

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Национальный исследовательский Томский государственный университет»

На правах рукописи



Гукова Ангелина Валерьевна

ЦИНИЗМ КАК КРИТИЧЕСКИ-РЕФЛЕКСИВНАЯ ФОРМА МИРОВОЗЗРЕНИЯ:  
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

09.00.11 – Социальная философия

Диссертация  
на соискание учёной степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель  
кандидат философских наук, доцент  
Петренко Валерия Владимировна

Томск – 2019

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
1 Историко-философская картина реконструкции феномена современного цинизма.....	17
1.1 Философская реконструкция социокультурных условий формирования концепта «цинического»: историческая перспектива .....	17
1.2 Концепт цинизма в социально-философской дискуссии.....	39
1.3 Постсовременность как поле разворачивания цинического феномена ..	53
2 Цинизм как форма критически-рефлексивного мировоззрения .....	67
2.1 Цинизм как стратегия конституирования субъективности в условиях дефицита бытия .....	67
2.2 Стратегия цинической адаптации: конструктивные и деструктивные формы .....	83
2.3 Деконструкция социального порядка на основании цинической интерпретации: этнометодологический анализ .....	103
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	121
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ .....	124

## Введение

*Мы живем сегодня в цинизме, из которого не произрастает абсолютно никаких «цветов зла», не возникает никаких великих хладных взоров или фейерверков у края пропасти.*

*П. Слотердаик*

**Актуальность** исследования связана с тем, что внимание к теме цинизма спровоцировано двумя объективными аспектами: 1. внутриакадемическим интересом к указанному концепту; 2. социальными, политическими, культурными обстоятельствами, актуализирующими необходимость соответствующей тематизации цинического.

1. Внутри актуальной философской мысли развернута дискуссия по поводу «цинизма», что демонстрируют работы философов, ведущих о нем речь в контексте морали, политики, искусства и т. д. (П. Слотерадаик, С. Жижек, Т. Бьюз, Д. Мазела, Л. Д. Гудков).

Само понятие «цинизм» полемично и в горизонте современных социо-философских исследований имеет множество различных толкований, что указывает на полисемичность и поливариантность в трактовке цинического феномена. Традиционно «цинизму» приписывается негативная сигнификация, согласно которой он трактуется как деструктивный для моральной и ценностной ориентации субъекта. Однако в ситуации постсовременности, характеризуемой массовой переоценкой классических ценностных установок, такое использование понятия значительно сужает поле его концептуального применения. Это продемонстрировал П. Слотердаик, указав на «диффузность» актуального проявления цинического феномена в противовес «демонстративности» и «маргинальности» классически трактуемого цинизма. В наши дни «циническая проблематика» получает все более широкое распространение, само понятие «цинизм» становится общеупотребимым и произвольно применяемым ко множеству самых разных феноменов, а обилие работ по заявленной тематике позволяет констатировать, что границы данного концепта недостаточно оговорены.

Тревога «по поводу цинизма» (под которым принято понимать все что угодно) набирает силу в Европе и США, о чем свидетельствуют программные речи государственных деятелей<sup>1</sup>, социологические исследования<sup>2</sup> и исследовательские проекты, направленные на отслеживание уровня цинизма и причин его возникновения в различных профессиональных областях.

Активные исследования современного цинического феномена на Западе начались еще в 80-х годах прошлого века, и «цинизм» был тематизирован и концептуализирован в существующем на тот момент социокультурном горизонте. Следовательно, дополнительную актуальность диссертационной работе придает то обстоятельство, что представленный анализ укладывается в отечественный социокультурный контекст.

Таким образом, для продолжения дискуссии нужно определиться с тем, какие аспекты интересующего нас феномена являются определяющими, фундаментальными, а, значит, необходимо содержательно и формально-теоретически артикулировать и оценить данное явление.

2. Философская рецепция феномена всегда связана с требующими соответствующего осмысления и тематизации общественными, культурными, экономическими, политическими обстоятельствами

На данном этапе исторического и культурного развития общество еще не изжило последствия травмирующих событий XX века, столкновения в сознании двух диаметрально противоположных систем осмысления жизни и событий – Модерна и Постмодерна - и повсеместное недоверие к идеям прогресса. Складывается новый тип современной реальности, в основании которого лежит: изменившееся значение экономики, понимаемой как структурирующая сила для всех общественных сфер (включая сферу межличностных отношений), недоверие

---

<sup>1</sup> Ш. Стенли в работе «Французское просвещение и цинизм» упоминает речь Барака Обамы в 2008 году; Т. Бьюз в работе «Цинизм и постмодерн» говорит о выступлениях Тони Блэра, Майкла Партилло и Принца Чарльза, в которых тема цинизма поднималась как проблемная для социума, политики и государственности.

<sup>2</sup> Ш. Стенли указывает на то, что исследовательская группа Лондонской школы экономики (LSE) «Syntony Research Team» ведет разработку так называемого «циндекса» или индекса цинизма, который можно будет применять к исследованию общественной ситуации.

к социальным начинаниям как заведомо провальным и даже пагубным и растущее у человека ощущение неаутентичности, «иллюзорности» собственной жизни, связанное с засильем в культуре симулятивной составляющей. Специфическую форму современного сознания и самосознания называют «цинизмом» и связывают с разрушением устойчивых основ осмысления и понимания современного общества.

Изменения, произошедшие в поле социального, отразились на сознании индивидов, на их восприятии происходящего. В такой ситуации индивид предпочитает воздерживаться от суждений, уклоняться от необходимости принимать решения и совершать выбор. Тем не менее, наряду с уклонением от необходимости как-то действовать, у современного субъекта можно отчетливо проследить потребность в обретении устойчивого основания, требуемого для внятной идентификации. Такая амбивалентность реакций современного субъекта порождена «расколотостью», даже «раздвоенностью» его сознания, которое, по мнению П. Слотердайка, усвоило общезначимые гуманистические установки Просвещения, но не желает им следовать исходя из собственных эгоистических соображений.

С практической точки зрения актуальность исследования обусловлена тем, что в рамках цинической формы мировоззрения могут развиваться деструктивные социальные и культурные явления. Неизбежно сопутствующая циническому мировоззрению переоценка ценностей и ориентация на личную выгоду может послужить оправданием намеренного игнорирования разного рода социальных и общественных проблем (например, социальные проблемы людей с ограничениями жизнедеятельности (инвалидов)). Безусловно, такое состояние сознания, на первый взгляд, выступает осложняющим фактором для внедрения гуманистически-ориентированных социальных и культурных программ и для формирования не только устойчивого, но и открытого общества.

Таким образом, **проблема** исследования может быть сформулирована в форме вопроса: как современный субъект может существовать и действовать в условиях такого «противоречивого» сознания?

## Степень теоретической разработанности проблемы.

Понятие «цинизм» в современном социально-гуманитарном дискурсе является сложным и концептуально насыщенным. Существует множество определений термина, содержательное наполнение которого осложняется проникновением самого слова «цинизм» в повседневную речь. В основном, цинизм рассматривается как негативный, деструктивный и подрывной феномен, в первую очередь связанный с моралью и используемый в контексте обсуждения этических вопросов.

Тем не менее, сам феномен цинизма исследован недостаточно полно. Для прояснения семантики современного понятия «цинизм» следует обратиться к традиции античного кинизма как исторически первой форме цинического умонастроения.

Античный кинизм становится предметом исследования в работах таких видных отечественных философов, как А. Ф. Лосев<sup>3</sup> и И. М. Нахов<sup>4</sup>. В частности, И. М. Нахов собрал целую «Антологию кинизма», в которой обобщил сохранившиеся до нашего времени тексты представителей кинической философской мысли. В том или ином виде кинизм представлял интерес для таких авторов, как В. Ф. Асмус, А. А. Гусейнов, М. А. Можейко<sup>5</sup>. В их работах цинизм стал предметом изучения «по преимуществу» как ранняя философская школа,

---

<sup>3</sup> См. Лосев А. Ф. История античной эстетики : Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. – М.; Харьков : ООО Издательство АСТ : Фолио, 2000. – 846 с.

<sup>4</sup> См. Нахов И. М. Киническая литература / И. М. Нахов. – М. : Наука, 1981. – 303 с.; Нахов И. М. Киники против Платона : к истории борьбы материализма и идеализма в античности // *Вопр. классической филологии*. 1965. – Ч. 1. – С. 97–140.; Нахов И. М. Наука и религия в идеологии кинизма // *Вопр. античной литературы и классической филологии* : сб. ст. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек; ред. М. Л. Гаспаров. – М., 1966. – С. 145–162; Нахов И. М. Историческое значение кинической философии. (К вопросу об идеологии социальных низов античного общества) // *Античное общество* : тр. конф. по изучению античности. – М., 1967. – С. 300–306.; Нахов И. М. Философия киников / И. М. Нахов. – М. : Наука, 1984. – 223 с. и др.

<sup>5</sup> Асмус В. Ф. Античная философия / В. Ф. Асмус. – М. : Высш. шк., 1976. – 544 с.; Гусейнов А.А. История этических учений. Изд-во М.: Гардарики, 2003 Гусейнов А. А. Философия, мораль, политика / А. А. Гусейнов. – М. : Академкнига, 2002. – 300 с.; Можейко М. А. Сократические школы // *История философии. Энциклопедия* / сост. А. А. Грицанов. – Минск, 2002. – С. 1009–1013.

существовавшая в определенный период времени и имевшая своих ярких представителей.

Переосмысление и современную трактовку феномена «цинического» предлагает П. Слотердаик в работе 1983 года «Критика цинического разума». Его усилиями была сформулирована концепция «диффузного цинизма», в которой он анализирует цинизм как феномен, сквозной нитью проходящий через всю историю человеческой культуры. Работа немецкого интеллектуала послужила отправной точкой для исследования цинизма не только как философского направления или типа личности, но и как определяющего социального и культурного явления.

Исследованиям современного цинизма посвящены труды многих зарубежных авторов из числа философов, социальных теоретиков, практикующих социологов и культурологов. К целостному анализу цинического феномена обращены работы Т. Бьюза, Л. Лангстраат, Д. Мазеллы, Б. Рассела, Ш. Стенли<sup>6</sup>. В числе отечественных философов занимавшихся проблемой цинизма, следует назвать Л. Д. Гудкова, С. А. Зеленского, В. Н. Кораблева, В. И. Кудрявцеву, С. Е. Кургинян, В. В. Петренко<sup>7</sup>. Отдельно стоит отметить проведенную в России в 2015

---

<sup>6</sup> Бьюз Т. Цинизм и постмодерн / Т. Бьюз. – М. : Изд. дом «КДУ», 2016. – 270 с.; Langstraat L. The Point Is There Is No Point: Miasmic Cynicism and Cultural Studies Composition // A Journal of Composition Theory. – 2002. – Vol. 22, № 2. – P. 293–325.; Mazella D. The Making of Modern Cynicism / D. Mazella. – Charlottesville : University of Virginia Press, 2007. – 305 p.; Рассел Б. О юношеском цинизме [Электронный ресурс] // «Вне насилия» : антимилитаристский проект. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2003. – URL: [http://antimilitary.narod.ru/antology/russel/russel\\_cinism.html](http://antimilitary.narod.ru/antology/russel/russel_cinism.html).; Stanley S. The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism / S. Stanley. – Cambridge : Cambridge University Press, 2012. – 225 p.

<sup>7</sup> Гудков Л. Д. От двоемыслия к цинизму: общественная цена стратегии понижающей адаптации // Политическая концептология : журн. метадисциплинарных исследований. – 2015. – № 2. – С. 136–163.; Зеленский С. А. Цинизм как форма саморефлексии культуры : автореф. ... дис. канд. филос. наук : 24.00.01 / Зеленский Святослав Андреевич. – М., 2013. – 209 с.; Кораблева В. Н. Цинизм как идеологический стержень индивидуализированного общества [Электронный ресурс] // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2013. – №7-1 – Электрон. версия печат. публ. – Доступ из науч. электрон. б-ки „eLIBRARY.RU“.; Кудрявцева В. И. Цинизм античный и цинизм современный: историко-философский анализ концепции П. Слотердайка : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Кудрявцева Валентина Ивановна. – Екатеринбург, 2009. – 145 с.; Кургинян С. Е. Правила игры. О морали и цинизме в политике [Электронный ресурс] // Россия XXI. – 2010. – № 6. – С. 6–25. – Электрон. версия печат. публ. – Доступ из науч. электрон. б-ки „eLIBRARY.RU“.; Петренко В. В. Мода: игра социальных означающих как циническая стратегия потребления // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. – 2016. – № 2. – С. 245–252.

