. Первым шагом стало превращение наемных рабочих в полноценных потребителей продукции, для чего оплата их труда была повышена. Для контроля над тратой ими своих денежных средств формируются новые стандарты комфорта, означающие создание и рост новых потребностей. Далее – материальная составляющая вещи отходит на второй план, оставляя на переднем ее символическое содержание. Автор подчеркивает, что особенность последнего шага заключается в целенаправленном производстве символов капитализмом, что позволяет сначала спроектировать образ потребителя, а затем внушить ему необходимость следования этому образу. Финальной в списке особенностью, «изюминкой» нового производства является просчитанная программа жизни вещи, не позволяющая пользоваться ею слишком долго²¹².

Перепроизводство, ставшее итогом стремительного развития европейского рационализма, которое обещало принести человечеству неограниченную власть над природой, свободу и легкодоступное удовлетворение всех потребностей,

²¹⁰ Федяев Д. М. О технической форме родовой воли. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/o-tehnicheskoy-forme-rodovoy-voli#ixzz4HsVhOy00>. (дата обращения 10.09.2016 г.).

²¹¹ Грант Дж. П. Указ. соч. С. 161.

²¹² См.: Николин В. В., Федяев Д. М. Техника в потоке истории (социальные факторы технической эволюции): монография. Челябинск; Омск, 1992. С. 168-174.

привело к появлению совершенно новых неожиданных проблем: безработицы, банкротств, финансового и экологического кризиса. XX век ставит перед человечеством совершенно новые задачи, а Ж.Ф. Лиотар провозглашает начало нового типа культуры – постмодернизма²¹³, для которого характерны отказ от привычных ценностей, стремительный прогресс в области техники, распространение массовой культуры, которую нередко рассматривают как весьма поверхностную, а также потребительство. «Жестокий разрыв настоящего с прошлым – главный признак нашей эпохи, и похоже, что он-то и вносит смятение в сегодняшнюю жизнь. Мы чувствуем, что внезапно стали одинокими, что мертвые умерли всерьез, навсегда и больше не могут нам помочь. Следы духовной традиции стерлись. Все примеры, образцы, эталоны бесполезны. Все проблемы, будь то в искусстве, науке или политике, мы должны решать только в настоящем, без участия прошлого. Лишенный своих бессмертных мертвых, европеец одинок; подобно Петеру Шлемиллю, он утратил тень. Именно это случается в полдень»²¹⁴.

Лишенный своих основ, человек эпохи постмодернизма оказался в неустойчивом положении, он вынужден заново приспособливаться к быстро меняющемуся миру, что формирует новые качества его характера, обусловленные желанием быть счастливым хотя бы некоторое мгновение, возможно, непродолжительное и не ведущее к постоянному благополучию, среди которых Ортега-и-Гассет особо выделяет «беспрепятственный рост жизненных запросов и, следовательно, безудержную экспансию собственной природы и второе – врожденную неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь». Итогом, согласно мнению исследователя современной культуры, становится «знакомый душевный склад избалованного ребенка»²¹⁵.

Характерным типом человека современной эпохи становится человек массы,

²¹³ См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., 1998. С. 14.

²¹⁴ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2002. С. 38.

²¹⁵ Там же. С. 57.

о котором Ортега-и-Гассет отзывается как о «всяком и каждом, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, «как все», и не только не удручен, но доволен собственной неотличимостью»²¹⁶. Для исследователя масса – это не количественное, а качественное явление, изменяющее природу самого человека.

Другой тип человека эпохи постмодернизма предложен Э. Геллнером в работе «Условия свободы». Он предлагает идею «модульного человека», где использует аналогию с мебелью, состоящей из модулей – легко заменяемых между собой блоков. Этот человек способен легко встраиваться в любые общественные институты, и общество должно позволять ему делать это.

Так, весь комплекс исторических условий, вместе с возможностью экологической катастрофы, глобальными проблемами экономического, этического и политического характера, обусловил появление нового типа личности – своеобразного «приспособленца», не заботящегося ни о своем личном, ни об общественном будущем, не отягощенного интеллигентскими комплексами.

Этот обобщенный «персонаж» уже не ждет лучшего будущего, которое вообще может не наступить в силу всевозможных катаклизмов, и единственное, что ему остается – это жить настоящим и удовлетворять свои потребности в полной мере сейчас. Так, выражение Людовика XV «после нас хоть потоп» становится необыкновенно актуальным в современной культуре, а раз так, то вскоре одним из ключевых видов деятельности данного индивида становится потребление. В 1920-е годы возникает термин «общество потребления», введенный Э. Фроммом, который исследовал и обобщил положение современной ему Америки с ее консьюмеризмом и распространенным кредитованием, подталкивающими к получению максимума удовольствий.

Характерно, что практически одновременно с появлением нового стиля жизни появляется и его критика. Человечество, которое всегда трудилось на благо

²¹⁶ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2002. С. 19.

общества ради идеи обеспечения различных его слоев всем необходимым, теперь, в тот исторический момент, когда это становится реальностью (пусть и не для всех категорий населения Земли), начинает рассматривать существующий порядок вещей как неправомерный. Умение пригнаться в соответствующей трудовой среде, адекватное приложение способностей личности рассматривается как товаризация его качеств, определяемых как та меновая стоимость, которой можно и нужно торговать. Подобный субъект отождествляется критиками с вещью, более того, с вещью «обедненной», как он сам, очевидно, себя должен ощущать, поскольку его отношение к жизни «становится безразличным, поверхностным, чисто механическим, а отношение к другим людям рассудочно-абстрактным, без каких-либо глубоких эмоциональных привязанностей»²¹⁷.

Французский писатель и кинорежиссер XX века Ж. Перек в своей книге «Вещи» изображает молодую пару, живущую мечтами о будущем, мечтами, признанными нормальными в их среде и иронично переданными посредством перечисления окружающих их вещей. Главные герои романа – обычные люди, которые ничего сами не выбирают, а лишь бессознательно стремятся к осуществлению навязанных им обществом эталонов «приличности», нивелирующей всякую попытку проявления их самобытности. Их внимание всегда направлено в будущее, которое они видят через образы вещей. Их настоящее не оставляет у читателя ощущения счастья молодой пары, а скорее погруженности в мелкие попытки достичь того уровня материального комфорта, который предлагает им современный эстетический стиль жизни парижан. Очевидны и их попытки убедить себя в отсутствии этой зависимости от вещей, от гонки за ними: «Их интересы сосредоточатся на другом: на книге, которую они прочтут, на тексте, который напишут, на пластинке, которую прослушают, на обмене впечатлениями»²¹⁸. Нечто подобное мы видим у Гоголя в описании комнаты Манилова, желавшего казаться самому себе интеллигентным человеком,

²¹⁷ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 17.

²¹⁸ Французские повести. М., 1984. С. 229.

который увлечен идеальными, а не материальными ценностями: «В его кабинете всегда лежала какая-то книжка, заложённая закладкою на четырнадцатой странице, которую он постоянно читал уже два года»²¹⁹.

Потребление представляет собой нормальный процесс, обеспечивающий индивиду относительно комфортные условия жизни. В процессе критики общества потребления возникает конфликт представлений о потреблении и потребительстве, основанных на понятии потребности, изучением которой занимались Г. Зиммель, Э. Дюркгейм, Г.Г. Диленский, Т. Веблен, Л.И. Чинакова и другие исследователи.

В научной литературе потребность нередко связывается с нуждой, необходимостью или недостатком. Л.Н. Жилина в своей работе «Формирование личных потребностей при социализме» отличает потребность от непосредственно нужды так: «...тяготение индивида к чему-либо только тогда становится фактом потребности, когда приобретает устойчивость и обнаруживает себя достаточно регулярно»²²⁰.

Прослеживая исторические особенности отношения к потребностям человека, Г.Ф. Хоружий, например, отмечает контраст материалистических и идеалистических взглядов, подчеркивая, что для первых характерно видение в потребности той движущей силы, которая толкает человечество к развитию, созиданию и творчеству, в то время как для вторых наиболее приемлемо осознание этой силы как обусловленной разумом или душой человека²²¹.

В вопросе потребности заключена социально-биологическая составляющая человеческой личности. Если биологически любой человек нацелен на реализацию своих потребностей, то желание иметь больше – стремление в большей мере социальное, стимулируемое и управляемое именно общественными интересами. Социологи и экономисты говорят не только о неравномерном

²¹⁹ Гоголь Н. В. Мертвые души: Поэма. М., 1980. С. 22.

²²⁰ Жилина Л. Н. Формирование личных потребностей при социализме. М., 1978. С. 6.

²²¹ См.: Хоружий Г. Ф. Человек: потребности, потребление, потребительство. Киев, 1985. С. 6-7.

удовлетворении, но и о неравномерном формировании и развитии потребностей, что не выгодно отдельным слоям общества. Аргумент «...социальный субъект не может действовать вопреки своим экономическим интересам»²²² звучит вполне актуально, однако, в рамках нашей работы, мы не можем не отметить, что попыток агитации, прямой и косвенной политики, яростных религиозных и иных призывов действовать вопреки этому разумному аргументу история знает немало.

Беднота и скудное удовлетворение самых базовых потребностей среднестатистической человеческой массы традиционных обществ сменились сегодня мифом «о возможности достижения каждым личного успеха в жизни»²²³. Нормы потребления значительно расширились в современном мире. Для тех стран, где общество потребления состоялось, процесс перехода вещей из разряда предметов роскоши в разряд необходимых происходит столь стремительно, что сложно обнаружить его рамки: практически любая новинка сразу преподносится как предмет первой необходимости.

Нужно отметить, что роли нового и старого в процессе перехода от традиционной к потребительской культуре претерпели значительные изменения. Традиционное общество, как правило, наделяло старое особой значимостью, обогащенной ценностью со-пережитого. Старый человек считался мудрым и опытным. Давно добытое знание воспринималось как непререкаемый источник и эликсир мысли. Старая вещь осмыслялась как знакомая и проверенная, в то время как новая вещь могла нести опасность для человека. Этнографический материал нередко демонстрирует представления о том, что новая вещь (например, колыбель, дом) может убить человека. М. Евневич в своей статье «Отношение к вещам. Отношения с вещами» исследует некоторые способы борьбы с новым, характерные для русской традиционной культуры. В новый дом «прежде всего пускают кошку. У кошки девять жизней, ей все равно. Традиция запускать кота в дом перед новосельем сохранилась и до наших дней. Следующий обряд,

²²² Чинакова Л. И. Онтология потребностей: монография. Омск, 2008. С. 16.

²²³ Хоружий Г. Ф. Человек: потребности, потребление, потребительство. С. 59.