году конференцию «Интеллектуальная тревога: проблема лжи и цинизма в политике», посвященную цинизму в политике. По итогам конференции была выпущена монография<sup>8</sup>, в которой рассматривались аспекты возможных тематизаций политического цинизма в современной России.

Тему цинизма как социального и морального феномена затрагивали такие диагносты собственного времени, как М. Горький, Х. Ортега-и-Гассет, В. Янкилевич, С. Жижек, М. Онфре<sup>9</sup>.

Специфику исследуемого феномена невозможно представить без обращения к анализу современной социокультурной ситуации в целом. Современность тематизирована в работах З. Баумана, Ж. Бодрийяра, Р. Гвардини, Э. Гидденса, Т. Х. Керимова, Ж. Липовецки, В. Н. Сырова<sup>10</sup>, имеющих отчетливо выраженный *социально-философский* подтекст. Травматический потенциал современной культуры стал предметом анализа в исследованиях известного польского социолога П. Штомпки<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Интеллектуальная тревога: проблема лжи и цинизма в политике. Коллективная монография / отв. ред. В. П. Макаренко. – Ростов н/Д. : Изд-во Южного федер. ун-та, 2015. – 270 с.

<sup>9</sup> Горький М. О цинизме [Электронный ресурс] // Горький Максим. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2000-2019. – URL: <http://gorkiy.lit-info.ru/gorkiy/articles/article-55.html>; Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : АСТ, 2008. – 352 с.; Янкилевич В. Ирония. Прощение / В. Янкилевич; пер. с фр., послесл. В. В. Большакова. – М. : Республика, 2004. – 335 с.; Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек; пер. с англ. В. Софронов. – М. : Худож. журн., 1999. – 238 с.; Onfray M. Portrait du philosophe enchien / M. Onfray, L. Cynismes. – Paris : Bernard Grasset, 1990. – 190 p.

<sup>10</sup> Бауман З. От паломника к туристу // Соц. журн. – 1994. – № 4. – С. 133–154.; Бауман З. Текущая современность / З. Бауман; пер. с англ. С. А. Комаров. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.; Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.; Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург, 2000. – 32 с. и др.; Гвардини Р. Конец нового времени [Электронный ресурс] // Вопр. философии. – 1990. – № 4. – Электрон. версия. печат. публ. – URL: [http://krotov.info/libr\\_min/04\\_g/va/rdini.html](http://krotov.info/libr_min/04_g/va/rdini.html); Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М., 1999. – С. 101–122 Керимов Т. Х. Неразрешимости / Т. Х. Керимов. – М. : Академический проект : Трикста, 2007. – 216 с.; Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки; пер. с фр. В. В. Кузнецова. – СПб. : Владимир Даль, 2001. – 330 с.; Сыров В. Н. Массовая культура: мифы и реальность / В. Н. Сыров. – М. : Водолей, 2010. – 328 с.

<sup>11</sup> Штомпка П. Социальное изменение как травма. Статья первая [Электронный ресурс] // ЭСМ. Экономика. Социология. Менеджмент : федер. образовательный портал. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2019. – URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/983/017/1220/1-Shtompka.pdf>; Штомпка П.



Реконструкция истоков современной формы цинизма потребовала обращения к изучению специфики Просвещения, а, следом, Постмодерна как культурного и общественного этапа в истории западной цивилизации новейшего образца. Эпоха Просвещения панорамно представлена в трудах видных философов того времени – Вольтера, Ж.-Ж. Руссо<sup>12</sup>, а так же и историко-философской работе Дж. Грея<sup>13</sup>. Наиболее полно специфика Постмодерна раскрыта в работах П. Андерсена, Ф. Джеймисона, И. П. Ильина, Ж. Ф. Лиотара, Д. Уэста, М. М. Федоровой, К. Харта<sup>14</sup>.

Обращение к онтологическому горизонту в исследовании цинического феномена реализуется на основании работ, посвященных описанию бытийных характеристик современного субъекта. Наиболее очевидно этот интерес проявился в работах Ф. Гваттари, В. Декомба, Ж. Делеза, Ж. Лакана, М. Фуко, Е. В. Биричевой, Д. Э. Гаспарян, А. Н. Ильина, И. В. Кузина<sup>15</sup>.

---

Социология социальных изменений : пер. с англ. / П. Штомпка; под ред. В. А. Ядова. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 416 с.

<sup>12</sup> Вольтер. Собрание сочинений : в 3 т. / Вольтер. – М. : Литератур : Русанова: Сигма-пресс, 1998. – с.; Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения : в 3 т. / Ж.-Ж. Руссо. – М. : Гос. изд-во худож. лит., 1961. – Т. 1. – 852 с.; Т. 2. – 757 с.; Т. 3. – 723 с.

<sup>13</sup> Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Дж. Грей; пер. с англ. Л. Е. Переяславцевой [и др.]; под общей ред. Г.В. Каменской. – М. : Праксис, 2003. – 368 с.

<sup>14</sup> Андерсен П. Истоки постмодерна / П. Андерсен; ред. М. Маяцкий; пер. А. Апполонов, П. Андерсон. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2011. – 199 с.; Джеймисон Ф. Теории постмодерна // Искусствознание. – 2001. – № 1. – С. 111–122.; Джеймисон Ф. Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. – Минск, 1996. – С. 6–31.; Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. П. Ильин. – М. : Интрада, 1996. – 252 с.; Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна / Ж. Ф. Лиотар; пер. с фр. Н. А. Шматко. – СПб.; М. : Алетейя : Ин-т экспериментальной социологии, 1998. – 160 с.; Уэст Д. Континентальная философия. Введение / Д. Уэст. – М. : Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2015. – 448 с.; Федорова М. М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века : монография / М. М. Федорова. – М. : Рос. акад. наук. Ин-т философии, 1997. – 184 с.; Харт К. Постмодернизм / К. Харт. – М. : ГРАНД : Фаир пресс, 2006. – 261 с.

<sup>15</sup> Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Феликс Гваттари; пер. с франц. Д. Кралечкина. – Екатеринбург : У-Фактория, 2008. – 672 с.; Декомб В. Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица / В. Декомб; пер. с фр. М. Головановской. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 354 с.; Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда [Электронный ресурс].; Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко; пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. – СПб. : А-сад, 1994. – 408 с.; Биричева Е. В. Субъект как несубстанциальное основание бытия: концепция приспособления : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / Биричева Екатерина Вячеславовна. – Екатеринбург, 2013. – 173 с.; Гаспарян Д. Э. Социальность как

Концептуальным дополнением стала проблематика несчастного сознания, впервые описанного в работах Г. В. Ф. Гегеля<sup>16</sup>, а затем нашедшая продолжение в трудах Ж. Валь, А. В. Кожева, Н. В. Мотрошиловой, Л. Д. Хейде<sup>17</sup>.

**Объектом** исследования выступает мировоззренческое обеспечение современной формы социальности.

**Предметом** исследования является специфика цинизма как критически-рефлексивной формы мировоззрения, релевантной современной форме социальности.

**Гипотеза** исследования состоит в предположении, что цинизм как критически-рефлексивный тип мировоззрения запускает механизм специфической адаптивности, способный поддерживать и сохранять активность субъекта в ситуации «расколотого» сознания.

**Цель исследования** – обоснование и анализ цинизма как формы критически-рефлексивного мировоззрения применительно к современной форме социальности, трактуемой как состояние «культурной травмы»; разработка типологии, целостного представления о функциональной и социокультурной специфике данного феномена.

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих научных **задач**:

1. Исследовать социокультурные особенности рубежа XX-XXI веков: выявить условия, причины и специфику актуализации цинического феномена.

---

негативность / Д. Э. Гаспарян. – М. : КДУ, 2007. – 256 с.; Ильин А. Н. Субъект в пространстве философии постмодернизма [Электронный ресурс] // Философия. Политология. – 2010. – № 1. – Электрон. версия печат. публ. – URL: [http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Pyin\\_Subject/](http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Pyin_Subject/); Кузин И. В. Маски субъекта: стратегии социальной идентификации / И. В. Кузин. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2004. – 308 с.

<sup>16</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. Г. Г. Шпета. – М. : Наука, 2000. – 495 с.

<sup>17</sup> Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / Ж. Валь. – СПб. : Владимир Даль, 2006. – 336 с.; Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля / А. В. Кожев. – СПб. : Наука, 2003. – 792 с.; «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М. : Канон + РООИ «Реабилитация», 2010. – 672 с.; Хейде Л. Д. Автономность и несчастное сознание. Гегель 1998. [Электронный ресурс]. – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000490/index.shtml>

Концептуально обосновать возможности *цинического* как еще одной формы мировоззренческой ориентации, получившей в современности критически-рефлексивный разворот.

2. Исследовать функциональную специфику цинического мировоззрения в ситуации изменения субъективного опыта в связи с «ризомной» (Ж. Делез), «текучей» (З. Бауман) и нестабильной социальностью.

3. Выявить конструктивные и деструктивные проявления цинизма.

4. Рассмотреть специфические аспекты актуализации цинизма на индивидуальном и социальном уровне.

**Теоретико-методологической основой диссертационной работы** выступил корпус текстов, сфокусированных на исследовании и концептуализации «цинического» в горизонте его исторических трансформаций и в аспекте перспективных проявлений применительно к устройству современного социального мира. Среди них: теоретическое представление цинизма у П. Слотердайка; работы Т. Бьюза, Л. Лангстраат, Д. Мазелы, Ш. Стенли, и др.

Методологическая база диссертации дополнена системным и аксиологическим подходами к анализу феномена цинизма: с их помощью была обеспечена целостность заявленного исследования. Важными для исследования выступили: генеалогический метод в духе М. Фуко; этнометодологический анализ, наследующий идеям Г. Гарфинкеля. Немаловажной для осмысления специфики современной субъективности выступила концепция субъекта, предложенная отечественным исследователем Е. В. Биричевой. Был задействован метод сравнительно-исторического анализа, позволивший последовательно эксплицировать проблему становления современного цинизма в контексте социокультурных и исторических общественных изменений.

**Научная новизна исследования** определяется результатами, которые получены в ходе решения поставленных в диссертации задач:

– установлено, что современную форму «цинического» следует поместить в контекст взаимосвязанности и взаимодополнимости онтологического и социального планов его представления;

– раскрыта специфика цинизма как критически-рефлексивной формы мировоззрения современного субъекта. Циническое мировоззрение осмысливается как тип *организации* сознания, который *образует* современного субъекта;

– цинизм рассматривается как метаисторический феномен, динамический связанный со спецификой социокультурной и исторической ситуации. Выявлено, что в зависимости от той или иной социокультурной ситуации, цинизм может демонстрировать конструктивный и деструктивный потенциал;

– осуществлена аппликация этнометодологической исследовательской программы на область современной социальности в горизонте цинического ее представления, что позволило обнаружить структуру «цинического» на уровне так называемых «фоновых ожиданий».

### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Переменчивость и нестабильность современной социальности отсылают к новому горизонту социальной онтологии, отличающемуся характеристиками становления и гетерогенности. Дефицит «бытийственности» применительно к современности приводит к невозможности отыскать надежное, гарантированное, однозначное онтологическое основание по примеру привычной, классической трактовки бытия. Современное сознание и самосознание индивидом своего положения в становящемся, плюральном, меняющемся мире неспособны остановиться в однажды запущенном процессе самоидентификации субъекта. Последний пребывает в ситуации, когда он с необходимостью и вынужденно примеряет на себя, а затем сохраняет и поддерживает множество, зачастую, противоречивых матриц идентичности. В сложившихся обстоятельствах «цинизм» заступает место ускользающего основания бытия и, тем самым, пробует себя в качестве такого предельного основания. Оно конституирует определенный тип субъективности, позволяющий индивиду интерпретировать происходящее и сохранять как внешнюю, так и внутреннюю активность наименее затратным для собственных психоэмоциональных ресурсов образом.

2. На социальном уровне указанный онтологический горизонт создает условия, при которых цинизм предстает как форма *критически-рефлексивного*

*мировоззрения*, как тип организации сознания, в рамках которого индивид реализует адаптивные стратегии приспособления. Амбивалентность современного типа социальности характеризуется противоречивыми тенденциями, которые демонстрирует субъект современности: во-первых, классические социальные конструкты воспринимаются как репрессивные, в результате чего подвергаются пересмотру; во-вторых, индивид с трудом отказывается от привычки соотносить себя с устойчивой ценностной норматикой. Такое «расколотое» состояние субъекта требует адекватной адаптивной стратегии, способной сглаживать названные противоречия. Цинизм выступает в качестве структуры, в рамках которой возможно существование сознания, лишенного возможности принять константную, устойчивую и инвариантную идентичность.

3. Адаптивные стратегии, реализуемые циническим мировоззрением, предстают в конструктивном и в деструктивном ключе. Они действуют как «эффект ансамбля», взаимно дополняя и достраивая друг друга до необходимого, универсального способа взаимодействия субъекта с миром. В своей **конструктивной** форме цинизм вооружает субъекта рефлексивной стратегией преодоления эмоциональной гегемонии и стандартизированных, ожидаемых эмоциональных реакций, формируемых информационной, социальной и культурной средой в ее нормирующей ипостаси. Такой тип сознания *критически* заострен по адресу любых очевидных истин и близок к позиции «здорового скептицизма». Для **деструктивных** проявлений цинической адаптационной стратегии характерна единичная подозрительность, которая трансформируется в повсеместную и универсальную и начинает выступать горизонтом вообще любого социального взаимодействия. По-настоящему подрывным аспектом такой адаптационной модели становится легитимация отчуждения, которую можно обнаружить в иллюстрирующих эту модель способах цинического действия: а) «циника-декадента», б) «циника-ироника» и в) «циника-релятивиста».

4. На **собственно социальном** уровне пущенные в ход адаптивные процессы могут быть охарактеризованы со стороны деконструкции основных общественных сфер. Деконструкция трактуется как «упрощение» реальности до того состояния, в

котором индивид, носитель современного несчастного сознания, способен существовать минимизируя психоэмоциональные траты. Этнометодологический анализ современной социальности позволил установить, что социальные отношения выстраиваются с опорой на цинический модус поведения – субъект «собирает-для-себя» наличную реальность, переосмысливает и переинтерпретирует ее. Таким образом, реализация субъектом любой из обозначенных адаптивных стратегий на индивидуальном уровне запускает механизм начальной деконструкции, касающейся переконфигурации основных социальных сфер: этической, эстетической, политической.

Деконструкция *этической* сферы может быть описана как специфическая моральная редукция, основанная на превосходстве частных интересов и на примирении в отношении заниженных ожиданий от поведения «другого». В горизонте *эстетики* деконструкция заявляет о себе как отказ от интерпретации и сознательное упрощение специфического эстетического восприятия до обыденного, привычного, зачастую клишированного – не требующего от субъекта какого-то дополнительного усилия. В *политической* сфере деконструкция проявляется как механизм разоблачения скрытых мотивов власти. Цинический субъект намеренно и окончательно снимает с себя ответственность за любое политическое действие, поскольку однажды приписал политике качество тотального и неистребимого аморализма.

### **Теоретическая и практическая значимость работы.**

Теоретическая значимость исследования состоит в обосновании «цинизма» как критически-рефлексивной формы мировоззрения, исследовании цинического феномена в контексте взаимосвязанности и взаимодополнимости онтологического и социального планов его представления. Результаты исследования способствуют формированию нового концептуального представления о «цинизме», позволяют определить его роль и место в современном обществе и прояснить основные векторы влияния. Выводы и результаты проведенного исследования способствуют приращению знания по данной проблеме и могут служить базисом для дальнейших исследований.

Практическая значимость исследования связана с тем, что полученные в диссертации результаты могут быть использованы педагогами, социологами, социальными работниками, представителями органов государственной власти с целью учета рисков и осложнений в процессе внедрения общественных программ и для решения актуальных социальных проблем. Диссертация и отдельные ее положения могут быть использованы в учебном процессе при подготовке и чтении специальных и базовых курсов по социальной философии и философии культуры.

#### **Степень достоверности результатов исследования.**

Достоверность полученных результатов обусловлена привлечением и применением методов, соответствующих поставленным задачам и цели исследования, а также проработкой репрезентативного и достаточного для раскрытия темы корпуса источников и литературы.

#### **Апробация работы.**

Основные положения и выводы диссертационного исследования обсуждались на всероссийских и международных конференциях: на Всероссийской научной конференции молодых ученых «Наука. Технологии. Инновации» (г. Новосибирск, 2016); на XIV Межрегиональной научной конференции молодых ученых в области гуманитарных и социальных наук (г. Новосибирск, 2016); на Международной конференции студентов, магистрантов и молодых ученых «Актуальные проблемы социальных наук» (г. Томск, 2016); на XX Международной научно-практической конференции «Современные тенденции развития науки и технологий» (г. Белгород, 2016).

**Публикации по теме исследования.** Положения диссертационного исследования изложены в 7 публикациях, в том числе 3 статьях в научных журналах, включенных в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук (из них 1 статья в российском научном журнале, входящем в Web of Science).

**Структура** диссертационной работы включает введение, две главы, каждая из которых состоит из трех параграфов, заключение и список использованной

литературы, содержащий 165 наименований. Общий объем диссертации – 138 страниц.



# **1 Историко-философская картина реконструкции феномена современного цинизма**

## **1.1 Философская реконструкция социокультурных условий формирования концепта «цинического»: историческая перспектива**

В последние несколько десятилетий оживился интерес к исследованию такого феномена как цинизм. Тема современного «цинизма» фигурирует в научной и философской литературе, в политических выступлениях, ее можно обнаружить на страницах популярной периодики, в медийном пространстве.

В современной социально-философской традиции существует множество различных определений «цинизма», анализ которых позволяет сделать вывод о многозначности и многоаспектности данного понятия. Но, как правило, эти определения демонстрируют оценочное впечатление, сводящееся к пониманию данного феномена как подрывного для морали и ценностных мировоззренческих ориентиров. Цинизм трактуют как некое моральное качество или даже тип человеческой организации, который попирает общепринятые нормы и правила. Формулировка данного термина осложняется и его включенностью в поле обыденного сознания, где он, зачастую, приобретает исключительно негативную оценку, становится общеупотребительным и применимым ко множеству произвольных объектов и событий, которые характеризуют как «проявления цинизма» или как «цинические». Часто этот термин вовсе не обосновывается и используется как нечто самоочевидное, что в еще большей мере затрудняет его прояснение. В подобных случаях цинизм автоматически попадает в разряд критически-негативных понятий. В названом ключе такое понятие, чаще всего, отрицательно характеризует обозначаемый объект, лишая его легитимности, права значимости при ближайшем рассмотрении. Очевидно, что такое использование понятия «цинического» значительно сужает поле его действительного применения.

Для того чтобы теоретически релевантно описать понятие «цинизма», необходимо осмыслить теоретико-методологическую базу заявленного

исследования и, прежде всего, предпринять генеалогический анализ интересующего нас понятия: в первую очередь историко-социальных, культурных, этических аспектов его происхождения.

«Цинизм» – понятие со сложной, часто запутанной, замысловатой историей, что затрудняет четкое и однозначное определение, которое отразило бы всю полноту смысловой нагруженности современного концепта цинического. Необходимость определить смысловые границы этого актуального понятия потребует от нас обращения к исторически первой форме цинизма – античному кинизму. Разграничение понятий «циническое» и «киническое» позволит в первом приближении определиться с современной формой цинизма и выделить присущие ему отличительные признаки.

Справедливости ради, следует отметить, что современный цинизм редко связывают с античной школой киников, родоначальником которой был Антисфен, а наиболее значимой фигурой Диоген. Принципы кинического учения, сформулированные еще в античности, не релевантны тому смысловому наполнению, которым наделяется современный модус «цинической репрезентации».

Как правило, говоря о древнем кинизме, мы переносим на него оценочные характеристики, которые даем современному цинизму. Киническая философия имеет плохую репутацию, а «киниками» называют людей, чьим жизненным кредо было отрицание общезначимых моральных ценностей и, зачастую, бесстыдное, эпатажное поведение, призванное скандализировать существующую общественную нормативку. Исходя из такого понимания, под «циником» традиционно подразумевают маргинала, человека исключенного из общества, отрицающего любые ценности, и открыто противопоставляющего себя им. Однако такое определение не только не охватывает всех сущностных характеристик современного цинического феномена, но и провоцирует ангажированный, одномерный взгляд на философию самих киников. Немецкий социолог и философ культуры П. Слотердайк называет современный цинизм кинизмом «вывернутым наизнанку» [119, с. 217]. В свою очередь И. М. Нахов, видный отечественный

исследователь кинизма, также отмечает, что «даже несмотря на разительную похожесть, необходимо в первую очередь говорить не о прямых влияниях, заимствованиях чужих; мыслей и речей, а лишь о схождениях и отмечать не столько сходства, сколько различия» [98]. Традиционно именно античную философию кинизма считают провозвестником того типа поведения, которое мы обозначаем при помощи предиката «циническое», но сам кинизм не исчерпывается таким поведенческим стереотипом: с современным цинизмом его связывает сложная и противоречивая преемственность.

Тем не менее нельзя отрицать, что именно античный кинизм явился базисом для формирования цинического концепта в целом. Очевидно, что становление современной формы цинизма — это не одномоментный процесс; цинизм — это феномен, претерпевший различные метаморфозы в рамках тех культурных трансформаций, в которых он обнаруживал себя как исторически изменчивый феномен. В историко-философской литературе, как правило, проводят границу между собственно кинизмом и «цинизмом» в широком смысле слова, специально не останавливаясь на выявлении существенных связей между этими явлениями и не обращаясь к рассмотрению причин трансформации кинизма в «цинизм» в современном его понимании. Описание сходств и различий, а также причин возможных будущих модификаций указанного феномена, поможет лучше понять смысловое поле и границы использования концепта «цинического», природу современного цинизма и его характерные особенности.

Кинизм возник в условиях кризиса античной полисной системы с ее рабовладельческим строем как реакция на продолжительные Пелопонесские войны (которые обычно трактуют как столкновение демократических ценностей (Афины) с аристократическими (Спарта)), с последующей девальвацией идеалов и ценностей старого, привычного мира афинской демократии. «Чем сильнее общество, в котором он жил, доказывало бедняку-работяге и особенно рабу, что он «служебное тело», «одушевленное орудие», т. е. стремилось к деперсонализации, тем энергичнее он старался утвердить себя как личность, заявить о своем духовном превосходстве над «сильными мира», «противопоставить богатству истинное,

духовное богатство вещному, ложному» [106, с. 14]. Киники ощутили уязвленную органичность человеческого самочувствия в рамках существующего общественного устройства, поскольку консервативные установки добродетели античного полиса тормозили даже минимальные возможности развития жителя греческого города-государства. В этих условиях логичной становится попытка максимально от них отстраниться. Уже здесь субъектом был предпринят поиск опоры на себя самого, чему способствует поиск альтернативного способа философствования, что со временем приводит к противопоставлению вновь обретенных ценностей дотопле существующим. Киники были сторонниками практической этики – в противоположность теоретической и идеалистической моральной позиции, представленной в философии Платона. В качестве фундаментального провозглашают принцип автаркии – идею личной независимости, освобождение от навязанных, искусственно утверждаемых законов публичного сосуществования, демонстрируя внешнее отрицание общепринятых моральных установок. Так, И. М. Нахов пишет, что кинизм давал индивидам возможность «почувствовать себя людьми, самоценными личностями в мире» [106, с. 14]. Таким образом, первичным импульсом кинической философии стало стремление к свободе и независимости через отказ от принятия навязанных существующей норматикой условий и правил как социального, так и индивидуального жизнеосуществления.