призванный победить «новость» вещи и доживший до наших дней – это процедура обмывания. После обмывания вещь становится своей, приобретает свойства человеческого артефакта и более не опасна. Грязь в русской традиции вообще штука полезная, ибо человеческая. Например, новорожденного заворачивают в старую тряпку, в то время как покойника одевают в чистые и новые одежды. Грязная вещь – она из нашей культуры, она «своя». Еще один способ победить «новую» и чуждую вещь – орнаментация: прялка без рисунка не будет прясть, а бумеранг австралийских аборигенов не полетит, если на нем нет орнамента»²²⁴.

В целом, можно сказать, что в допотребительском обществе отношение к старому было наполнено особой любовью и пиететом. «В прежние времена человек относился ко всему, чем он владел, бережно и заботливо, и пользовался своей собственностью до тех пор, пока она могла ему служить»²²⁵. Сказанное относится к широкой человеческой массе, присутствуют эти идеи в рассуждениях отдельных мудрецов. Однако, ради справедливости, нужно отметить, что старое, как вышедшие из оборота вещи, то есть приобретенные в некотором смысле статус старинных, далеко не всегда отражало подобные представления. О. Шпенглер обнаруживает в своей работе «Закат Европы» диаметрально противоположные взгляды на старое, старинное у разных представителей предшествующих эпох. Так, например, античные люди, считает он, никогда не благоговели перед старинным: «Ветошь никогда не сохранялась ради одного того, что была ветхой. Когда персы разрушили Афины, с Акрополя сбрасывали колонны, статуи, рельефы, все равно, разбитые или нет, чтобы начать все сызнова, и эта свалка мусора стала нашим богатейшим прииском искусства VI века»²²⁶. Однако египтяне, в силу особенностей своей культуры, проявляли серьезный интерес к

²²⁴ Евневич М. Отношение к вещам. Отношения с вещами. URL: <http://www.fontanka.ru/2010/07/26/113/>. (дата обращения 15.10.2016 г.).

²²⁵ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 98.

²²⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2-х т. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1998. С. 430.

истории и сохранению различных фактов, и сегодня «для нас, как и для египтян, древность облагораживает все вещи. Для античных людей она их обесценивает»²²⁷.

Для современной культуры потребления в целом характерна обратная тенденция – видеть положительные тенденции в новом и сторониться устаревшего. Согласно мифу о прогрессе, «человечество, отдельная страна идут от этапа к этапу вверх по ступеням прогресса. Старое, отжившее отмирает, вытесняется новым, более прогрессивным. Отсюда вера в то, что новое всегда лучше старого, отсюда пренебрежительное отношение к старому на всех уровнях во всех формах»²²⁸. «Текучесть вещей в нашей жизни безудержно возрастает. Мы сталкиваемся со все увеличивающимся потоком предметов одноразового использования, неустойчивой архитектурой, мобильными и модульными изделиями, предоставляемыми внаем товарами и предметами потребления, изготовленными на короткий срок. Все эти факторы оказывают одинаковое воздействие, утверждая неотвратимую эфемерность взаимоотношений человека и вещи»²²⁹. Сроки годности вещей сознательно сокращаются производителями, а их заменители могут ничем существенно не отличаться от своих предшественников. В. Глазычев называет это «подменой нового новинкой»²³⁰. Еще одной особенностью сегодняшних новинок является то, что фактически не качество вещи, а ее «продаваемость» является важнейшим из ее качеств.

Таким образом, очевидным становится экономически обусловленное стимулирование общества к частой смене вещей. Э. Фромм так описывает схему «порочного круга потребительского приобретения»: приобретение – временное обладание и пользование – выбрасывание (или выгодный обмен на лучшую модель) – новое приобретение²³¹, объявляя, что лозунгом сегодняшнего дня могли

²²⁷ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2002. С. 431.

²²⁸ Ильин В. И. Поведение потребителей. СПб., 2000. С. 18.

²²⁹ Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2003. С. 85.

²³⁰ Глазычев В. Л. О дизайне: очерки по теории и практике дизайна на Западе. М., 1970. С. 82.

²³¹ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 98.

бы стать слова: «Все новое прекрасно!»²³². В связи с этим Д. Гэлбрейт констатирует факт наличия продажной ценности самой по себе новизны²³³ безотносительно вещи.

Погоня за новым в обществе потребления неизменно поддерживается и стимулируется, превращая акт нормального потребления в потребительство. Характерологический оттенок отношения к собственности, который характеризует потребительство, выражается «в неумеренном, вульгарном, эгоистическом, паразитическом потреблении, средством которого выступают как вещи, так и другие люди, даже целые социальные группы и народы»²³⁴. Э. Фромм справедливо замечает, что «...само человеческое существование в целях выживания требует, чтобы мы имели и сохраняли определенные вещи, заботились о них и пользовались ими. Это относится к нашему телу, пище, жилищу, одежде, а также к орудиям производства, необходимым для удовлетворения наших потребностей»²³⁵. Суть потребительства в таком случае можно свести к тому, что «экзистенциальное обладание не вступает в конфликт с бытием; характерологическое же обладание необходимо вступает в такой конфликт»²³⁶.

Рассматривая российское общество, Л.И. Чинакова также обращает внимание на то, что «слишком широкое толкование потребительства, объявление таковым стремления людей к обладанию в экзистенциальном смысле, или, проще говоря, едва ли не любых попыток (и даже желаний) улучшить свое материальное положение, теоретически неверно, а практически, в условиях современной России, может способствовать окончательному добиванию системы материального стимулирования труда и потребительского спроса»²³⁷. Как и многие другие, она подчеркивает неправомерность рассуждения о тотальном характере культуры

²³² Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 1986. С. 98.

²³³ См.: Гэлбрейт Д. К. *Экономические теории и цели общества*. М., 1979. С. 197.

²³⁴ Чинакова Л. И. *Онтология потребностей: монография*. Омск, 2008. С. 75.

²³⁵ Фромм Э. *Иметь или быть?* С. 112.

²³⁶ Там же.

²³⁷ Чинакова Л. И. *Онтология потребностей: монография*. С. 75.

потребления, поскольку, несмотря на навязываемый стиль жизни, многим слоям общества России и других стран по-прежнему не доступна возможность свободно манипулировать предлагаемыми возможностями в силу материальных причин: большая часть народа ориентируется не на потребительство, а на выживание. В качестве аргумента она приводит тот факт, что «лозунги демонстрантов по этому вопросу ориентированы на весьма скромные требования: возвращение долгов по зарплате, включение отопления, газа, электричества, сохранение льгот ветеранам и инвалидам и т.д.»²³⁸. В своем исследовании потребностей Л.И. Чинакова ставит весьма интересный вопрос: «...можно ли, вынужденно испытывая длительное недопотребление, быть носителем потребительской психологии?»²³⁹ и отвечает утвердительно, поскольку «...потребительство богатых – это реальный образ жизни, это потребление наличных материальных благ, а не только грезы с них», а «потребительство бедных существует только в виде духовного явления, морально-психологической установки»²⁴⁰.

Феномен потребительства имеет место как состоявшийся факт уже во многих странах. Поисквик google.ru при запросе «вещизм» выдает 85100 результатов, при запросе «шопоголизм» – 145000, при запросе «потребительство» – 9310000. Другая поисковая система yandex.ru на первый запрос – 91000, на второй – 115000, на третий 369000 результатов соответственно. Кроме того, динамика этих цифр свидетельствует о неравномерном, но постоянном росте. Эти понятия, не являясь полными аналогами друг друга, тем ни менее, в современном мире они очень близки между собой, обозначая неестественное, чрезмерное стремление к пользованию или обладанию чем-либо. «Психологами замечено, что процесс покупки бесполезных вещей становится способом терапии, путем выхода из стрессового состояния»²⁴¹. Такого рода «вещетерапия» имеет свою

²³⁸ Чинакова Л. И. Онтология потребностей: монография. Омск, 2008. С. 67.

²³⁹ Там же. С. 77.

²⁴⁰ Там же. С. 78-79.

²⁴¹ Рахманкулова Д. Р. Вещь как мера культуры человека: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. Нижний Новгород, 2005. С. 136.

противоположность, в которой желание приобретать все больше и больше становится болезненным, а удовольствие от обладания постепенно замещается удовольствием от самого факта покупки совершенно не нужных вещей. В. И. Ильин, исследуя эту зависимость, обращается к данным, собранным ученым Ричардом Элиотом из Оксфордского университета, который более пяти лет изучал феномен, названный им «шопинг-наркоманией». «По его оценке, только в Великобритании с ее населением в полсотни миллионов человек один миллион шопинг-наркоманов. По его мнению, шопинг-наркоманы – это по-настоящему больные люди, которые не счастливы в жизни и полны страхов. Для них хождение по магазинам – это уход от угнетающих проблем (то есть тот же механизм, что и у потребителей наркотических веществ). Две трети шопинг-наркоманов Великобритании – женщины. Среди них встречаются люди любого уровня достатка»²⁴². Общим свойством таких «наркоманов» является то, что они продолжают покупать даже тогда, когда у них кончились деньги.

Одной из причин этого явления становится «психологизация» удовлетворения потребностей²⁴³: нынче «производитель стремится оформить товар так, чтобы он был психологически привлекателен. Производитель снабжает основной продукт «довесками для психики», и покупатель с радостью платит за это»²⁴⁴. В свою очередь «...потребители начинают столь же сознательно и страстно собирать ощущения, как некогда собирали материальные предметы. ...ощущениями торгуют, как дополнением к традиционным услугам. Ощущения, так сказать, служат глазурью на пирожном»²⁴⁵.

Неудивительно в этом случае, что критика этого нового типа вещизма – потребительства появляется практически одновременно с возникновением самого явления.

«Потреблению присущи противоречивые свойства: с одной стороны, оно

²⁴² Ильин В. И. Поведение потребителей. СПб., 2000. С. 146.

²⁴³ Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2003. С. 245.

²⁴⁴ Там же. С. 246.

²⁴⁵ Там же. С. 251.

ослабляет ощущение тревоги и беспокойства, поскольку то, чем человек обладает, не может быть у него отобрано; но с другой стороны, оно вынуждает его потреблять все больше и больше, т.к. всякое потребление вскоре перестает приносить удовлетворение. Современные потребители могут определять себя с помощью следующей формулы: я есть то, чем я обладаю и что я потребляю»²⁴⁶.

Ничем не ограниченный рост производства, а вместе с ним и потребления, ставит вопрос о последствиях этого предприятия, приведших уже сейчас к неожиданным результатам. Здесь возникает потребность в некоем регулировании этого процесса. Д.М. Федяев сравнивает это с необходимостью существования обратной связи в работе различных систем. В качестве примера он приводит регулятор Уатта, стабилизирующим принципом в котором является уменьшение подачи пара в случае превышения скорости вращения. Но «если в силу каких-то неисправностей отрицательная обратная связь превращается в положительную, ни к чему хорошему это не ведет: поезд сходит с рельсов, электронная схема «самовозбуждается», электрическая машина «идет вразнос» прямо к «круговому огню», после чего ее остается только выбросить. Правда, система «общество - природа» оказалась значительно прочнее электрической машины. Допустим, что субъект потребления в чем-то нуждается. Ему это предлагают и еще нечто сверх того. Он потребляет и первое, и второе, а тем временем ему внушают, что он не должен обходиться без чего-то третьего. Он с готовностью потребляет и третье, но уже снова хочет новенького»²⁴⁷.