Следует отметить, что обозначенный импульс совпал с изменением направленности самой греческой философии, с повышением интереса к отдельному человеку и его судьбе, к ее возможным вариациям, к индивидуальным способам достижения счастья и блага, к принципам практической, жизнемирной морали. «Философия теперь видела свое призвание в том, чтобы ответить, как жить, как уцелеть и найти счастье в этом мире, где никому нет дела ни до кого. Этот перевес этики и антропологии над натурфилософией привел к тому, что философы превратились в «советчиков, выдающих рецепты практического поведения на все случаи жизни» [106, с. 37]. Пожалуй, в философии кинизма эта потребность достигла своего самого радикального выражения. «По этике киников

мудрость состоит не в недоступном для человека *теоретическом* знании, но лишь в познании *блага*. Истинное благо может быть только достоянием каждого отдельного лица, а целью добродетельной жизни может быть не богатство, не здоровье и даже не сама жизнь (все это блага, нам неподвластные), а лишь спокойствие, основанное на отрешении от всего, что делает человека зависимым» [2, с. 130]. В такой перспективе кинизм – это первый полноценный ответ на множество впервые обозначенных экзистенциальных вопросов, реальная попытка реакции на лакуны в общественном полисном устройстве, мало принимающем в расчет индивидуальное в мирепребывание. В известном смысле предтечами киников в философском плане были софисты и Сократ, поставившие в центр своих философских интересов отдельно взятого человека. Сократ, обративший внимание на саму жизнь, рассмотревший ее как проблему, потребовал от субъекта «познать себя». Софисты и вовсе провозгласили человека «мерой всех вещей», тем самым утверждая принципы субъективизма и индивидуализма как ориентированные на будущее. Человек в таком горизонте предпринимает поиск себя не в перспективе его космического бытия, но в фокусе собственного переживания, собственной психологической мотивации, утверждения субъективной значимости своего внутреннего мира, что само по себе требует усилия и определенного мужества.

Кинизм откликнулся на тот зазор, что всегда существовал между действительностью и ее философским представлением, в частности, он столкнулся с проблемой отчуждения от собственного тела – и именно поэтому «телесная мысль», телесная аргументация становится основополагающей для преодоления такого разрыва. П. Слотердаик описывает данную коллизию как сложную теоретическую задачу философа не жить так, как он об этом говорит, а «говорить так, как он живет, говорить о том, что составляет его жизнь» [119, с. 179]. Теперь не просто некие внешние теоретические построения определяют жизнь истинного киника, но именно возвращение к исконному, «природному», тому, что утверждает жизнь в ее гармоничной целостности с греческим Порядком-Космосом. «С тех пор как философия оказалась в состоянии лишь лицемерно-ханжески жить так, как она говорит, дерзость заключается в том, чтобы говорить так, как живут, и о том, что

составляет жизнь. В культуре, в которой закосневшие идеализмы сделали ложь формой жизни, процесс истины зависит от того, найдутся ли люди, которые окажутся достаточно агрессивными и свободными («бесстыдными»), чтобы высказать истину» [119, с. 181]. Киники застали период развала греческого демократического полиса. Автракия – это «безусловно» ценности независимости и индивидуализма: это понимание того, что социальные, политические и общественные условия не предлагают человеку ничего иного, кроме как опираться на себя самого.

Точкой отсчета и исходной позицией для оценки собственного существования и критики общества как такового для киников стало принятие в качестве первоосновы жизни самых простых, самых близких, в этом смысле, базовых аспектов человеческого существования. Так, Антисфен учит: «Безвестность есть благо, равно как и труд» [48, с. 218]. Как следствие, киники сознательно ограничивали свои физические потребности, отказывали себе в неуместной роскоши, употребляли самую простую пищу, в любую погоду носили так называемый «плащ киника», который служил символом родства с окружающей, в первую очередь природной средой. Отечественный исследователь античной культуры Алексей Федорович Лосев указывает на то, что кинизм воспринял уже от Сократа образ духовной свободы, но понял ее по-своему – как отказ от «сознательного» регулирования жизни, что зачастую производило впечатление полного произвола, проистекающего из естественной, природной составляющей человека. А. Ф. Лосев называет эту сущностную установку кинизма «эстетикой безобразного»: «Назвать все это распущенностью, порочностью, нахальством и пр. недостаточно и невозможно. Это именно цинизм, эстетика безобразного, проповедь безобразия как необходимого момента красоты, ибо только благое, доброе – прекрасно, а благо – только то, что способствует свободе духа, свобода же духа требует независимости от произвола природы, от каприза жизненных инстинктов, а для этого необходимо дать природе и жизненным инстинктам именно полную не связанность и произвол» [90, с. 100]. Именно такого рода «сознательное безобразие» позволяло киникам, как они надеялись, достичь

духовной свободы, автаркии мудреца, полной независимости от всех настоящих уродств жизни.

Отношения киников с обществом представляют отдельный интерес, поскольку при внешнем стремлении киников порвать с ним, они, парадоксальным образом, нуждаются в так или иначе понятом общественном порядке, поскольку лишь при соотнесении себя с общезначимыми принципами общежития, кинизм может заявить вполне самостоятельную форму мировоззрения. Греческий кинизм не существует в отрыве от той формы социальной реальности и тех условий общественной жизни, которые возобладали в афинском обществе. Напротив, кинизм формирует свои ценностные приоритеты, отталкиваясь от наличного социального бытия. По этой причине нельзя преждевременно отождествлять кинизм с однозначно категорической ценностной деструкцией. Ценностная норматика кинического образца противоположна существующей. Киник меняет значение общепринятых регул, правил, норм поведения и общественного сосуществования, ставит под вопрос действующий моральный кодекс и предлагает вместо него свой, «лучший». Имеющая здесь место негация не является синонимом полного отрицания, скорее, она отвергает неправильные и несправедливые ценности часто прямо заявляя о разрыве с ними, усматривая в них причину общественного зла. В действительности, киники задают новую ценностную шкалу, в которой, например, показателем и мерилем ценностей «правильных» и «справедливых» выступают труд и честная бедность. Именно такое отрицание киниками существующих норм, их явное инакомыслие, артикулированное посредством поведенческого выбора, воспринималось как «обозначение аморальности и нравственной испорченности» [106, с. 157]. Такое поведение было, своего рода, эпатирующей формой протеста, которая заявила о себе как «идеализация цельного “естественного” человека» [106, с. 88].

Заметим, что никем не оспариваемый «натурализм» киников приводит к следующему логическому шагу – отказу от любых базисных требований того сообщества, в котором киник себя обнаруживает. Сильным тезисом кинизма выступает отрицание самого государственного устройства, поскольку именно в

предложенных последним «ложных» ценностных установках киники видели корень проблем.

Отношения киников с государством строятся на тотальной критике всего государственного порядка. Киники отрицают предназначение самого государства и его жизненную необходимость для человека, поскольку единственным истинным благом выступает личностная независимость. Так, для киников, идеальным общественным устройством выступило бы некое подобие стадного образования, поскольку именно к животному миру они обращались за примером свободной и праведной жизни. Иначе говоря, автаркия, которую провозглашают киники, часто становится буквальным стремлением идти наперекор существующим общественным устоям, подобно тому, как Диоген намеренно шел навстречу толпе, выходящей из театра [48]. Еще одним показательным примером тотального отказа от социальных и государственных конвенций может послужить написанная Диогеном книга «О любви», в которой философ даже любовь обличает как еще один из способов навязать человеку чужую волю.

Настроение киников по отношению к государству как образованию в XIX столетии выразительно обозначил Фридрих Ницше. В очерке «Греческое государство» он описывает те самые обстоятельства, которые увидели и подвергли критике кинические мудрецы – государство есть средство возникновения и продолжения рабства, ради создания культуры и «привилегированного культурного человека» [108]. Такое представление о государстве и политике позволило киникам отрицать правомерность и необходимость социальных институтов, отказаться от обязательного соблюдения законов полиса и обратиться к полюсу индивидуального. Так понятое индивидуальное граничит с «опрощением» и даже, в какой-то мере, «одичанием» человека, поскольку именно в таком состоянии приходит желанная духовная свобода.

В представленном толковании философия киников приобретает политический аспект. Хотя киники отказывались от сознательного участия в публичной политической жизни как скомпрометировавшей себя, вся их активная деятельность, фактически, представляла собой ничто иное как политический



протест. Например, Антисфен пренебрежительно отзывался о демократической системе Афин, сравнивая выборы полководцев с наречением «ослов конями» [48, с. 217]. Киническая критика не знала полумер по отношению к государству. А. Ф. Лосев упоминает, что диалог Антисфена «Политик» содержал издевательства над так называемыми «народными вождями» в Афинах [90, с. 125]. Как указывает И. М. Нахов, киники демонстрировали тотальное неприятие современного им государственного строя и государства в целом. И. М. Нахов писал, что по-настоящему в деятельности киников «не найдешь ничего охранительного или даже мелиоративно-реформистского, т. е. преследующего цели что-то улучшить и подправить» [106, с. 109].

В таком горизонте мировоззрение киников оказывается большим чем простое, повседневное умонастроение, оно начинает оказывать серьезное влияние на политическое сознание соответствующей эпохи. Призыв к свободной и честной жизни приводит киников к представлению о необходимости отказаться от навязанных извне законов, и, соответственно, обязанностей перед государством и социумом. Уже это обстоятельство позволяет охарактеризовать подобное мировоззрение как безусловно деструктивное, поскольку киническая критика прибегает к негации общественного устройства. А. Ф. Лосев называет киников «социально-политическими реставраторами» [90, с. 125], имея в виду их стремление к опрощению и возврату к «первобытным временам». Киники отрицают культуру, прогресс, на первый взгляд буквально утверждая позитивность социально-политического регресса. Критическая установка кинизма направлена на сомнение в идеалах и установках именно *полисного* устройства, киники атаковали то государство, которое знали и в котором жили. Перенести такую точечную критику на более поздние формы организации общества (например феодализм) в полной мере, на государственность вообще – не представляется возможным. Именно поэтому киническое учение не находит своего продолжения за пределами античности, проявляясь в философии в качестве отдельных мотивов, но не в качестве самостоятельного течения.

Деятельность киников не носила отвлеченный характер. Ориентация на практическую аргументацию представляет один из самых ярких аспектов в философии кинизма. Именно скандальная манера изложения киниками своих взглядов осталась в истории культуры и даже в истории философии как определяющая для оценки этой философии, в рамках которой мы обнаруживаем демонстративное отрицание нормы, пренебрежение ценностью и, зачастую, утверждения аморализма – против заведенного порядка. В киническом типе поведения присутствует несколько ключевых моментов:

- 1) форма телесной аргументации, представляющая собой максимально наглядную, собственно «поведенческую критику» ложных ценностей;
- 2) вложенный в эти действия педагогический посыл, представляющий сознательную трансляцию своеобразной «жизненной философии».

Родоначальник кинизма Антисфен считал, что добродетель состоит именно в поступках. Такой видимый «примат деятельности» был связан с желанием продемонстрировать неприятие и отрицание тех самых «неправильных» ценностей, с намерением противопоставить собственный образ жизни, отсылающий к труду и внешней непритязательности, жизни привилегированных слоев населения. По словам Ф. Ницше для гражданина полиса труд был позором и являлся исключительно прерогативой раба [108]. Заметим, что трудовая деятельность в понимании киников – это не только и не столько физическое действие, сколько действие моральное, своеобразный водораздел, отделяющий свободного человека, человека делающего свой собственный выбор, не подверженного никакой зависимости и не от кого, от человека зависящего от разного рода условностей и чужой воли. Диоген Лаэртский приводит следующий довод Диогена Синопского, ставшего свидетелем того, как раб обувал своего господина: «Ты был бы вполне счастлив, если бы он заодно и нос тебе утирал; отруби же себе руки, тогда так оно и будет» [48, с. 228]. Говоря так, Диоген прямо насмехается над своими согражданами, ради социальных условностей переступающими границы здравого смысла и добровольно отказывающимися от самостоятельности и свободы.

Киники считали действенным только прямое, практическое выступление против устоявшихся догм, опровержение их не словами, но поступками, самой своей жизнью. Диоген предпочитал именно «проповедь действием» как лучший способ транслирования и утверждения своей позиции. Все это формирует уже в раннем кинизме определенный поведенческий стереотип, узнаваемую манеру обращения с жизнью и социумом, «образ действия» который принято называть «киническим бесстыдством». Основными характеристиками такого модуса операнди становятся:

- 1) открытое выражение собственных взглядов,
- 2) неприятие и отрицание принятых норм,
- 3) пересмотр устоявшейся субординации (личных связей и тд.).

Киники «умышленно попирали обычные нормы на публике, такие запреты как публичный секс, мастурбация или дефекация, отказываясь рассматривать «естественные» действия как постыдные. Таким поведением они часто шокировали своих современников, но мы неверно истолкуем Диогена и его последователей, если будем рассматривать их просто как «ищущих внимания провокаторов – ибо за этими «бесстыжими» публичными проявлениями скрывалась конкретная педагогическая цель» [164, р. 8]. Посредством утверждения такого образа жизни киники ставили целью:

- 1) достичь добродетели, которую они связывали со своеобразной абсолютизацией естественных потребностей;
- 2) подчеркнуть произвольный и, часто, лицемерный характер санкционированных «приличий» и «добродетелей».