В поисках выхода из производственно-потребительской ловушки исследователями этого феномена предлагаются самые разные варианты действий. Надтехническим сообществом выдвигаются идеи о контроле всех сфер промышленности с целью борьбы за ее экологическую чистоту. Главной проблемой это сообщество считает загрязнение окружающей среды, ведущее к

²⁴⁶ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 56.

²⁴⁷ Федяев Д.М. О технической форме родовой воли. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/o-tehnicheskoy-forme-rodovoy-voli#ixzz4HsVhOy00>. (дата обращения 10.09.2016 г.).

глобальным катастрофам, но сам вопрос о сокращении производственной деятельности человека не ставится. Возвращение к предыдущим формам производства выглядит пугающе, а уверенность в необходимости дальнейшего прогресса порождает, соответственно, уверенность в необходимости расширения производства.

Не только сам процесс производства, но и проблема мусора становится одной из интереснейших для осмысления. В работе Э. Тоффлера «Шок будущего» вопросу использования вещи посвящена целая глава – «Вещи: принцип одноразовости», в которой он описывает новый тип отношения с вещами, не подразумевающий привыкания к ней. Стандарты использования вещей меняются в сторону одноразовости или краткосрочности с последующей заменой более новой моделью, что порождает «культуру выбрасывателей». Ф.В. Фуртай, исследуя этот вопрос, отмечает, что «...в ценностной шкале культур, ориентированных на ручные технологии, статус мусора не маркирован негативным, «низким». Точкой отсчета ценностной маркировки того, что вышло из практической сферы бытия (отходов, мусора) в европейской истории культуры, по-видимому, следует считать Средние века...»²⁴⁸. Ранее мусор не воспринимался как нечто отрицательное, в XX же веке объемы выбрасываемых вещей резко возрастают, что приводит к необходимости его осмысления. Называя мусор «акциденцией массовой культуры»²⁴⁹, автор определяет его как «вещь, утратившую свое место, пространственную встроенность, выпавшую из космоса (и быта, и бытия), ставшую безразличной»²⁵⁰ и выделяет темпоральный и технологический мусор, подразумевающие, соответственно, либо органические отходы, либо «разницу между сырьем и готовым продуктом»²⁵¹. Невозможность легкой утилизации отходов, как в случае темпорального типа, увеличение

²⁴⁸ Фуртай Ф. В. Мусор – от руин до свалки: аксиологические перспективы современной культуры // Международный журнал исследований культуры. 2011. №1(2). С. 49.

²⁴⁹ Там же. С. 51.

²⁵⁰ Там же. С. 48.

²⁵¹ Там же. С. 48-49.

масштабности производства за счет механизации в разы повысило и производство мусора, породив возможность экологической катастрофы, и поставив вопрос о переработке мусора и повторном использовании вещей.

Поскольку жизнь человека сопровождается производством мусора, то Ф.В. Фуртай называет его «явлением антропоцентрическим»²⁵². Ж. Бодрийяр резюмирует: «Известно, насколько изобилие богатых обществ связано с расточительством, раз можно говорить о цивилизации «мусорной корзины» и даже предполагать создание «социологии мусорной корзины»: «Скажи мне, что ты выбрасываешь, и я скажу, кто ты!» Но статистика грязи и отбросов не интересна сама по себе: она только лишний знак объема предложенных благ и их обилия»²⁵³.

В сфере широких общественных масс также назревают различные формы протеста против потребительства. Очень популярны становятся идеи рационализации домашнего пространства: минимализации вещей, возможности их трансформации в целях повышения функциональности. Другим вариантом является выход в творчество, позволяющий сместить личные интересы, а не внешние отношения с вещами.

Сегодня существует множество школ и течений, имеющих антивещистский характер. Общество потребления, бесконечно навязывающее личности обилие вещей, вызывает обратную реакцию, заставляя бороться с вещами. По всему миру люди ищут способы ограничения влияния вещей на свою жизнь, об этом пишут книги, проводят семинары, а также организуют всевозможные интернет-сервисы, позволяющие не покупать новое, а производить обмен ненужного на нужное. Самые популярные антивещистские общественные движения современности следующие: дауншифтинг, фриганизм, антипотребительство, примитивизм, энафизм.

²⁵² Фуртай Ф. В. Мусор – от руин до свалки: аксиологические перспективы современной культуры // Международный журнал исследований культуры. 2011. №1(2). С. 49.

²⁵³ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. С. 66-67.

Идейными начинателями этих движений можно считать субкультуру хиппи, зародившуюся в Америке 60-70х годов. Мысль о том, что потребительство не дает истинного счастья, а разобщает людей, провоцируя эгоцентризм, гордыню и равнодушие к другим, не давало покоя молодому поколению. Их главным постулатом становится мысль о необходимости возвращения к свободе, чистоте, естественности. Они призывают к жизни среди единомышленников в коммунах вдали от цивилизации, чтобы творить и любить. Представители культуры хиппи ждали от жизни щедрости в ответ: путешествовали автостопом, промышляли попрошайничеством.

Дауншифтинг предполагает отказ от обилия благ, предоставляемых современным обществом, от его темпа и непрерывно растущих задач в профессиональном смысле и, тем более, отказ от погони за вещами. Происходит это название, как принято считать, из английского языка и означает «переключение на более низкую передачу». Дауншифтеры нередко возвращаются назад к природе, уезжают из больших городов в деревни, уходят жить в дикие леса, подальше от цивилизации. Смысл этого действия в освобождении от лишнего, в ощущении вкуса простой жизни, настоящих удовольствий, независимости от давления, оказываемого обществом потребления с его искусственно создаваемыми потребностями и непременным требованием успеха.

Наиболее близким к этому направлению, его своеобразным предтечей, является философия опрощения, в которой происходит тот же отказ от цивилизации в пользу максимально простой жизни и самосовершенствования, приветствуется занятие сельским хозяйством, созерцание природы и самосозерцание.

Генри Дэвид Торо, автор книги «Уолден, или Жизнь в лесу»²⁵⁴, описывает возможность жизни в уединении, на лоне природы, гармония с которой несет истинное счастье.

²⁵⁴ См.: Торо Г. Д. Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1980.

Антипотребительство – это движение, в котором утверждается, что бесконечное потребление ради потребления скрывает от человека смысл и счастье его жизни. Искусственно созданная зависимость от покупок, называвшаяся ониоманией и шопоголизмом, также является здесь основанием для критики. Бернар Стиглер – французский критик потребительства, автор работы «Техника и время»²⁵⁵, говорил о гипертрофировании потребления, превращающегося в центральную задачу современного человека, что ведет к ослаблению его жизненных сил.

Фриганизм – течение, направленное против бесконечного потребления и выбрасывания. Приверженцы этого направления выступают против системы современной экономики, психологизирующей процесс приобретения вещей. Не обязательно будучи людьми бедными, они могут находить необходимое им из вторых рук или даже на свалках и помойках, куда сегодня нередко попадают абсолютно новые хорошие вещи.

Энафизм (от англ. enough – достаточно) – современное общественное направление, также направленное против потребительской гонки, скрывающей от человека самого себя. Его центральная идея заключается в том, что обладание вещами и приобретение все нового и нового не должны стоять в центре человеческого существования, а следовательно, объемы покупок должны быть снижены. Это даст возможность сосредоточиться на действительно важном, почувствовать движение жизни, стать счастливым.

Нужно отметить, что попытки создания антивещистских движений в современной культуре иногда заканчиваются полным крахом. Недовольство постоянным навязыванием товаров приводит потребителя к созданию новых способов ограничения этого воздействия на личность и уменьшению необходимого количества вещей. На примере создания «капсульного

²⁵⁵ См.: Stiegler B. *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford, 1998.

гардероба»²⁵⁶ можно обнаружить, как легализация антивещистских идей заканчивается настоящим вещизмом: от идеи ограничения количества вещей в гардеробе это движение проходит путь к четко фиксированному набору предметов одежды, с оговоренным брендам и срокам эксплуатации. Все перечисленные особенности строго отвечают идеологии потребительства, а сам индивид лишается необходимости самокритики, образуя еще один элемент в ряду потребителей, проявляющих латентный вещизм, замаскированный под антивещизм. То же происходит и в выборе стилей. Так, минимализм, вроде бы ограничивающий количество вещей в интерьере, на самом деле иллюстрирует тот же вещизм потребительского типа, имея в своем распоряжении четко обозначенные предметы, бренды, бюджет и прочие особенности для своей реализации. Именно эта иллюзия антивещизма становится частью современной моды.

Еще на заре становления культуры потребительского типа и советские, и зарубежные исследователи прослеживали одни и те же тенденции, считая их опасными для морального облика человека и устойчивости самой культуры. Сегодня уже невозможно игнорировать и такие явления сегодняшней культуры, как шопоголизм, потребительство, консьюмеризм и выбрасывание, указывающие на ее вещистскую природу. Ж. Бодрийяр восклицает: «Мы переживаем время вещей: я хочу сказать, что мы живем в их ритме и в соответствии с их непрерывной последовательностью. Сегодня мы видим, как они рождаются, совершенствуются и умирают, тогда как во всех предшествующих цивилизациях именно вещи, инструменты или долговечные монументы жили дольше, чем поколения людей»²⁵⁷. С одной стороны, вещи быстрее достигают морального устаревания, чем физического, что рождает невозможность привязаться к вещи, а с другой – продукты потребления нередко намеренно создаются настолько

²⁵⁶ Сорочко А. Капсульный гардероб: долой бессистемность. URL: <http://stylish.ru/2012/08/29/kapsulnyj-gardereb-doloj-bessistemnost/>. (дата обращения 12.09.2016 г.).

²⁵⁷ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. С. 5.

недолговечными, что и физическое старение происходит в значительно более короткие сроки, чем у его аналогов. «Часто вещь выгодней заменить, чем починить. Поэтому экономически разумнее производить дешевые, не поддающиеся ремонту одноразовые изделия...»²⁵⁸.