Ярким примером такого поведения явились дошедшие до нас истории и анекдоты о Диогене Синопском и других киниках-подвижниках: например, встреча Диогена и Александра Македонского, у которого первый потребовал не загораживать свет в ответ на вопрос о том, что Александр может сделать для философа.

Говоря о кинизме в целом, мы можем охарактеризовать его как философскую школу античности, принимающую в расчет «в первую очередь» нравственную и

этическую составляющую человеческой жизни; предлагающую практически-ориентированную философию «контркультуры» соответствующего времени и альтернативный вектор развития для человека вообще. Философия киников гармонично сплеталась со стилем жизни: их эпатажное поведение являлось формой передачи жизненной мудрости, в соответствии с которым они и выстраивали свою собственную жизнь. Такое смешение философии и философствования приводило к ошибочным попыткам отождествить стилистику подачи материала с самим его содержанием, свести киническую философию к провокации и эпатажу.

Все элементы кинической философии были логически увязаны между собой и имели выход в моральное обоснование. Для греков «кинизм» был поставщиком некоего целостного этоса, всеобъемлющей ориентации, следствием которой являлся соответствующий образ сосуществования с другими, призванный зафиксировать «эгологическую» добродетель и «эгологическое» блаженство.

Таким образом, в процессе появления и развития кинической мысли обнаруживает себя целый перечень как социо-культурных, так и собственно философских – внутри-теоретических обоснований. В качестве первого следует назвать общего порядка кризисную ситуацию, повлекшую потребность в переоценке социальных и социально-политических установлений интересующего нас времени. Второе не менее важное обстоятельство, – рост философского интереса к отдельно взятому человеку, обращенность человека к самому себе, к собственному внутреннему в психологическом, антропологическом и метафизическом измерении.

Все вышеизложенное подталкивает к мысли что, кинизм и цинизм – понятия, различающиеся по духу и смысловому наполнению. Уже, И. М. Нахов трактует «кинизм» как философскую школу с четкими временными рамками, тогда как о цинизме говорит, что он «многолик и, сдаётся, существовал вечно» [98]. Думается, указание на метаисторический характер феномена «цинического» весьма продуктивно. Для понимания современного цинизма не обойтись без указания на фундаментальное различие концептуальных наполнений «цинического» и «кинического», без генеалогического анализа обозначенных форм цинического

умонастроения, способствующего воссозданию процесса их появления, трансформации и последующего взаимопроникновения.

Говоря о цинизме как об определенном умонастроении, можно отметить известную преимственность тех социальных условий, что связывают возникновение интересующего нас умонастроения с кинической формой или циническим типом индивидуализированного существования. По словам И. М. Нахова, цинические настроения заявляют о себе в типологически сходных исторических условиях связанных с переломными эпохами, которые, как правило, приводят к разочарованию и переоценке привычных ценностных установок [98].

В формах современного цинизма мы обнаруживаем радикализацию тех внутренних установок, которые И. М. Нахов обозначает как «потенциально вредные» факторы, присутствовавшие в кинизме. Философ указывает, что верность, любовь к человеку, близость к природе, нетерпимость ко злу, открытость – то, что составляло предмет гордости кинических философов, в своих экстремальных проявлениях оказывалось уже отрицательными качествами и воспринималось как бесстыдство, назойливость, наглость, бродяжничество и т. п. [98]. По его мнению, формальное толкование кинического образа жизни привело к ошибочному приятию большинства кинических идей, чему способствовало двоякое использование термина «киник». По самой распространенной версии этимология слова «киник» восходит к слову «суон» – «собака», по всей вероятности предложенному в качестве оскорбительной шутки над соответствующим образом жизни, тогда как сами киники воспринимали такую сигнификацию как комплементарную.

Наряду с отрицательной коннотацией в названии школы одной из причин формирования негативного отношения к киникам можно назвать профанированные их философских идей со стороны так называемых «псевдокиников». «Псевдокиниками» И. М. Нахов называет представителей тех слоев населения, которым было выгодно перенимать кинический тип поведения для достижения собственных целей (например, «псевдокиники» присутствовали как приживалы в домах богачей, исполняя роль шутов и выпрашивая подачки) [98].

Это вело к обыденному восприятию кинизма как отталкивающего, бессовестного и бесстыдного поведения, присущего маргиналу и опустившемуся человеку.

Схожую точку зрения высказывает американский социолог, теоретик цинизма Шарон Стенли в своей работе «Французское просвещение и происхождение современного цинизма», где она указывает на два плана в кинической философии: негативный и позитивный. Под «позитивным» Ш. Стенли понимает философскую составляющую кинизма, существующую в русле классического для греческой философии эвдемонистического направления мысли. Философия киников выступает как проект, стремившийся указать путь к счастливому существованию. Это путь к свободе и самодостаточности через строгую самодисциплину и гармонию с природой, то, что П. Слотердаик называл «киническим усилием». В этой перспективе негативным планом становится внешнее проявление кинической философии, собственно поведение киников в обществе, на примере публичного отправления естественных нужд, злоупотребления насмешками, и зачастую злой иронией в адрес, по их мнению, несвободных сограждан. Как раз с «негативным планом» кинической философии Ш. Стенли связывает происхождение форм современного цинизма. «Через взаимосвязь с негативным проектом мы можем начать понимать использование термина в современности, он был предложен [Диогеном – прим. А. Г] в язвительной критике современной ему Африканской цивилизации, со всей ее декадентской роскошью, лицемерием, хитростью и бесконечным умножением ложных потребностей» [164, р. 9]. В самом же кинизме эти оба аспекта были неразрывно связаны, поскольку прежде, чем искать какой-то альтернативный путь, субъект должен осознать ложность действующих социальных конвенций. В этой перспективе современный цинизм – это «результат насильственного разделения позитивного и негативного проектов классического кинизма» [164, р. 10]. Подобные рассуждения приводят нас к выводу, что определение и понимание цинизма непосредственно обусловлено внешними факторами и формами поведения, отличными от общепринятого.

Как отмечает в своей работе «Происхождение современного цинизма» Дэвид Мазелла, профессор Хьюстонского университета, актуальное понятие цинизма возникло только в начале XIX-го века – в оксфордском словаре он обнаруживает определение «цинизма» как «склонности не верить в искренность и доброту человеческих мотивов и поступков, и привычку выражать это насмешками и сарказмом; *циник* (курсив мой – А. Г.) – насмешливый виноискатель» [160, p. 15]. Можно предположить, что негативный импульс в понимании кинической философии, описанный И. М. Наховым, является первой из причин, повлекших становление понятия «цинизм» в том виде, в котором мы используем его вплоть до настоящего времени.

Говоря о сходных социальных условиях появления цинических умонастроений, нельзя обойти стороной изменение общефилософских и общекультурных взглядов, приносящих новые смысловые акценты в существующее понимание интересующего нас феномена. Преемственность цинизма как философского направления в истории философских учений была подробно освещена в диссертации В. И. Кудрявцевой «Цинизм античный и цинизм современный: историко-философский анализ концепции П. Слотердайка». Автор указывает на невозможность дать строгое определение интересующей нас категории, которое работало бы всегда и везде – начиная с античности и до настоящего времени – и имело бы один и тот же денотат. Это обстоятельство затрудняет выстраивание прямой преемственности «цинического учения», претензию на полноту и целостность феномена. Однако проблема духовной автономии, поставленная цинизмом, и многие другие идеи киников находят отклик в философских концепциях, начиная от стоицизма эллинистической эпохи и до философских идей эпохи Возрождения.

Комплексное исследование цинизма, в духе генеалогического анализа М. Фуко, предлагает Д. Мазелла в уже упомянутой работе «Происхождение современного цинизма». Он дает развернутую картину аспектов генезиса и становления современной формы цинического субъекта, он говорит о рефлексии субъекта прослеживая его концептуальную и лингвистическую историю от

античного кинизма вплоть до настоящего времени. Согласно такому представлению наследие кинизма в различных исторических обстоятельствах служит разным риторическим и политическим целям. В качестве центральной смысловой фигуры и индикатора изменений Д. Мазелла выбирает Диогена как концептуального персонажа и, в его редакции, «философского героя». Он связывает трансформацию классического понимания кинизма и становление современного понятия «цинического» напрямую с изменением планов интерпретации образов этого персонажа. Мы склонны согласиться с представленной трактовкой, поскольку яркое поведение киников оставило заметный след в истории культуры; киническое наследие в виде анекдотов, афоризмов, жизненных историй «в определенной мере» сохранило и удерживало образ кинической философии на протяжении нескольких веков после исчезновения самой философской школы. Д. Мазелла рассматривает историю происхождения современного цинизма в комплексе культурных, исторических и литературных контекстов. Он объединяет: 1) фигуры знаменитых «циников» (Диоген, Ж.-Ж. Руссо), 2) различные жанры кинической литературы (сатира, анекдоты, политические памфлеты), 3) самих литературных героев – циников (племянник Рамо, лорд Генри). Д. Мазелла указывает на то, что киническая схема жизни выражается и передается путем историй об определенных хрестоматийных фигурах, таких как Геркулес, и пересказов случаев из их жизни. Такой подход гораздо более действенен постольку, поскольку жизнеописание «философского героя» транслирует такой образ жизни ярче, чем доктрина или учение.

Первым значимым контекстом для трансформации понятия Д. Мазелла считает перенос внимания на общественную жизнь философа как прямое воплощение его образа мысли. Представление о современном цинике, по его мнению, рождается из наблюдения за тем, насколько хорошо философ – предлагающий те или иные моральные ориентиры и образцы поведения – сам соответствует провозглашенным идеалам. Д. Мазелла акцентирует внимание не столько на самой доктрине того или иного автора, попадающего в разряд циников, сколько на том видимом эффекте расхождения между доктриной и образом жизни,



который здесь можно усмотреть. Именно этот видимый эффект, во многом, лежит в основе формирования современного понятия «цинизм» и его доступных негативизаций.

Вторым опорным контекстом для трансформации понятия становится его проникновение в обыденную речь. В рамках средневековой традиции философская доктрина киников фактически прекращает свое существование. Киническое наследие сохранилось только в виде скабрёзных историй, парадоксальных изречений и описаний образа жизни странного философа и мудреца. Отсутствие воспроизводимой философской традиции окончательно изменило баланс между философией киников и занимательными историями из жизни ее адептов. Кинизм утратил авторитет полноценного философского учения, он предстал в виде бесчисленных рассказов и ничем не подтвержденных апокрифов. Эти рассказы поддерживали архетипические образы прижившиеся, в первую очередь, в европейской литературной традиции. Д. Мазелла предполагает, что сохранению образа киника в раннем Модерне (имеется в виду новоевропейский культурный проект), способствовало сохранение статуса и значения искусства риторики, которая активно использовала образ киника – нонконформиста. Киник уже закрепился в новоевропейском риторическом дискурсе как негативный персонаж: он фигурировал в нарративе новоевропейского образования как модель недостойного поведения, а также как пример тактического остроумия. Киник предстает интриганом, добивающимся своих целей путем уловок и в этом ключе он наследует фигуре софиста. «В такой гуманистической фантазии, философ киник, впервые, располагается внутри системы убеждения и силы, которая ассоциируется со льстивым потенциалом парадиагоды» [160, р. 21]. В это же время в повседневной речевой практике все чаще мелькает словечко «циник». Закрепление этого понятия в обыденной речи способствовало его распространению и сохранению, значительно расширив поле значений за счет просторечных и бытовых смыслов.

Третьим поворотным пунктом в смысловом наполнении понятия цинизм становится эпоха Просвещения. Традиционный образ эпохи Просвещения – это

представление о прогрессивной, критически настроенной эпохе противостоящей традиции и предрассудкам предшествующего исторического этапа с позиций рационализма и свободомыслия. Проект просвещения основывался на представлении о том, что человеческий разум способен донести истину о мире, а, значит, в будущем перековать реальность в соответствии с принципами такой разумности. На их основании субъект просвещения рассчитывал установить идеальный миропорядок.

Основные идеи эпохи наиболее ярко выражены в работах французских просветителей, философов-энциклопедистов и в особенности Вольтера и Ж.-Ж. Руссо.

Так, Ж.-Ж. Руссо видел причину несовершенств жизни в злобе и ошибках отдельных людей. В работах «О причинах неравенства» и «Об общественном договоре или принципы политического права» он указывает на то бесспорное для него обстоятельство, что корнем неравенства выступает частная собственность. В свою очередь наука, прогресс, гражданское общество насильно вырывают человека из его естественной, природной среды обитания. Цивилизация заставляет нас жить в условиях отчуждения от самих себя, мы живем в мире, в котором жить не должны, и, самое главное, не хотим. А вот чем ближе к природе находится человек, тем более он культурен и добродетелен. В такой постановке вопроса решить все социальные конфликты оказывается достаточно легко – если от природы люди совершенны, то требуется создать нужные условия для того, чтобы они оставались таковыми. В свою очередь, для Вольтера построение лучшего общества начинается с возрастания образованности. Правда, это касается не всех, а лишь избранных, поскольку просветить одного, например монарха, гораздо легче.

Объединяющим для большинства философских проектов становится убеждение в том, что именно рациональный подход гарантирует построение гармоничного комьюнити. Так или иначе, но все идеи Просвещения наделяются политическим характером и в, первую очередь, направлены против средневековых устоев как традиционных и реакционных в своей основе. На основе заявленной разумности планируется разработать единые для всего человечества нормы морали

и нравственности, экономические принципы обустройства хозяйственной жизни, унифицированную педагогическую систему передачи знаний и, главное, единую политическую организацию общественного. Отсюда вера в прогресс, науку и ее законы. Основной лозунг о том, что «Знания – сила», дополняется убежденностью, что именно знание и познание способствуют созданию совершенного общества и справедливого государства.

Такой подход открывает два пути для появления цинического субъекта. Первый путь связан с тем, что кардинальные социальные преобразования требуют от индивида расставания с иллюзиями и привычными некритически усвоенными убеждениями. В повестке дня оказывается подход прямо требующий цинического отношения к прежним ценностным установкам. В этом аспекте «просветители» прямо предстают наследниками кинического образа мышления, поскольку для создания любого нового, необходимо расчистить место, подвергнуть «старое» суровой критике и в конце концов избавиться от него. Так в лице Вольтера мы находим пример философа, задействовавшего иронию как основное средство критики социальной несправедливости, религиозного предрассудка и отжившей традиций. «Философские повести» Вольтера в особой колкой и сатирической манере выступают примером такой критики, направленной на разрушение привычных убеждений и ниспровержение принципов непросвещенного, уже сдающего позиции общественного устройства.

Уже сложившееся негативное понимание образа циника позволило использовать его в качестве противопоставления образу Философа, придерживающегося идей прогресса и внутреннего потенциала человеческого разума. «Циник» был «соломенным человечком <...> созданным теми кто желает осуждать его» [160, р. 218]. Он использовался для полемики и саморефлексии: «Французские и немецкие просветители начали использовать Диогена как персону, бессовестную и космополитичную, чтобы говорить о своих надеждах и страхах, когда они изображали мыслителей на публике. Эти же авторы использовали Диогена как сатирический инструмент для высмеивания других философов, когда они отклонялись от линии» [160, р. 220]. В это же время появился и «настоящий

циник» в лице Ж-Ж. Руссо, на которого Д. Мазелла указывает как на ключевую фигуру мыслителя, обвиненного в цинизме и в классическом («киническом») и в современном смысле этого слова. «Соответственно французские и английские недоброжелатели использовали его сочинения, чтобы собрать публичное изображение, приближенное к образу того, что станет известным как современный циник: атеистическое неверие, привычное недоверие к другим, бесстыжее равнодушие к общепринятой морали и лицемерный разрыв между словом и делом» [160, р. 22].

Еще одной фазой развития цинического образа мысли была работа Николло Макиавелли, в отечественном переводе известная как «Государь». В логике этой работы цинизм выполнял роль стратегии, с помощью которой автор откровенно вскрывал механизмы действия и десакрализовал понятие власти, в новой трактовке становящейся «технологией» управления, доступной для изучения и дальнейшего совершенствования. С другой стороны, работа легитимизировала и даже санкционировала «циническое» поведение в определенных условиях – для достижения определенных целей и в пользу определенных личностей.

Российский социолог Л. Д. Гудков характеризуя ренессансный гедонизм и новое чувство жизни пишет: «рискованные интеллектуальные и практические эксперименты с субъективностью и отрицанием традиционных нравов были чертой образа жизни многих титанов того времени» [29, с. 139-140].

Следует добавить, что цинизм оказывается неотъемлемой частью мышления и самих просветителей. Просвещение рисует образ свободного разума, отрицающего догматические и идеологические установки, поощряет его развитие и усложнение. «Цинизм» в виде методологической или критической установки мышления возникает в ответ на культурный запрос, призванный запустить механизм переоценки ценностей в противостоянии идей Просвещения и традиционных установок того общества, что ему предшествует. Первоначально такой «цинизм» выступал критикой, направленной на изобличение допросвещенческих идеологий, попыткой отказаться от абсолютного, навязываемого, некритически усвоенного знания, априори – своего рода защитой

от предрассудка. Модернити, таким образом, немислимо без цинического элемента как составной части критики. Так понятый «цинизм» не имеет ничего общего с моральными, а лучше сказать аморальными характеристиками, присущим маргинальной личности. Эпоха Просвещения делает *сомнение* безусловным условием этого миропонимания – одной из основных методологических установок, на которой строится его фундамент. Сомнение в принципах, отправных точках предшествующей культуры, создание своих собственных идеологических маркеров, вынуждают прибегать к цинизму как методу и как стратегии протеста.

Второй путь для ясного обозначения цинической формы сознания в связи с Просвещением обнаруживает П. Слотердаик, указывая на то, что в самом просвещенческом проекте была заложена кардинальная ошибка. Философ замечает, что метод просвещения – добровольное убеждение, консенсус, свободный диалог, направленный на выяснение истины. Стремясь избавить современного ему субъекта от идеологических установок, детерминированных представлением об обязательном неравенстве, вере в сверхъестественное и божественное вмешательство, Просвещение не учитывает возможность отказа субъекта вступить в такой диалог. П. Слотердаик указывает, что знания, которые предлагало Просвещение, проходили через фильтр власти, против которой они, зачастую, и были направлены. В результате, критика становилась оружием, которое при желании может быть направленным против самих просветителей. Характерно, что критика просвещенческого рационализма, как правило, производилась как раз с позиций цинической установки сознания.

Все вышесказанное позволяет говорить о цинизме как о метаисторическом феномене сознания всегда актуализирующемся в сходных социальных и социально-политических обстоятельствах.

В этом смысле эпоха Просвещения создает предпосылки для становления современной формы цинизма. В Просвещении «циник» предстает как контркультурный тип, отрицающий просветительский вектор общественности. Зачастую эту идею использовали для указания на то, какая нелюбимая альтернатива существует тому развороту общественной динамики, которая указана

просвещенческим проектом. Цинизм рассматривался как подрывной, в том числе аморальный феномен, препятствующий установлению ценностей рациональности и идеалов гуманизма.

Похожее критическое проявление «цинизма» мы обнаруживаем и в постсовременности. Актуальная дискуссия задействует фигуру циника, тем самым указывая на возможность обсуждения дополнительных негативистских и деструктивных стратегий востребованных современной формой социальности.

Эпохе Просвещения удалось создать свой собственный дискурс «цинического», способствуя тому, что само это понятие закрепилось в языке и прочно вошло в обиход этического, политического, жизнемирного горизонтов привлечения этого концепта. В указанной перспективе цинизм приобрел ряд смысловых значений, ранее не имевших хождения в кинической философии. Помимо кинической связи с этикой, цинизм оказался прочно увязан не только с критикой ценностных установок, но приобрел вид востребованной методологии теоретического анализа. Как раз это указывает на возможность толковать «цинизм» с различных смысловых позиций: мировоззренческой, критической, политологической, морально-этической, и даже эстетической. То есть рассматривать его и как нравственный феномен, и как политическую стратегию, и как тип поведенческой реакции отдельного субъекта. Просвещение окончательно закрепило образ циника, отсылающий к четкому и понятному «негативному» референту. Думается, что современные интерпретации цинизма, во многом, базируются именно на таком образе сомнительного (отчасти или целиком), лицемерного субъекта, открыто либо «теневым образом» противопоставляющего себя среднестатистическому общественному субъекту. Такое позиционирование часто удостоивается категорического осуждения и осуждение это – общепринятая и ожидаемая практика. На основании подобного понимания формируется максимально узкое видение циника как подозрительного типа, критика которого ведется усилиями медиа, разного рода философской, научно-психологической и т.п. критикой. Это тот клишированный образ «злого городского циника», который, по справедливому замечанию Ш. Стенли, призван изображать цинизм как

растущую угрозу, что в итоге «стало чем-то вроде кустарной промышленности в крупной издательской индустрии» [164, р. 2].

Опираясь на три указанные Д. Мазеллой точки трансформации цинического концепта, мы вправе выявить поворотный момент «негативизации цинизма», появления в нем тех современных черт, которые делают циника человеком, чьи слова не соответствуют поступкам, делают его тем, кто сам ищет в человеческих действиях скрытые, эгоистичные мотивы. Справедливость такой точки зрения подтверждает обыденное понимание современного цинизма, наследующее указанной негативности. Однако будущая теоретическая и философская интроспекция обнаруживает новую глубину, многоликость и сложную структурированность этого понятия.

## **1.2 Концепт цинизма в социально-философской дискуссии**

Философский подход к рассмотрению цинического концепта выявляет значительную глубину в интерпретации термина. В нынешних дискурсивных практиках – СМИ, политика, сферы этики и морали – цинизм, чаще всего, предстает перед нами в негативном ключе: стало привычным ассоциировать его с моральным разложением, ценностной деструкцией и в целом утратой доверия к тому, что на самом деле движет субъектом. Уже в первом приближении историко-философский анализ выявил неоднозначность контекстов для интерпретации самого этого феномена, выводя его за рамки просто «стиля жизни» маргинального субъекта и его вызывающего эпатажного поведения. Обращение к исследованиям, посвященным циническому феномену, позволит расширить горизонт репрезентации и определить специфику современной интерпретации цинизма.

Отдельный интерес для рассмотрения причин генезиса и упрочивания цинического мировоззрения представляет позиция Б. Рассела продемонстрированная им в работе «О юношеском цинизме» (1929), где философ-аналитик предлагает анализ причин, повлекших возникновение и укрепление цинического умонастроения в Западной культуре начала прошлого века. Б. Рассел

предпринимает попытку проанализировать те факторы, которые послужили распространению цинизма, не ограничивая его возникновение только собственно интеллектуальными причинами и рассматривая цинизм как своеобразный симптом времени в западных сообществах. Б. Рассел вполне предсказуемо рассуждает об утрате веры в базовые, традиционным образом воспроизводимые ценности общественного сосуществования, как то – патриотизм, прогресс, научная истина, религиозный символ веры и т.д. Это связано со всеми историческими изменениями, которые претерпели эти ценностные ориентиры в процессе исторической реализации. Например, в его глазах значимость «истины» подорвана появлением сразу множества интеллектуальных демаршей, некритически принимающих чужие, дискурсивным образом оформленные позиции, в целях собственной выгоды. Зачастую, в противовес собственным взглядам. «Если этот диагноз верен, то современный цинизм нельзя вылечить одной лишь проповедью или путем демонстрации молодым людям более совершенных идеалов, чем те, которые пасторы и учителя выуживают из заржавевшего арсенала устаревших предрассудков. Излечение наступит только тогда, когда интеллектуалы смогут найти себе работу, в которой смогут осуществить свои творческие замыслы» [110]. Б. Рассел прямо связывает тотальное недоверие и цинизм с невозможностью для молодых людей реализовать себя в выбранной сфере детальности. Это снижает возможности веры в существование самоценных абстрактных идеалов и открывает дорогу цинизму по отношению к обществу и устоявшимся ценностным приоритетам. Б. Рассел указывает на то, как цинизм оформляется в связи с восприятием социальной действительности индивидами, их отношением к состоянию и качеству самой общественности, его аксиологии, скомпрометированных тем или иным историческим контекстом.