Примеры мусора, как ненужного хлама, скопленного за долгое время, существовали и в допотребительском мире. Перечисляя вещи, описываемые Н.В. Гоголем, исследователь А. Чудаков поясняет: «Предметы, заполняющие комнаты Плюшкина, вообще представляют собою мусор и то, что обычно выбрасывается (многое уже и было кем-то выкинуто, но подобрано хозяином комнат): «Отломленная ручка кресел..., кусочек сургучика, кусочек где-то поднятой тряпки, два пера, запачканные чернилами, высохшие, как в чашотке, зубочистка, совершенно пожелтевшая, которую хозяин, может быть, ковырял в зубах своих еще до нашествия на Москву французов...»²⁵⁹. Однако в допотребительском обществе в роли такого хлама выступали вещи «с историей», то есть старые вещи. В современном же обществе ненужными часто становятся именно новые вещи, вне зависимости от того, выбрасываются они или сохраняются.

Категория нового в современной культуре приходит на смену категории старого, господствовавшей в культуре традиционной. И новым является именно перманентно новое, «минимально новое» — это «другое» в момент его появления»²⁶⁰, а период взаимодействия с вещами становится максимально коротким и означает все чаще только фазой ознакомления. Отсюда рост пафоса одноразовых вещей, хотя и их качество, и цена их нередко не соразмерны единоразовому обращению к ним. Фаза расставания с вещами также претерпевает аналогичные изменения: «...если период вживания в новую обстановку сжимается во времени, то сокращается и период отвыкания от старых условий»²⁶¹.

Возникает парадоксальная ситуация, где вещизм прячется под маской

²⁵⁸ Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2003. С. 68.

²⁵⁹ Чудаков А. Слово-вещь-мир. От Пушкина до Толстого. М., 1992. С. 29.

²⁶⁰ Лишаев С. А. Старое и ветхое: Опыт философского истолкования. СПб., 2010. С. 162.

²⁶¹ Тоффлер Э. Шок будущего. С. 122.

непривязанности к вещам. Все это порождает в современном мире ситуацию, которую хочется назвать антивещистской, ведь формально его требования соблюдены: привыкания к вещи нет, а желание обладания отходит на второй план. Человеку уже не обязательно владеть вещью, он ею лишь пользуется, не стремясь оставить ее у себя на долгое время, а меняет сразу, как только появляется вещь новее прежней. Эта ситуация напоминает причудливо видоизмененную идею Будды о непостоянстве вещей в мире и необходимости непривязанности к ним. Напоминает она и философию Платона, для которого ценность вещи отходит на второй план по сравнению с ценностью идеи: у современного потребителя нет привязанности к отдельной конкретной вещи, но он стремится к принципиальному обновлению вещей, к вещи как идее или к вещи как субстанции Б. Спинозы.

Возникает иллюзия, что вещизм традиционной культуры, с ее накопительством и мещанством, а как следствие и жадностью, скупостью, алчностью, заменяется в нашем мире антивещизмом свободного потребительства.

Для прояснения подобного положения возникает необходимость рассмотрения механизма функционирования вещизма. И центральной позицией здесь может стать утверждение абстрактности его характера, поскольку антивещизм представляет собой явление культурного, социального порядка, в котором нет однозначного указания на ту или иную конкретную вещь. Следовательно, его суть состоит в отношениях вещи и человека, характеризующихся зависимостью второго от первого. Объектом этой привязанности может служить как старая вещь, так и новая, любая. Механизм вещизма функционирует так же, как и раньше, и единственным отличием современного становится то, что объектом его теперь является сам процесс обновления и новая вещь, а не привычная, знакомая, «старая». Иллюзия антивещизма объясняется сменой накопительской парадигмы на потребительскую с ее кажущейся свободой от вещей.

Таким образом, вещизм и его антипод, аксиологический тип антивещизма, сегодня актуальны в той же мере, в которой они были ранее представлены и в

других типах культур. Эти два феномена невозможны друг без друга, по крайней мере, на данном историческом этапе. Антивещизм вырастает на базе вещизма, в большинстве случаев как его диалектическое отрицание.

Сегодня взаимоотношения человека с вещью характеризуются все возрастающим интересом к потреблению символов и знаков, своеобразной виртуализацией вещи, что отмечают многие исследователи современной культуры. Та заинтересованность в вещи, которая была известна на протяжении многих веков человеческой истории, теперь модифицируется в интерес к символу вещи. Если вещь прошлого демонстрировала статус, сословную принадлежность или что-либо еще в этом роде, то сегодня эта функция не закреплена в вещи: смысл может быть любым, в том числе и негативным, возможно и отсутствие смысла. Вещь превращается в текст, который, по законам постмодернизма, не обязан воспитывать, обращаться к идеалам, содержать какую-то внятную идею вообще. Суть знака и символа, передаваемого вещью, может быть понятна только автору замысла, или некоей связанной с ним группе: вещь как текст представляет интерес в свете процесса игры, включающей фрагменты текстов других культур или субкультур. Также В.И. Ильин отмечает возможность, позволяющую с помощью таких вещественных текстов выдавать желаемое за действительное: «На Западе давно, а у нас недавно стали публиковаться статьи и книги о том, как писать одеждой тексты, способствующие жизненному успеху: как выйти замуж, как завести любовника, как сделать карьеру, получить работу. При этом в большинстве случаев речь идет о приемах введения в заблуждение: например, как при отсутствии скромности и деловитости с помощью одежды изобразить эти качества»²⁶².

Тенденция перехода от вещи к ее образу, идее отсылает к Платону. А возможность манипулирования вещами, например, совершения виртуальных покупок, где не происходит никакого физического контакта с товаром, еще

²⁶² Ильин В. И. Поведение потребителей. СПб., 2000. С. 186.

больше подтверждает этот факт. Имея в своем прежнем опыте отчужденный пример восприятия, взаимодействия с тем или иным объектом, индивид накладывает его на тот образ, который предлагается ему в момент он-лайн покупки, ориентируясь при этом на свои ощущения и рекламную информацию о продукте.

Символическая насыщенность вещи представляет собой одну из характеристик современной эпохи. Культура потребления сама формирует своего потребителя, апеллируя к его эмоциям и переживаниям, предлагая писать вещами тот текст, который ему угодно. В этом смысле антивещизм онтологического типа действительно имеет место сегодня.

Выводы:

Удачной иллюстрацией современной ситуации, сложившейся в сфере производства и потребления может служить одна из многочисленных интерпретаций гносеологии И.Канта. Согласно И. Канту человек своими духовными орудиями – априори – вносит в мир порядок и предписывает природе законы. В.Ф. Эрн считает И. Канта предтечей германского милитаризма: орудия Круппа – материальные априори, – несут человечеству германский порядок. Трактовка И. Канта В.Ф.Эрном во многом соответствует духу современной эпохи, для которой характерно упоение технологической мощью: никаких преград и ограничений для нас уже не существует, мы вольны ставить любые цели и добиваться их, природа для нас – всего лишь сырой материал, мы предпишем ей то, что пожелаем, в частности создадим любые вещи в любом количестве.

Система «производство – потребление» в настоящее время функционирует как система с положительной обратной связью. Для всех других известных типов систем положительная обратная связь катастрофична.

Парадоксальность современных взаимоотношений вещизма и антивещизма состоит в том, что идеи, выработанные в русле антивещизма, причудливо реализуются в вещицтской практике.

А) Для Будды одним из оснований непривязанности к вещам, являлась их временность. Сегодня поколения предметов потребления стремительно сменяют

друг друга, так, что потребитель не привязывается к каждой вещи.

Б) Согласно Платону, ценность вещи низка сравнительно с величиной и ценностью идеи, а согласно Б. Спинозе – субстанции. Легко расставаясь с каждой отдельной вещью, потребитель немедленно стремится заполучить следующую, как если бы он был привязан не к конкретной вещи, а к вещи как таковой, имеющей для него статус идеи или субстанции.

Идеология прогресса реализуется в безусловном предпочтении новых вещей старым.

Экологическое движение приносит некоторые позитивные результаты (экономия воды и электроэнергии, внедрение новых «природосберегающих» технологий и др.), но необходимость роста производства вещей не ставится под сомнение.

Современный антивещизм в его теоретической форме сводится к критике вещизма и его описаниям, а в практической форме – к практике опрощения, представленной дауншифтингом, фриганизмом, антипотребительством и энафизмом.

Заключение

Вещь есть отдельный фрагмент материальной реальности, обладающий определенными свойствами, привлекательными для субъекта. Модальность привлекательности вещи оказывается существенной как для выделения предмета из природной среды и превращения его в вещь, так и для процесса познания и формирования, собственно, вещизма. Ценностный аспект вещи наиболее существен при ее осмыслении в рамках философии культуры.

Вещь представляет собой фрагмент культуры: в ней появляется, существует и осмысливается. Культура характеризуется вещами, которые она порождает. Она фиксирует идеалы, которые присутствовали при создании и эксплуатации вещи. Эволюция культуры ведет к обогащению набора функций вещи. Для традиционной культуры характерны следующие функции вещи: утилитарная, эстетическая, ритуальная, социально-историческая и культуротворческая. В современной культуре наряду с традиционными все большее значение приобретают знаково-символическая и текстопорождающая функции. Ослабление утилитарности и одновременно тенденция к превращению вещи в символ в современном мире являются примером антивещизма.

Процесс выделения человека из природной среды современен созданию и постижению вещи: воздействуя на предметы материальной действительности, создавая артефакты, человек познает мир в целом и себя самого. Становление самосознания субъекта всегда тесно связано с познанием окружающего мира через действие, наименование и исчисление.

Обвинения, адресованные вещи, формируются лишь в поле ее взаимодействия с субъектом, где фиксируется ориентация на материальные ценности и ненормальная привязанность к вещи, что мы называем вещизмом.

Антивещизм – многогранное явление, требующее систематизации данных и, как следствие, создания типологии, в основе которой лежат важнейшие философские категории: ценность, бытие и познание. Эти три типа антивещизма в

большинстве случаев согласуются друг с другом.

Аксиологический тип антивещизма, являющийся наиболее масштабным, апеллирует к общечеловеческим ценностям, которые утрачены личностью, ориентированной на вещизм. Негативная оценка чрезмерной привязанности к вещам, или вещизм, – есть уже антивещизм, поскольку название этого феномена означает его осмысление и критику, а вещь воспринимается как не соответствующая своей функции: задуманная быть средством, она претендует на то, чтобы превратиться в цель. Аксиологическое бытие антивещизма основано на ценностях счастья, здоровья, труда, мудрости, свободы, творчества, человеческих отношений, веры, культуры, природы и интересов государственного целого.

Онтологический тип антивещизма подразумевает теоретическое осмысление места вещи в структуре мироздания, где она может признаваться не обладающей достаточной степенью присутствия бытия, менее совершенной по сравнению с какими-либо идеальными конструкциями, либо не существующей вовсе.

Гносеологический тип антивещизма представляет ограниченную возможность познаваемости вещи, либо ее полную непознаваемость, а также ненужность этого процесса.