Обращение Б. Рассела к анализу феномена цинизма демонстрирует то, насколько болезненным может быть такой культурный и социальный симптом.

Для актуального социофилософского горизонта исследований цинизм также оказывается предметом интереса. В философском осмыслении цинического феномена можно выделить два подхода. Первый из них говорит нам: горизонт



рассмотрения дает представление о цинизме как о сугубо негативном, отрицательном и подрывном явлении. В противоположность первому, второй подход представляет попытку воссоздать конструктивные стороны интересующего нас явления или, во всяком случае, оценить его непредвзято.

Первый подход демонстрирует следующее: в контексте исследований, рассматривающих цинизм как деструктивный моральный феномен, особенно горячо обсуждается вопрос о том, какие негативные последствия для личности, социума и культуры в целом влечет распространение цинического умонастроения. Иллюстрацией так понятого «цинизма» могут служить работы М. Горького, Х. Ортеги-и-Гассета, И. М. Нахова.

М. Горький, замечательный писатель и внимательный диагност собственного времени, в своей статье «О цинизме» (1908) высказывается о нем, как о, своего рода, извращенном консерватизме. Анализируя сущность цинизма, сопутствующего современной ему исторической ситуации, М. Горький определяет ее как «грязь» и «разрушение», присущие человеку. Тому самому человеку, который по мысли М. Горького, «взбесился от страха, оголил в себе животное и буйно рвет социальные путы» [25]. Цинизм, по его мнению, отравляет все вокруг себя, поскольку циники утратили веру в возможность построения «светлого будущего».

Позднее, видный испанский философ Х. Ортега-и-Гассет в своей программной работе «Восстание масс» (1929) также касается проблемы «цинизма вообще», осуществляя это применительно к фигуре цинического субъекта. Х. Ортега-и-Гассет описывает циника как нигилиста времен Древней Греции, неспособного ничего создать, не способного достичь даже своих индивидуальных целей. По его мнению, циник всего-навсего «паразит цивилизации» [112, с. 96], абсолютно зависимый от нее и к тому же неблагодарный.

Отечественный исследователь культуры И. М. Нахов критикует циническую позицию применительно к исследованиям античного цинизма. Он рассматривает цинический феномен как «реставрацию и уродливое преувеличение в исторически иных кризисных условиях некоторых старых как мир идей и принципов:

индивидуализм и субъективизм, предпочтение «природы» «закону», идеализация дикости, враждебности к цивилизации, анархизм, болезненный эгоцентризм и т. п.» [98]. В его представлении «цинизм» активизируется в любых кризисных обстоятельствах, сопутствующих коренной перестройке социума. Действительно, цинизм тормозит процессы переустройства общества и выступает своего рода конформизмом, направленным против каких бы то ни было преобразований.

Позиция негативного восприятия цинизма, на наш взгляд, служит основанием для использования этого термина в качестве обозначения чего-то опасного и угрожающего, без дополнительного рефлексивного прояснения такого использования интересующего нас термина. В таком контексте понятия «циник» и «цинический» могут фигурировать в целях делегитимации любого объекта или высказывания, снижая его правомочность. Пользуясь терминологией Мишеля Онфре, будем считать такое использование *концепта цинического* «вульгарным» [163].

Подобное представление формирует сниженные ожидания субъекта, привыкшего рассматривать все с точки зрения цинических мотивов, о чем прямо пишет российский исследователь *политического цинизма* Л. Д. Гудков. Он применяет для анализа современной политической и социальной действительности в России именно так понятый «цинизм». Подобного рода цинизм оказывается имплицитно присущ индивидам и воспринимается ими как своеобразная норма. В качестве характеристик «нового цинизма» Л. Д. Гудков указывает на характерную для него примитивизацию шкалы ценностей и разрушение высших ценностных ориентиров: признание приоритета силы над правом, патерналистские мотивы в идеологии, являющейся суррогатом подлинного демократического распределения властных функций и прочее. По существу, это проекция на «других» собственных сниженных мотивов, заведомо и осознанно пущенная в дело стратегия упрощения для налаживания социальной коммуникации и взаимопонимания, что может выступать, в конечном счете, как оправдание себя – ведь «иначе то же самое делал бы кто-то другой, и, возможно, еще хуже» [119, с. 33].

Рассмотрение аспектов политического цинизма выступает отдельной строкой современных исследований. Так, Л. Д. Гудков описывает ряд элементов политического цинизма, указывая в качестве причин его появления такие мотивы как: «негативная мобилизация», «понижающая адаптация», процесс негативной самоидентификации [29]. Цинизм в похожей постановке вопроса связан с негативно окрашенными стратегиями интеграции и возможной нестабильностью массового напряжения. Таким образом, глубинной причиной современного цинизма для Л. Д. Гудкова оказывается нездоровье самого общества в социально-психологическом плане [111], связанное с коренной ценностной перестройкой. Стоит отметить, что в такой интерпретации «цинизм» предстает как массовое общественное умонастроение.

Интроспекция осуществленная Л. Д. Гудковым указывает на тесную взаимосвязь цинизма с эмоционально-психологическим состоянием индивида, реагирующим на состояние общества и социокультурные особенности устройства современного мира вообще. Это прямо связывает цинизм с субъективным переживанием исторического события, жизнемирностью в самополагании субъекта. Цинизм выступает реакцией на сильные внешние эмоциональные раздражители. В таком контексте «цинизмом» в социальном плане можно назвать отношение, потенциально разделяемое всеми индивидами и связывающее между собой как отдельных членов сообщества, так и различные социальные институты.

Вторая линия исследований современного «цинического» представляет собой попытку конструктивного анализа самого феномена, причин его появления и перспективной генеалогии. Такой подход фигурирует у упомянутого выше Дэвида Мазелы, французского философа Владимира Янкилевича, а также в работах профессора мемфисского университета Шарон Стенли. Следует сразу отметить, что говоря о конструктивных сторонах явления, мы подразумеваем не конструктивность цинизма самого по себе, но возможность использовать философскую аналитику феномена для анализа поля социального взаимодействия, его внутренних актов, мировоззренческой составляющей современного субъекта, специфики современной субъективности.

В. Янкилевич, автор работ «Ирония» (1936) и «Прощение» (1967), видит в цинизме «гомеопатическое средство», своего рода метод или стратегию радикализованной иронии, доводящей ситуацию до пика, позволяющую «несправедливости свершиться в надежде, что несправедливость аннулирует себя сама при помощи гомеопатических средств преувеличений и скандала» [150, с. 78]. В такой редакции циник сам конструирует радикальные условия, на первый взгляд, неприемлемые для общества. С какой целью? С тем, чтобы эта ситуация разрешилась, перестала существовать для индивида как проблема. Как ни парадоксально, для В. Янкилевича цинизм становится проявлением подлинно верующего человека, рассчитывающего в опоре на циническое отношение утвердиться в своей вере. Циник сознательно формирует нахальное и бесцеремонное отношение к тому, чего сам придерживается. Например, В. Янкилевич пишет, что Ф. Ницше «вызывающе относился к нравственности потому, что сам был до мозга костей моралистом» [150, с. 79]. В. Янкилевич видит в цинизме деятельную, производящую силу, которая «скажет громко то, о чем многие думают втихомолку, про себя» [150, с. 80]. Таким образом, для философа цинизм – это состояние искреннего и полного отчаяния, которое является «условием освобождения» [150, с. 84] и с необходимостью предшествует ему.

В такой постановке вопроса вырисовывается важное для нашего исследования свойство «современного цинизма» – «растормаживать» ту или иную социокультурную проблему, которая возникла в поле обсуждения тех или иных общественных событий именно благодаря введению цинического горизонта. Это свойство указывает на гибкость задействованного концепта и его широкую применимость в поле современных социально-философских представлений. Все это позволяет вывести «цинический концепт» за границы исключительно этических репрезентаций.

Интерес к циническим проявлениям в горизонте современной политики-актуальный тренд и сквозная тема для целого ряда зарубежных исследований. В частности, в работе английского аналитика социальных состояний Тимоти Бьюза «Цинизм и постмодерн» (1997), «цинизм» представлен важной составляющей

психологического горизонта современной политики. Рассматривая влияние Постмодерна на политическую жизнь, Т. Бьюз увязывает его с циническим умонастроением, которое, по его мнению, можно зафиксировать в формах апатии и пораженчества, унаследованных от «исторического Постмодерна». Говоря о цинизме, как причине паралича политической воли, Т. Бьюз пишет: «Цинизм – понятие, взятое на вооружение политиками, критиками и комментаторами как синоним постмодернизма; это культурная взаимосвязь, при которой оба термина действуют, в основном, как инструменты политической риторики» [15, с. 9]. В его представлении повышенный интерес к цинизму связан с особенностями самой политической системы: в нынешних обстоятельствах именно цинизм выступает индикатором ее «кризисности». Характерно, что Т. Бьюз выделяет дополнительную стратегию политического действия, которую он также называет цинической, но, зачастую, в принципиально ином смысле. В отличие от «цинизма», обозначенного П. Слотердайком как, своего рода, «пограничная разновидность меланхолии» [119, с. 32], эта иная *циническая стратегия* оборачивается «жестокостью, присущей политическим действиям» [15, с. 11]. По мнению, Т. Бьюза такой цинизм являет пример деятельной позиции и может оживить политическое действие и политическую волю.

Глубокая аналитическая работа проделана американским исследователем Дэвидом Мазелой. Свое исследование – «Происхождение современного цинизма» (2007) – он предваряет генеалогической ретроспективой форм «цинизма» от античности до наших дней. «Цинизм», в его современном виде, Д. Мазела рассматривает как нечто, имеющее «по-настоящему критический потенциал» [160, р. 7]. С позиции этого «нечто» можно анализировать те концепции коллективной деятельности и социального планирования, которые опираются на некритические допущения относительно прогресса, современности и модернизации, подразумевая под этим последним возможность использования цинизма, в том числе, в политике (например, в качестве эффективного политического аргумента).

Д. Мазела делится замечанием относительно того, что, что цинизм недостаточно рассматривать как сколь угодно действенную, но сугубо

индивидуальную позицию, поскольку цинизм, по сути, «эффект ансамбля» [160, р. 10] – процесс взаимодействия разных уровней индивидуальных и коллективных проявлений цинического умонастроения. Он исследует структуру взаимообусловленности такого «коллективного действия» через различие в аспектах проявления цинизма «стратегического» и «тактического» уровней. Стратегическое поведение исходит от лица или социальной институции наделенных властью, волей и силой. Такого рода стратегия стремится сформировать и сохранить субъекта, обеспечивающего производство идеологического символического. В свою очередь, «тактика» – свойство самого субъекта, изначально лишённого собственного пространства волеизъявления. Заявленная тактика отсылает нас к Диогеновской «перечеканке валюты» – возможности использовать существующие ценности в ином смысловом поле, интерпретировать их в свою пользу. При этом субъект, естественным образом, ограничен стратегиями «других», суть его тактического поведения – это отслеживание прагматических возможностей, за которые он может ухватиться. В то же время, он не способен удержаться в рамках какого-то одного выбора, и вынужден считаться с, каждый раз новой событийной конфигурацией, чтобы обратить ее в дополнительные новые возможности маневра. Д. Мазела рассматривает цинизм в качестве вынужденной тактической или стратегической «методологии», не исчерпывающей всех возможных проявлений пытающейся сохранить себя идентичности. Таким образом, для Д. Мазелы цинизм становится не столько внутренним, неизменным качеством некоторых обязывающих в отношении субъекта актов, но и конкретной методологией, которая может быть пущена в ход применительно к социальным и даже эпистемологическим горизонтам понимания и самопонимания. В этом аспекте Д. Мазела противоречит концепции П. Слотердайка, осмыслявшего цинизм как «диффузный» феномен, пронизывающий социум, культуру, субъекта и т.д. Цинизм в трактовке Д. Мазелы представляет собой тактическое развертывание действенной методологической схемы в нужный момент и в нужном направлении. В таком ракурсе цинизм не противоречит позитивным намерениям, направленным к изменению

общественности. Скорее, цинизм востребован в качестве инструментария, которым следует продуктивно воспользоваться для достижения собственных целей.,

Шарон Стенли в историко-философской работе «Французское просвещение и происхождение современного цинизма» (2012), также опровергая устоявшиеся мнения, описывает цинизм через призму специфических проявлений, уделяя первостепенное значение политическому дискурсу, как в значительной части циническому. Осуществив собственный анализ происхождения современной формы цинизма, Ш. Стенли указывает, что современный цинизм, в отличие от «цинизмов» предшествующих эпох, характеризуется пассивностью и демонстрирует неожиданную «защитную» функцию. Вслед за Ш. Стенли защитной функцией мы будем именовать поиск скрытых мотивов в действиях и поступках «Другого». Ш. Стенли отмечает, что современный общественный субъект особенно остро реагирует на политические скандалы и, опасаясь обманутых ожиданий, предпочитает заранее не доверять громким заявлениям. Так, Ш. Стенли указывает, что самое важное в схеме такой цинической «защиты» – первым высказать недоверие, обнаружить и негативно оценить любой неявный, скрытый в поступках и действиях мотив [164, р. 12]. В определенном смысле, перед нами отчетливо заявляющая о себе стратегия уклонения, которая позволяет общественному субъекту упростить процесс принятия любого морального или политического решения, заранее осмысливая его в негативном ключе. Отсюда – следующий логический шаг: мы специфицируем отношение к индивидуальному действию, которое приобретает общественный характер. Такое действие в любой момент может быть подвергнуто анализу на предмет поиска скрытых в нем мотивов и отсылок. Ш. Стенли замечает: «учитывая предположительно повальную и неисправимую испорченность общества, циник выбирает соучастие (пособничество) в качестве единственно возможного способа действия в соглашении с другими» [164, р. 12]. Иначе говоря, автор указывает на очень важное обстоятельство современного общественного субъекта, подверженного цинизму – этот субъект способен на конвенцию и взаимодействие только в аспекте заведомо принятой настороженной установки по отношению к действиям и заявлениям

других людей. Закрепленное ожидание негативных и скрытых мотивов помогает подверженному цинизму общественному субъекту сосуществовать с другими.