Вопрос о сущности вещи, провоцирующей появление вещизма и антивещизма, решается в рамках той же типологии. Если для онтологического типа антивещизма существенным будет противопоставление телесного начала вещи идеальному, а для гносеологического важны особенности субъекта, исследующего вещь, то для аксиологического типа – историческая тенденция, меняющая особую вещь, подчеркивающую статус своего владельца, на символизацию и игру, где только ее правила определяют значимость того или иного предмета.

Объяснением постоянного присутствия антивещизма в самых разных культурах может служить цикличность в развитии общества, имеющая архетипический характер, где фазы процветания и спокойствия сменяются фазами кризисов и нежеланием подчиняться системе.

Антивещизм – это действительный культурный феномен, по сути несущий обращение к человеку, но формально апеллирующий к вещи. В любом из его типов антивещизм – это механизм самокритики и самопознания человечества (а не познания объектов). Это функция культуры в отношении человека, поэтому антивещизм и действует лишь внутри нее.

Наличие антивещистской концепции в области философии не подразумевает непременно идеалистического выбора. Изучение идеалов древнегреческих философов позволяет говорить о них как о представителях антивещистской традиции аксиологического порядка, что демонстрировалось ими в самом образе жизни.

Девальвации вещи у Платона является исходной точкой онтологического типа антивещизма, который приобретает исключительную устойчивость в последующей философии: приоритет идеального начала над материальным объясняет двойственную природу вещи, познание которой, хоть и возможно, но отягощено чувственными ощущениями, искажающими ее сущность. У Б. Спинозы вещи представляют собой лишь проявления единой субстанции, и об их природе можно иметь лишь весьма неадекватное представление, что и является причиной либо чрезмерной привязанности к вещам, либо резкого отказа от них.

Снижение статуса вещи переходит в их полное отрицание у Дж. Беркли, объявляющего их предрассудком, что объясняется крайним субъективизмом философа, основанном на его концепции ощущений. Из этого формируется гносеологический и онтологический типы антивещизма в его философии.

Попыткой компромисса между представлениями о полном отрицании вещей и их существовании в виде слабых копий идей становится сомнение Д. Юма, заключающееся в несовершенстве человеческого восприятия, опирающегося на впечатления и идеи. Именно в идеях, а не самих вещах, он видит причину вещизма. Так, аксиологическая концепция антивещизма объясняется его онтологическим содержанием.

Сущность связи между различными типами антивещизма состоит в следующем: онтологический и гносеологический уровни представляют собой

результат осмысления богатой культурной традиции борьбы с вещью, представленной изначально аксиологическим типом. Все три типа существуют в едином культурном поле.

Человеку свойственна рефлексия относительно самого себя и той среды, которая окружает его и создается им. Это происходит в его сознании посредством использования категорий прошлого и будущего, в которых окружающая обстановка представляется как вещная среда. Осознание того, что эта среда способна оказывать влияние на отдельного человека и общество в целом, ведет к осуществлению попыток оказания такого влияния. Реализуется это как проективно, в литературе, так и в реальной жизни.

Представления об идеальном обществе подразумевают наличие в нем изобилия, которое не вызывает вещизма, поскольку есть более высокие ценности, чем личное богатство, а также потому что личного богатства в таком обществе не предусмотрено. Анализ литературных произведений и проекта социализма показывает, что антивещизм используется в качестве средства воздействия на общество. Но те меры, которые в литературе должны были бы привести к антивещизму, в реальной жизни современного общества, напротив, являются свидетельством потребительской вещистской ориентации.

Общими характерными чертами утопий и их воплощения на практике являются стандартизация, унификация, овеществление человека и противопоставление общего индивидуальному. Попытки строительства социализма заимствуют эти черты, демонстрируя искусственно-навязываемый антивещизм, что в действительности ведет к подспудному формированию вещизма внутри общества.

Для ранних религиозных форм характерны вещистские отношения, тогда как мировым религиям свойственно постепенное зарождение и утверждение именно антивещистских представлений.

Позиции «брать» и «давать» представляют собой модусы вещизма и антивещизма соответственно, что в религиозной сфере культуры приобретает вид «жертвы» и «молитвы», различных по форме, но одинаковых в своей цели.

Вещь маркирует границы нормального бытия человека, и именно мера в стремлении к обладанию или отказу от нее является ключевой в этом вопросе, что доказывается общим стремлением мировых религий к «середине», исключающей вещиизм и аскетизм. Общая тенденция к антивещицизму по-разному реализуется в каждой из мировых религий.

Неравномерное распределение вещистских и антивещистских установок для разных социальных слоев (богатство для властей и нищета для большинства) приводит к желанию очистить религию от всего наносного, что приводит к формированию категорично-антивещистских сект. Фанатичность в антивещистском рвении, бытующая в этих школах, представляет собой нередко не менее серьезную причину деградации личности, чем вещиизм, гораздо чаще критикуемый.

Изучение антивещицизма в религии не исчерпывается аксиологическим типом. Онтолого-гносеологическое содержание буддийской религии объясняет неизбежность существования антивещицизма через категории пустоты и вечной текучести. Христианское мировоззрение разделяет мир на небесный (божественный) и земной (природный). Онтологический тип антивещицизма обосновывает себя именно через это противопоставление. Гносеологический же выражается в предпочтении реалистической, а не номиналистической позиции и соответствующего ей способа познания мира и вещей в нем.

Удачной иллюстрацией современной ситуации, сложившейся в сфере производства и потребления может служить одна из многочисленных интерпретаций гносеологии И.Канта. Согласно И. Канту человек своими духовными орудиями – априори – вносит в мир порядок и предписывает природе законы. В.Ф. Эрн считает И. Канта предтечей германского милитаризма: орудия Круппа – материальные априори, – несут человечеству германский порядок. Трактовка И. Канта В.Ф. Эрном во многом соответствует духу современной эпохи, для которой характерно упоение технологической мощью: никаких преград и ограничений для нас уже не существует, мы вольны ставить любые цели и добиваться их, природа для нас – всего лишь сырой материал, мы предпишем ей

то, что пожелаем, в частности создадим любые вещи в любом потребном количестве.

Система «производство – потребление» в настоящее время функционирует как система с положительной обратной связью. Для всех других известных типов систем положительная обратная связь катастрофична.

Парадоксальность современных взаимоотношений вещиизма и антивещиизма состоит в том, что идеи, выработанные в русле антивещиизма, причудливо реализуются в вещистской практике. Для Будды одним из оснований непривязанности к вещам, являлась их временность. Сегодня поколения предметов потребления стремительно сменяют друг друга, так, что потребитель не привязывается к каждой вещи. Согласно Платону, ценность вещи низка сравнительно с величиной и ценностью идеи, а согласно Б. Спинозе – субстанции. Легко расставаясь с каждой отдельной вещью, потребитель немедленно стремится заполучить следующую, как если бы он был привязан не к конкретной вещи, а к вещи как таковой, имеющей для него статус идеи или субстанции.

Идеология прогресса реализуется в безусловном предпочтении новых вещей старым.

Экологическое движение приносит некоторые позитивные результаты (экономия воды и электроэнергии, внедрение новых «природосберегающих» технологий и др.), но необходимость роста производства вещей не ставится под сомнение.

Современный антивещиизм в его теоретической форме сводится к критике вещиизма и его описаниям, а в практической форме – к практике опрощения, представленной дауншифтингом, фриганизмом, антипотребительством и энафизмом.

Дальнейшие поиски в рамках данной темы могут быть сосредоточены на изучении поля культуры, находящего между полюсами вещиизма и антивещиизма на основе анализа большего количества частных случаев проявления данного феномена или на изучении эволюционных особенностей антивещиизма в разных географических районах.

Список литературы

1. Алтарная сутра Шестого патриарха (на русском и китайском языках) / Пер. с кит. А. В. Волкотрубова. – Чита.: ООО «Экспресс-издательство», 2004. – 128 с.
2. Анарина, Н. Г. Сакральная телесность японской художественной вещи / Н. Г. Анарина // Вещь в японской культуре. – М.: Вост. лит., 2003. – С. 185-201.
3. Анисимов, С. Ф. Духовные ценности: производство и потребление / С. Ф. Анисимов. – М.: Мысль, 1988. – 255 с.
4. Антология мировой философии: в 4-х томах. Т. 1. Ч. 1. Философия древности и средневековья / Под. ред. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1969. – 577 с.
5. Антология мировой философии. Античность / Отв. за вып. Ю. Г. Хацкевич. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. – 959 с.
6. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Сост. С. И. Еремеев. – СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. – 832 с.
7. Аркин, Д. Е. Искусство бытовой вещи: очерки новейшей художественной промышленности / Д. Е. Аркин. – М.: Изогиз, 1932. – 170 с.
8. Артсег. Владелец вещи, или Онтология субъективности: Теоретический и исторический очерк / Артсег. – Йошкар-Ола: АФИТ; Чебоксары: Владиком, 1993. – 351 с.
9. Барт, Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – 511 с.
10. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – М.: Academia, 1999. – 786 с.
11. Бердяев, Н. А. Кризис искусства / Н. А. Бердяев. – М.: СП Интерпринт, 1990. – 48 с.
12. Бердяев, Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ, 2005. – 334 с.
13. Бердяев, Н. А. Человек и машина. Проблема социологии и

метафизики техники / Н. А. Бердяев // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 147-162.

14. Беркли, Дж. Сочинения / Д. Беркли. – М.: Мысль, 1978. – 556 с.

15. Берман, Б. И. Читатель жития. Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия / Б. И. Берман // Художественный язык средневековья / Отв. ред. В. А. Карпушин. – М.: Наука, 1982. – С. 159-183.

16. Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового Завета канонические. – М.: Рос. Библ. о-во, 1994. – 1238 с.

17. Билалов, М.И. Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма [Электронный ресурс] / М. И. Билалов // Исламоведение. – 2015. – № 1. – Режим доступа: <http://islam.dgu.ru/Stat/islam2015-1-7.pdf>. – (12.10.2016).

18. Блюменкранц, М. Мир после смерти вещей / М. Блюменкранц // Вопросы философии. – 2003. – № 2. – С. 181-184.

19. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр. – М.: Библион-Русская книга, 2003. – 272 с.

20. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: Культурная революция; Республика, 2006. – 269 с.

21. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.

22. Бодрийяр, Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М.: Рудомино, 1995. – 172 с.

23. Борисов, Е. Ф. Накопление и потребление при социализме / Е. Ф. Борисов. – М.: Экономика, 1973. – 62 с.

24. Буддийский мир: Альманах / Сост. В. Бараев. – М.: Раритет, 1994. – 208 с.

25. Булгаков, С. Н. Философия хозяйства / С. Н. Булгаков. – М.: Наука, 1990. – 412 с.

26. Бурдье, П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдье. – М.: Институт экспериментальной социологии. – СПб.: Алетейя, 2005. – 576 с.

27. Вахтомин, Н. К. Теория научного знания Иммануила Канта. Опыт

современного прочтения «Критики чистого разума» / Н. К. Вахтомин. – М.: Наука, 1986. – 207 с.

28. Вахштайн, В. Социология вещей и «поворот к материальному» в социальной теории / В. Вахштайн // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 7-39.

29. Вебер, М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. – М.: РОССПЭН, 2006. – 648 с.

30. Веблен, Т. Теория праздного класса / Т. Веблен. – М.: Прогресс, 1984. – 367 с.

31. Веллер, М. Хочу быть дворником / М. Веллер. – Таллин: Ээсти раамат, 1982. – 224 с.

32. Венкова, А. В. Икона и идол: феноменология взгляда Жана-Люка Марьона. Заметки о книге «Перекрестья видимого» [Электронный ресурс] / А. В. Венкова // Международный журнал исследований культуры. – 2011. – №1(2). – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/mezhdunarodnyy-zhurnal-issledovaniy-kultury/mgis-1-2011>. – (10.10.2016).

33. Власова, Т. А. «Человек аскетический» как социально-философская проблема: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Власова Татьяна Анатольевна. – Ижевск, 2005. – 159 с.

34. Гадамер, Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.

35. Гадамер, Г. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба») / Г. Г. Гадамер. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с.

36. Ганеев, И. И. Не сотвори себе кумира: О месте вещей в духовном мире человека / И. И. Ганеев. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1983. – 160 с.

37. Гегель, Г. В. Ф. Логика / Г. В. Ф. Гегель // Сочинения. В 14 т. Т. 1. – М.; Л.: Госиздат, 1929. – 367 с.

38. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1998. – 1072 с.

39. Гегель, Г. Феноменология духа / Г. Гегель // Сочинения. В 14 т. Т. 4. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 440 с.
40. Гегель, Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель // Сочинения. Т. 7. – М. ; Л. : Соцэкгиз. – 1934. – 380 с.
41. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т. 1. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1975. – 451 с.
42. Геллнер, Э. Слова и вещи / Э. Геллнер. – М.: Иностранная литература, 1962. – 344 с.
43. Геллнер, Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники / Э. Геллнер. – М.: Московская школа политологических исследований, 2004. – 240 с.
44. Глазычев, В. Л. О дизайне: очерки по теории и практике дизайна на Западе / В. Л. Глазычев. – М.: Искусство, 1970. – 191 с.
45. Гогиберидзе, Г. М. Исламский толковый словарь / Г. М. Гогиберидзе. – Ростов н/Д.: Феникс, 2009. – 266 с.
46. Гоголь, Н. В. Мертвые души: Поэма / Н. В. Гоголь. – М.: Сов. Россия, 1980. – 400 с.
47. Гофман, И. Закрепление форм деятельности / И. Гофман // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 54-117.
48. Грант, Дж. П. Философия культура, технология: перспективы на будущее // Новая технократическая волна на Западе: сб. ст. / Сост. П. С. Гуревич. – М.: Прогресс, 1986. – С. 153-162.
49. Гудова, М. Ю. Современное популярное чтение и проблема взаимодействия «своего» и «чужого» в актуальной российской культуре [Электронный ресурс] / М. Ю. Гудова // Международный журнал исследований культуры. – 2011. – №1(2). – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/mezhdunarodnyy-zhurnal-issledovaniy-kultury/mgis-1-2011>. – (10.10.2016).
50. Гурова, О. От бытового аскетизма к культу вещей: идеология

потребления в советском обществе / О. Гурова // Люди и вещи в советской и постсоветской культуре: сб. ст. – Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2005. – С. 6-21.

51. Гурова, О. От товарища к товару: предметы потребления в советском и постсоветском обществе / О. Гурова // Люди и вещи в советской и постсоветской культуре: сб. ст. – Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2005. – С. 35-47.

52. Гурова, О. Отношение к вещам в советском обществе. Был ли Homo consumens в СССР? / О. Гурова // Люди и вещи в советской и постсоветской культуре: сб. ст. – Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2005. – С. 22-34.

53. Гэлбрейт, Д. К. Экономические теории и цели общества / Д. К. Гэлбрейт. – М.: Прогресс, 1979. – 406 с.

54. Давыдов, Ю. Н. Эстетика нигилизма. Искусство и «новые левые» / Ю. Н. Давыдов. – М.: Искусство, 1975. – 271 с.

55. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х томах. Т. 1. / В. И. Даль. – М.: Прогресс; Универс, 1994. – 1744 с.

56. Даркевич, В. П. Пародийные музыканты в миниатюрах готических рукописей / В. П. Даркевич // Художественный язык средневековья / В. П. Даркевич; ред. В. А. Карпушин. – М.: Наука, 1982. – С. 5-23.

57. Девиантность в обществе потребления. Deviation in the consumer society / Под ред. Я. И. Гилинского, Т. В. Шипуновой. – СПб.: Алеф-Пресс, 2012. – 462 с.

58. Дейхина, Е. От ремонта к созданию интерьера: преобразование персонального жилого пространства в советской и постсоветской России / Е. Дейхина // Люди и вещи в советской и постсоветской культуре: сб. ст. – Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2005. – С. 77-92.

59. Дергалев, С. М. Философско-религиоведческий анализ феномена аскетизма в нехристианских и христианских традициях: дис. ... кандидата филос. наук: 09.00.13 / Дергалев Сергей Митрофанович. – Белгород, 2007. – 151 с.

60. Донченко, Е. А. Потребление и развитие личности: социально-психологический анализ / Е. А. Донченко. – Киев: Наукова думка, 1982. – 112 с.

61. Дробницкий, О. Г. Мир оживших предметов: проблема ценности и

марксистская философия / О. Г. Дробницкий. – М.: Политиздат, 1967. – 351 с.

62. Дюжакова, Д. А., Абоимова, И. С. Антивещизм как методологический принцип дизайна предметно-пространственной среды будущего [Электронный ресурс] / Д. А. Дюжакова, И. С. Абоимова // Молодежный научный форум: Технические и математические науки: электр. сб. по материалам XXVIII студ. междунар. заочной научно-практич. конференции. – М: МЦНО. – 2015. – № 9(28). – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/revolyutsiya-i-mirovozzrenie-antiveschizma>. – (04.11.2016).

63. Евневич, М. Отношение к вещам. Отношения с вещами [Электронный ресурс] / М. Евневич // Фонтанка: петербургская интернет-газета. – Режим доступа: <http://www.fontanka.ru/2010/07/26/113/>. – (12.08.2016).

64. Ечевская, О. «Свобода в вещах» или «свобода от вещей»: значения вещей в практиках повседневной жизни / О. Ечевская // Люди и вещи в советской и постсоветской культуре: сб. ст. – Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2005. – С. 49-66.

65. Ечевская, О. Престижная собственность и реальные достижения как признаки социальной успешности в современном российском обществе / О. Ечевская // Люди и вещи в советской и постсоветской культуре: сб. ст. – Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2005. – С. 67-76.

66. Жан, Ж. Знаки и символы / Ж. Жан; пер. с фр. И. Алчеева. – М.: Астрель; АСТ, 2003. – 207 с.

67. Живов, В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / В. М. Живов // Художественный язык средневековья / Под ред. В. А. Карпушина. – М.: Наука, 1982. – С. 108-127.

68. Жилина, Л. Н. Проблемы потребления и воспитание личности / Л. Н. Жилина, Т. Н. Фролова. – М.: Мысль, 1969. – 174 с.

69. Жилина, Л. Н. Формирование личных потребностей при социализме / Л. Н. Жилина. – М.: Знание, 1978. – 64 с.

70. Замятин, Е. И. Мы: Романы, повести, рассказы, сказки / Е. И. Замятин. – М.: Современник, 1989. – 560 с.

71. Зиммель, Г. Рама картины. Эстетический опыт / Г. Зиммель //

Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 48-53.

72. Зиммель, Г. Ручка. Эстетический опыт / Г. Зиммель // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 43-47.

73. Зиновьева, Т. Вещь как источник социологической информации [Электронный ресурс] / Т. Зиновьева // Зиновьев. Инфо. – Режим доступа: <http://bulgarlar.ru/zinovevinfo-zinovievinfo>. – (12.08.2016).

74. Зомбарт, В. Буржуа / В. Зомбарт. – М.: Наука, 1994. – 443 с.

75. Ильин, В. И. Общество потребления: теоретическая модель и российская реальность / В.И. Ильин // Мир России. – 2005. – №2. – С. 3-40.

76. Ильин, В. И. Поведение потребителей / В. И. Ильин. – СПб.: Питер, 2000. – 224 с.

77. Кан, Г. Грядущий подъем: экономический, политический, социальный / Г. Кан // Новая технократическая волна на Западе: сб. ст. / Сост. П. С. Гуревич. – М.: Прогресс, 1986. – С. 169-205.

78. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Наука, 1998. – 655 с.

79. Кант, И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / И. Кант. – М.: Прогресс; VIA, 1993. – 240 с.

80. Кантор, К. М. Красота и польза: социологические вопросы материально-художественной культуры / К. М. Кантор. – М.: Искусство, 1967. – 279 с.

81. Карымова, С. М. Особенности бытия вещи в традиционной культуре: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Карымова Светлана Михайловна. – Барнаул, 2010. – 158 с.

82. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М.: Гардарики, 1998. – 779 с.

83. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

84. Кекова, С. В. Метафизика вещи. Предмет у Заболоцкого и поэтов-

обэриутов / С. В. Кекова // Мироощущение Николая Заболоцкого: Опыт реконструкции и интерпретации. – Саратов, 2007. – С. 57-70.

85. Ключевский, В. О. Избранные лекции "Курса русской истории" / В. О. Ключевский. – Ростов-на-Д.: Феникс, 2002. – 671 с.

86. Кнорр-Цетина, К. Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках / К. Кнорр-Цетина, У. Брюггер // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 307-341.

87. Кнорр-Цетина, К. Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знаниях / К. Кнорр-Цетина // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 267-306.

88. Ковтун, О. А. Человек и вещь в культуре: предметное основание персональной идентичности: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Ковтун Ольга Автономовна. – Челябинск, 2011. – 162 с.

89. Кон, И. С. Социологическая психология: Избранные психологические труды / И. С. Кон. – М.: Московский психол.-соц. Институт; Воронеж: МОДЭК, 1999. – 555 с.

90. Копытофф, И. Культурная биография вещей: товаризация как процесс / И. Копытофф // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 134-168.

91. Коран / АН СССР, Ин-т востоковедения; ред. В. И. Беляев; пер. И. Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1990. – 727 с.

92. Корбен, А. История исламской философии / А. Корбен. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 359 с.

93. Корнев, В. В. Вещь в сфере повседневности: антропологический подход: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.13 / Корнев Вячеслав Вячеславович. – Барнаул, 2012. – 327с.

94. Краткий анализ диалога Платона "Кратил" [Электронный ресурс] // Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Каф. общего и сравнительно-исторического языкознания. – Режим доступа: <http://genhis.philol.msu.ru/kratkij-analiz-dialoga>

platona-kratil/. – (12.08.2016).

95. Кудрин, Б. И. Исследования технических систем как сообществ изделий-техноценозов [Электронный ресурс] / Б. И. Кудрин // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1980. – Режим доступа: <http://www.kudrinbi.ru/public/10091/index.htm>. – (11.10.2016).

96. Кутырев, В. А. Философия постмодернизма / В. А. Кутырев. – Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии гос. службы, 2006. – 95 с.

97. Кухарь, Е. Дауншифтинг, который мы не можем себе позволить [Электронный ресурс] / Е. Кухарь // Русский журнал. – 2008. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Daunshifting-kotoryj-my-ne-mozhem-sebe-pozvolit>. – (20.11.2016).

98. Латур, Б. Где недостающая масса? Социология одной двери / Б. Латур // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 199-222.

99. Латур, Б. Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки / Б. Латур // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 342-362.

100. Латур, Б. Надежды конструктивизма / Б. Латур // Социология вещей: сб. ст. / Под ред.: В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 365-389.

101. Лаэртский, Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Д. Лаэртский. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.

102. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль. – М.: Академический проект, 2015. – 429 с.

103. Лейбниц, Г. В. Сочинения. В 4-х т. Т. 3. / Г. В. Лейбниц; под ред.: Г. Г. Майоров, А. Л. Субботин; пер.: Я. М. Боровского. – М.: Мысль, 1984. – 734 с.

104. Лейбниц, Г. В. О глубинном происхождении вещей / Г. В. Лейбниц // Сочинения. В 4-х т. Т. 1. / Ред. В. В. Соколов; пер.: Я. М. Боровского. – М.: Мысль, 1982. – С. 282-290.

105. Лейбниц, Г. В. Сочинения. В 4-х т. Т. 2 / Под ред. И. С. Нарского. – М.: Мысль, 1983. – 686 с.

106. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 159 с.
107. Лифинцева, Т. П. Тень христианства в метафизике Ж.-П. Сартра / Т. П. Лифинцева // Вопросы философии. – 2014. – №11. – С. 163-173.
108. Лишаев, С. А. Старое и ветхое: Опыт философского истолкования / С. А. Лишаев. – СПб.: Алетейя, 2010. – 208 с.
109. Ло, Дж. Объекты и пространства / Дж. Ло // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 223-243.
110. Локк, Дж. Опыт о человеческом разуме / Дж. Локк // Избранные философские произведения. В 2 т. Т.1. – М.: Соцэкгиз, 1960. – 734 с.
111. Лосев, А. Ф. Бытие – имя – космос / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
112. Лосев, А. Ф. Вещь и имя. Самое само / А. Ф. Лосев. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 576 с.
113. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к "Диалектике мифа" / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 2001. – 559 с.
114. Лосев, А. Ф. История античной философии в конспективном изложении / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1989. – 204 с.
115. Лосев, А. Ф. Критика платонизма у Аристотеля. Перевод и комментарий XIII-й и XIV-й книги «Метафизики» Аристотеля / А. Ф. Лосев. – М.: Академический Проект, 2011. – 251 с.
116. Лотман, Ю. М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки / Ю. М. Лотман. – СПб.: Искусство-СПБ, 2000. – 703 с.
117. Лукашенко, Ю. Владимир Менделевич: «Десятилетие потерь – шанс осознать себя» [Электронный ресурс] / Ю. Лукашенко. – 27.07.2012. – Режим доступа: <http://bankir.ru/publikacii/20120727/vladimir-mendelevich-desyatiletie-poter-shans-osoznat-sebya-10002019/>. – (12.12.2016).
118. Лукреций, Т.К. О природе вещей / Т. К. Лукреций. – М.: АН СССР, 1958. – 259 с.

119. Максуд, Р. Ислам / Р. Максуд. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 304 с.
120. Мамфорд, Л. Миф машины: Техника и развитие человечества / Л. Мамфорд. – М.: Логос, 2001. – 405 с.
121. Мамчиц, Р. Фриганы: интеллектуалы на свалке. Питание с помоек как способ социального протеста против общества потребления [Электронный ресурс] / Р. Мамчиц // Частный Корреспондент. – 2010. – 27 Окт. – Режим доступа: http://www.chaskor.ru/article/frigany_intellektualy_na_svalke_20708. – (12.08.2016).
122. Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала / К. Маркс. – М.: Политиздат, 1983. – 906 с.
123. Маркузе, Г. Критическая теория общества: избранные работы по философии и социальной критике / Г. Маркузе. – М.: АСТ; Астрель, 2011. – 382 с.
124. Маркузе, Г. Разум и революция: Гибель и становление социальной теории / Г. Маркузе. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 541 с.
125. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 526 с.
126. Мегатренды: Основные траектории эволюции мирового порядка в XXI веке: Учебник / Под ред. Т. А. Шаклеиной, А. А. Байкова. – М.: Аспект Пресс, 2013. – 448 с.
127. Межуев, В. М. Идея культуры: очерки по философии культуры / В. М. Межуев. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 406 с.
128. Межуев, В. М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования / В. М. Межуев. – СПб.: СПбГУП, 2011. – 439 с.
129. Мекерова, М. Д. Суфизм как мистико-аскетическое течение в мусульманской культуре: дис. ... кандидата филос. наук: 09.00.13 / Мекерова Мариям Джамаловна. – Ставрополь, 2005. – 209 с.
130. Мерзлякова, В. Альтернативные модели успешности в современной культуре: дауншифтинг / В. Мерзлякова // Вестник общественного мнения. – 2008. – № 4. – С. 33-42.
131. Миролюбов, Л. Р. Революция и мировоззрение антивещизма

[Электронный ресурс] / Л. Р. Миролубов // European Journal of Arts. – 2016. – вып. 1. – С. 49-53. – Режим доступа: <https://socionet.ru/publication.xml?h=spz:cyberleninka:32477:16508877>. – (05.12.2016).

132. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения в 3-х томах. Т. 1. / М. Монтень. – М.: Голос, 1992. – 384 с.

133. Мор, Т. Золотая книга столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии / Т. Мор. – М.; Л.: Academia, 1935. – 237 с.

134. Морина, Л. П. Концептуализация чужого в аспекте проблемы мультикультурализма [Электронный ресурс] / Л. П. Морина // Международный журнал исследований культуры. – 2011. – №1(2). – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/mezhdunarodnyy-zhurnal-issledovaniy-kultury/mgis-1-2011>. – (10.10.2016).

135. Нахов, И. М. Философия киников / И. М. Нахов. – М.: Наука, 1982. – 223 с.

136. Неклюдов, С. Ю. Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира / С. Ю. Неклюдов // Признаковое пространство культуры / Под ред. С. М. Толстой. – М.: Индрик, 2002. – С. 21-31.

137. Неронова, М. Ю. Феномен православного аскетического подвижничества в русской культуре: дис. ... кандидата филос. наук: 09.00.14 / Неронова Марина Юрьевна. – СПб, 2011. – 165 с.

138. Николин, В. В., Федяев Д. М. Техника в потоке истории (социальные факторы технической эволюции): монография / В. В. Николин, Д. М. Федяев. – Челябинск; Омск: Изд-во Челяб. гос. пед ин-та: Изд-во ОмГПИ, 1992. – 246 с.

139. Ницше, Ф. Антихристианин // Сумерки богов / Под. ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 17-93.

140. Ницше, Ф. Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру / Ф. Ницше; пер. с нем. Г. А. Рагинский. – СПб.: Азбука, 2000. – 240 с.

141. Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т. 1 : А - Д / Ред. В. С. Степин. – М.: Мысль, 2010. – 742 с.
142. Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т. 4 : Т - Я / Ред. В. С. Степин. – М.: Мысль, 2010. – 735 с.
143. О происхождении богов / Сост. И. В. Шталь. – М.: Сов. Россия, 1990. – 320 с.
144. Образцов, П. А. Тайная история вещей / П. А. Образцов, А. А. Савин. – М.: Книжный Клуб 36.6, 2008. – 368 с.
145. Одношовина, Ю. В. Многообразие смыслов мира вещей в культуре [Электронный ресурс] / Ю. В. Одношовина // Вестник Челябинского государственного университета. – 2007. – № 14. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/mnogoobrazie-smyslov-mira-veschey-v-kulture>. – (15.11.2016).
146. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: АСТ, 2002. – 510 с.
147. Оруэлл, Дж. 1984 / Д. Оруэлл. – М.: ДЭМ, 1989. – 315 с.
148. Папуш, М. Психотехника экзистенциального выбора [Электронный ресурс] / М. Папуш. – М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2001. – 544 с. – Режим доступа: http://pedlib.ru/Books/6/0304/6_0304-260.shtml. – (21.12.2016).
149. Пахолова, И. В. Гостеприимство безответного дара как социокультурный опыт «Чужого» [Электронный ресурс] / И. В. Пахолова // Международный журнал исследований культуры. – 2011. – №1(2). – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/mezhdunarodnyy-zhurnal-issledovaniy-kultury/mgis-1-2011>. – (10.10.2016).
150. Пивоваров, Д. В. Онтология религии / Д. В. Пивоваров. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 504 с.
151. Пивоваров, Д. В. Отношение, связь, свойство, вещь (категориальный анализ) / Д. В. Пивоваров // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3. Общественные науки. – 2013. – № 1 (112). – С. 63-72.

152. Пивоваров, Д. В. Философия религии: учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург: Деловая книга; М.: Акад. Проект, 2006. – 640 с.
153. Пигров, К. С. Фундамент культуры: измерения иронии и любви [Электронный ресурс] / К. С. Пигров // Международный журнал исследований культуры. – 2011. – №1(2). – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/mezhdunarodnyy-zhurnal-issledovaniy-kultury/mgis-1-2011>. – (10.10.2016).
154. Платон. Избранное / Платон. – М.: АСТ, 2004. – 491 с.
155. Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 1 / Под ред.: А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1968. – 623 с.
156. Посошков, И. Т. Книга о скудости и богатстве / И. Т. Посошков. – М.: Соцэкгиз, 1937. – 350 с.
157. Пропп, В. Я. Морфология сказки / В. Я. Пропп. – М.: Наука, 1969. – 168 с.
158. Пузиков, П. Д. Анализ и синтез – от мысли к вещи / П. Д. Пузиков. – Мн.: Наука и техника, 1969. – 136 с.
159. Пустолякова, Е. Российский буддизм: руководитель страны как воплощение Белой Тары [Электронный ресурс] / Е. Пустолякова // Наука в Сибири. Издание Сибирского отделения РАН. – 18 октября 2011. – Режим доступа: <http://www.sbras.info/articles/opinion/rossiiskii-buddizm-rukovoditel-strany-kak-voploshchenie-beloi-tary>. – (30.12.2016).
160. Радхакришнан, С. Индийская философия. Т. 1 / С. Радхакришнан. – М.: Изд-во Иностранной литературы, 1956. – 623 с.
161. Райбекас, А. Я. Вещь, свойство, отношение как философские категории / А. Я. Райбекас. – Томск: Изд-во ТГУ, 1977. – 243 с.
162. Рахманкулова, Д. Р. Вещь как мера культуры человека: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Рахманкулова Дания Равилевна. – Нижний Новгород, 2005. – 175 с.
163. Религии мира: словарь-справочник / Под ред. А. Григоренко. – СПб.: Питер, 2009. – 400 с.: ил.

164. Розенберг, О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М.: Наука, 1991. – 295 с.
165. Рыбалко, В. К. Становление диалектической концепции "вещь - свойство - отношение" / В. К. Рыбалко. – Харьков: Основа, 1991. – 95 с.
166. Салтыков, А. Б. Опыт социологического изучения посуды / А. Б. Салтыков // Декоративное искусство СССР. – 1997. – №3. – С. 30-32.
167. Современный философский словарь / Под общей ред. В.Е. Кемерова и Т.Х. Керимова. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2015. – 823 с.
168. Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
169. Сорокко, А. Капсульный гардероб: долой бессистемность [Электронный ресурс] / А. Сорокко // Режим доступа: <http://stylisher.ru/2012/08/29/kapsulnyj-garderob-doloy-bessistemnost/>. – (03.09.2016).
170. Спасибенко, С. Г. Потребительство: социально-психологические основы, пути преодоления / С. Г. Спасибенко, О. Н. Козлова. – М.: Знание, 1986. – 64 с.
171. Спиноза, Б. Трактаты / Б. Спиноза. – М.: Мысль, 1998. – 528 с.
172. Спиноза, Б. Этика / Б. Спиноза. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 352 с.
173. Степанов В. В. Аскетическое понимание человека и общества в русской православной религиозно-философской и богословской мысли XIX века: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Степанов Валерий Владимирович. – М., 2005. – 147 с.
174. Стецюра, Т. Д. Хозяйственная этика Фомы Аквинского / Т. Д. Стецюра. – Москва: РОССПЭН, 2010. – 303 с.
175. Тайлор, Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
176. Тойнби, А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник / А. Дж. Тойнби. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
177. Токарев, С. А. Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. – М.:

Политиздат, 1976. – 575 с.

178. Томпсон, М. Восточная философия / М. Томпсон. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. – 384 с.

179. Топоров, В. Н. Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) / В. Н. Топоров // Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Прогресс; Культура, 1995. – С. 7-111.

180. Торо, Г. Д. Уолден, или Жизнь в лесу / Г. Д. Торо. – М.: Наука, 1980. – 455 с.

181. Торчинов, Е. А. Вещь и вещьность в китайской и европейской философии / Е. А. Торчилов // Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007. – С. 85-95.

182. Тоффлер, Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2003. – 557 с.

183. Уайт, Дж. М. Индейцы Северной Америки: быт, религия, культура / Дж. М. Уайт. – М.: Центрполиграф, 2006. – 249 с.

184. Уемов, А. И. Вещи, свойства и отношения / А. И. Уемов. – М.: АН СССР, 1963. – 186 с.

185. Федяев, Д. М. Литературные формы приобщения к бытию: монография / Д. М. Федяев. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 1998. – 140 с.

186. Федяев, Д. М. Об отношении человека к природе: от смирения маркиза де Сада к дерзновению Иммануила Канта / Д. М. Федяев // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. – 2016. – № 4(13). – С. 41-44.

187. Федяев, Д. М. О технической форме родовой воли [Электронный ресурс] / Д. М. Федяев // Киберленинка. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/o-tehnicheskoy-forme-rodovoy-voli#ixzz4HsVhOy00> – (2.09.2016).

188. Федяев, Д. М. Техническое мироотношение сущность, модификации, эволюция: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01 / Федяев Дмитрий Михайлович. – Екатеринбург, 1994. – 351 с.

189. Федяев, Д. М. Философия техники и технических наук. Проблемы преподавания / Д. М. Федяев // Эпистемология и философия науки. – 2006. – № 2. – С. 99-119.
190. Фейербах, Л. Избранные философские произведения. В 2-х т. Т. 1 / Л. Фейербах. – М.: Госполитиздат, 1955. – 676 с.
191. Философский энциклопедический словарь / Ред. Е.Ф. Губский. – М.: ИНФРА-М, 2006. – 574 с.
192. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л. Ф. Ильичев. – М.: Совет. энцикл., 1983. – 839 с.
193. Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. И. Д. Рожанского. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
194. Французские повести / Сост. Ю. П. Уварова. – М.: Правда, 1984. – 639 с.
195. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов / Под ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 94-142.
196. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1986. – 238 с.
197. Фуртай, Ф. В. Мусор – от руин до свалки: аксиологические перспективы современной культуры [Электронный ресурс] / Ф. В. Фуртай // Международный журнал исследований культуры. – 2011. – №1(2). – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/mezhdunarodnyy-zhurnal-issledovaniy-kultury/mgis-1-2011>. – (10.10.2016).
198. Хайдеггер, М. Вещь / М. Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 316-326.
199. Хаксли, О. О дивный новый мир: роман / О. Хаксли. – М.: АСТ; Астрель, 2012. – 284 с.
200. Хан, Я. Г. Вещь в системе культуры (философско-социологический анализ): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Хан Ян Гон. – Свердловск, 1983. – 160 с.
201. Харитонович, Д. Э. Средневековый мастер и его представления о вещи / Д. Э. Харитонович // Художественный язык средневековья / АН СССР.

Науч. совет по истории мировой культуры. – М.: Наука, 1982. – С. 24-39.

202. Харре, Р. Материальные объекты в социальных мирах / Р. Харре // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 118-133.

203. Хиз, Д. Бунт на продажу: как контркультура создает новую культуру потребления / Д. Хиз, Э. Поттер. – М.: Добрая книга, 2007. – 456 с.

204. Хоружий, Г. Ф. Человек: потребности, потребление, потребительство / Г. Ф. Хоружий. – Киев: Молодь, 1985. – 160 с.

205. Центральная Азия: источники, история, культура: науч. конф., посвящ. 80-летию д-рам ист. наук: Е. А. Давидович, Б. А. Литвинскому (М., 3-5 апр. 2003 г.) / Отв. ред.: Е. А. Антонова, Т. К. Мкртычев. – М.: Вост. лит., 2005. – 799 с.

206. Чинакова, Л. И. Онтология потребностей: монография / Л. И. Чинакова. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2008. – 96 с.

207. Чудаков, А. Слово-вещь-мир. От Пушкина до Толстого / А. Чудаков. – М.: Современный писатель, 1992. – 320 с.

208. Шептулин, А. П. Категории диалектики как отражение закономерности развития / А. П. Шептулин. – М.: Знание, 1980. – 64 с.

209. Шопенгауэр, А. Избранные произведения / А. Шопенгауэр. – М.: Просвещение, 1993. – 479 с.

210. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2-х т. Т. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1998. – 667 с.

211. Щепанская, Т. Б. Система: тексты и традиции субкультуры / Т. Б. Щепанская. – М.: ОГИ, 2004. – 286 с.

212. Щербатской, Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М.: Наука, 1988. – 427 с.

213. Эко, У. Имя розы: роман / Умберто Эко. – СПб.: Symposium, 2004. – 632 с.

214. Эпштейн, М. Н. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX-XX веков / М. Н. Эпштейн. – М.: Советский писатель, 1988. – 416 с.

215. Эпштейн, М. Н. Реалогия [Электронный ресурс] / М. Н. Эпштейн // Проективный философский словарь. Новые термины и понятия. – Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/r/Realogy.html>. – (05.06.2015).
216. Эрн, В. Ф. Сочинения / В. Ф. Эрн. – М.: Правда, 1991. – 576 с.
217. Эрнст, К. В. Суфизм / К. В. Эрнст. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 320 с.
218. Юнг, К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. – 335 с.
219. Юнг, К. Г. Символическая жизнь / К. Г. Юнг. – М.: COGITO centre, 2003. – 324 с.
220. Юм, Д. Исследование о человеческом познании / Д. Юм. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 526 с.
221. Юм, Д. Трактат о человеческой природе. Книга вторая. Об аффектах. Книга третья. О морали / Д. Юм. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 447 с.
222. Юм, Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании / Д. Юм. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.
223. Яковлев, Л. С. Демократизация жизненного пространства. Парадигма дизайна против оперирования бинарной оппозицией «свое-чужое» [Электронный ресурс] / Л. С. Яковлев // Международный журнал исследований культуры. – 2011. – №1(2). – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/mezhdunarodnyy-zhurnal-issledovaniy-kultury/mgis-1-2011>. – (10.10.2016).
224. Bekin, C., Szmigin, I., Carrigan, M. Communally Living the Positive Alternative [Электронный ресурс] / C. Bekin, I. Szmigin, M. Carrigan. – London: Brunel University Library, 2007. – 39 p. – Режим доступа: <http://bura.brunel.ac.uk/bitstream/2438/1447/3/bekin-szmigin-carrigan-2007-1.pdf>. – (11.09.2016).
225. Bourdieu, P. La misere du monde / P. Bourdieu. – Paris: Editions du Seuil, 1998. – 1460 p.
226. Consumerism // The New Encyclopaedia Britannica. Vol. 3. – Chicago etc.: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1994. – P. 578-579.

227. Involuntary Simplicity [Электронный ресурс] // The Trends Journal. – New York, USA: The Trends Research Institute, 1996. – Режим доступа: <http://resources2.communityq.com/trends-predictions/invol-simplicity.pdf>. – (10.12.2016).
228. Ray, P., Anderson, S. The Cultural Creatives / P. Ray, S. Anderson. – New York: Harmony Books, 2000. – 384 p.
229. Stiegler, B. Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus / B. Stiegler. – Stanford: Stanford University Press, 1998. – 316 p.
230. Trends; Living in A Lower Gear; Downshifting: Redefining Success in the '90s – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.highbeam.com/doc/1P2-1102712.html>. – (20.05.2016).
231. Updike, J. A sage for all seasons [Электронный ресурс] / J. Updike // The guardian. – 2004. – 26 June. – Режим доступа: <https://www.theguardian.com/books/2004/jun/26/classics>. – (12.08.2016).
232. What is freegan? [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://freegan.info>. – (10.10.2015).