Еще одной примечательной чертой «цинического» Ш. Стенли считает тот факт, что цинизм с момента эпохи Просвещения перестает быть принадлежностью какой-то одной точки зрения, какого-то одного социального класса будь то «дворяне Ларошфуко или политические герои Макиавелли» [164, р. 14]. Ш. Стенли приходит к выводу, что цинизм присутствует в разуме как неотъемлемое его качество, сопутствующее тому искаженному представлению, которое сформировалось внутри современных дискурсивных возможностей развертывания разумности как таковой. Соглашаясь с точкой зрения Д. Мазелы, автор придерживается общего с ним взгляда на «тактическое» развертывание цинизма в рамках социальных трансформаций и отрицает необходимость исключительной радикализации негативной стороны «цинизма» по отношению к современной форме социальности. По мысли Ш. Стенли, ее исследование призвано дополнить и усилить работу Д. Мазелы, направленную, в большей степени, на переработку цинического феномена, чем на его моралистскую критику.

Наиболее полную на данный момент антологию «цинизма» представил в своей фундаментальной работе «Критика цинического разума» П. Слотердаик. Именно его концепция «цинического» легла в основу отмеченных выше позиций Д. Мазелы, Т. Бьюза и Ш. Стенли, применивших ее к анализу социокультурных обстоятельств, соответственно, в Новом свете, Великобритании и Франции. Упомянутые работы позволяют описать общеевропейский тренд исследования цинизма как неотъемлемой составляющей актуальной формы социального.

П. Слотердаик в своей работе рассматривает историю становления цинизма как обязательный маркер истории Европы. С его точки зрения цинизм в его современном виде – это следствие Просвещения, свойство того типа сознания, которое мы привыкли рассматривать как то, что «усвоило наставления просветителей, но не осуществило того, к чему они призывали» [119, с. 33]. В свою очередь, Просвещение предстает суммой подрывных, критических,



«разоблачительных» стратегий, которые были тематизированы философией современного цинизма.

Книга П. Слотердайка увидела свет в 1983 году. Она представляет собой воссоздание цинического феномена посредством сравнения культурной истории периода Веймарской республики с современной автору социокультурной действительностью. П. Слотердаик сразу делает предметом обсуждения главное противоречие эпохи – столкновение в сознании двух диссонирующих установок: усвоенных просвещенческих ценностей и прагматическим представлением о реальности, в которой гуманистические идеалы Просвещения не могут быть реализованы. Сам П. Слотердаик называет такое сознание «циничным», «разорванным» и «несчастливым». В этом горизонте цинизм как «просвещенное ложное сознание» [119, с. 34] – самая узнаваемая максима автора цитируемого исследования. П. Слотердаик пишет, что сознание, с которым мы имеем дело, – это тот способ организации мышления, который демонстрирует знакомство с ценностными установками Просвещения, но который не может и не хочет им следовать. Это тип сознания, потерявший веру в какую-либо возможность изменения, а потому ставший равнодушным к любым попыткам что-то изменить. Причины подобной трансформации цинизма философ прямо связывает с неудачей самого проекта Просвещения.

С самого начала П. Слотердаик делает важное замечание, что понимание современного цинизма неотделимо от разрушения классической формы рациональности, увидевшей свет усилиями просвещенческого разума. Прежде всего, П. Слотердаик считает ошибочным противопоставление сознания «обыденного» и «просвещенного» (последнее, якобы, привело к развитию двух противоположных систем ценностей). «Специфический дух современного цинизма имеет более глубокую и принципиальную основу: его природа коренится в самой конституции больного Просвещением сознания, которое, набравшись исторического опыта, отвергает всякого рода дешевый оптимизм» [119, с. 35] – пишет П. Слотердаик. Согласно логике автора, индивид сталкивается с противоречием между требованиями идеалов Просвещения и реальностью, в

которой частные интересы и эгоистичные перспективы волеизъявления имеют больший вес и все набирающее силу распространение. Начиная с оформления массового сообщества духовным, гуманистическим ценностям была противопоставлена иная шкала – ценностей потребительских. Описывая этот расклад П. Слотердаик акцентирует столкновение выше обозначенных установок, что не может не вызвать циничское отношение к ценностям любого рода. Такой повседневный, «диффузный», массовый цинизм П. Слотердаик описывает формулой: «знать лучшее и делать худшее» [119, с. 34]. «Они [люди] сознают, что делают, но тем не менее делают это, поскольку действовать так их принуждает положение вещей и не заглядывающий далеко инстинкт самосохранения; они говорят на одном и том же языке: «Приходится, ничего не попишешь»» [119, с. 33]. Иными словами, индивиды осознанно выбирают действие в соответствии с собственными интересами, эгоистической шкалой ценностной ориентации, что лишней раз демонстрирует что их не устраивает нынешнее состояние культуры и социума. Аргументом в пользу такого действия становится уверенность в том, что любой на их месте поступил бы таким же образом, а «возможно, еще хуже» [119, с. 33].

П. Слотердаик называет современный цинизм «диффузным», тем самым противопоставляя его «индивидуальной ориентированности» классического цинизма. Современный «цинизм» не бросается в глаза, он «предстает как массовый тип: как усредненный социальный характер в обществе» [119, с. 31]. Иными словами, циник отнюдь не является прежним маргиналом или субъектом, который во что бы то ни было старается во всем противостоять обществу. Напротив, перед нами «интегрированный в общество антиобщественный тип» [119, с. 32]. Циник прекрасно видит все изъяны тех общественных условий, в которых ему приходится жить, однако он продолжает действовать в рамках существующих установок и по сложившимся до него шаблонам. Зачастую, подобная «захваченность цинизмом» оказывается неосознанной, по преимуществу, пассивной. П. Слотердаик также утверждает, что цинизм больше не является активной жизненной позицией: выступая против сложившихся ценностей, против «абсолютного», циник лишен

намерения что-либо менять. Действительно, для П. Слотердайка современный цинизм отлучен от самой привлекательной характеристики древнего кинизма: вместо дерзких (игровых) нападков на социальные нормы, цинизм в его современном виде попадает в состояние смирения и покорности сложившейся норме. При таком рассмотрении сам цинизм становится исторически последней формой «ложного сознания», следующей за откровенной ложью, непреднамеренным заблуждением, либо сознательно искажающей социальную реальность идеологией.

Уместно обратить внимание на то, что П. Слотердаик выделяет в своей работе несколько типов «цинизма», которые можно обнаружить, наблюдая эволюцию самого феномена. Помимо «просвещенного ложного сознания» цинизм выступил как инструмент полемики «верхов» и «низов». Именно в этом аспекте властной полемики, считает автор, происходит акт разделения на цинизм и кинизм. В рамках такого противостояния разворачивалось противоборство культур «высокой» и «народной». Здесь цинизм выступал от лица идеологии «верхов», тогда как кинизм почти целиком принадлежал образу действия низших сословий. К слову сказать, сам автор такого деления предлагает *историческое* решение проблемы цинизма – возрождение кинизма как позиции, требующей усилия и работы над собой каждого в отдельности. Если современный цинизм нацелен на достижение жизненных благ, то кинизм иронично относится к частным потребностям и желаниям, сознательно их ограничивая, тем самым устраняя зависимость от ценностей консюмеристского сообщества.

Современный циник, по мнению автора, – это разочарованное, апатичное существо: он не видит возможности позитивного преобразования условий собственного существования и не верит в такое преобразование. Циник предпочитает уживаться со сложившимися обстоятельствами, признавая их как данность. Люди циничны, потому что разочарованы в былых идеалах: «после десятилетий восстановления, после десятилетий утопий и «альтернатив» возникает впечатление, будто наивный порыв внезапно иссяк. <...> Но время цинично: ему ведомо, что у новых ценностей короткие ноги» [119, с. 7-8].

В таком виде – как феномен расколотого сознания – цинизм становится присущ отдельному индивиду и обществу в целом. Решающей мыслью «Критики цинического разума» является утверждение о повсеместном распространении цинизма как патологического всеобщего умонастроения. «Новый цинизм – именно потому, что он существует как фундаментальная установка личности, сообразующаяся с положением вещей в мире, – уже не бросается в глаза так, как этого можно было бы ожидать исходя из сложившегося представления о нем» [119, с. 36], – утверждает П. Слотердаик.

Таким образом, П. Слотердайка значительно расширяет классическое понимание цинизма как яркой, сугубо индивидуальной протестной позиции и приближает нас к рассмотрению цинизма как жизнемирной стратегии и описательной схемы, которая позволяет специфическим образом соотнести себя с событийным рядом и отреагировать на него. Такой подход позволяет перейти к онтологическому плану осмысления современного цинического феномена, рассматривая его, по преимуществу, как установку сознания, проявляющую себя в кризисных контекстах, связанных с необходимостью пересмотра базовых ценностных ориентиров.

Приведенный выше обзор точек зрения, позволяет говорить о том, что философская критика цинического феномена прямо указывает на тесную взаимосвязь с социальным и онтологическим горизонтом представления.

Современный цинизм подлежит осмыслению минимум в двух взаимосвязанных плоскостях. Перед нами социально-философский и онтологический планы: социально-философский аспект цинизма может быть представлен как воплощение или проекция онтологического плана описания. В этой перспективе современный цинизм предстает как «эффект ансамбля», для которого ни один из аспектов неотделим от другого.

Онтологический горизонт полагания раскрывает цинизм как критическую установку сознания, связанную с кризисом ценностной идентификации и бытийного основания.

Социально-философский аспект репрезентирует цинизм как отношение, потенциально объясняющее взаимодействие индивидов и социальных институтов между собой и друг с другом.

Бесспорно, что цинизм неотделим от состояния общества, что он подвержен актуализациям в периоды резких социальных, культурных и экономических сдвигов. По этой причине форма проявления цинизма зависит от условий социальной среды и социального времени, поскольку напрямую увязана с реакцией субъекта на происходящее. Как особая установка сознания цинизм в современном его виде приобрел черты массового, диффузно заявившего о себе феномена, лишённого «индивидуальности» протестной позиции, с характерной для него апатичностью и тотальной разочарованностью в чем бы то ни было.

Поэтому, современный цинический концепт следует понимать в контексте взаимосвязанности онтологического и социального планов, как установку сознания, исходя из которой индивид интерпретирует происходящие события и реагирует на них. Очевидно, что современный феномен «цинического» отличается от исторически сложившегося понимания цинизма. Его никак нельзя назвать контр-культурной позицией: напротив, современный цинизм оказывается встроен в культуру и, тем самым, является одним из ее существенных механизмов. Тем не менее цинизм во всех своих аспектах отражает специфические изменения в форме организации сознания как индивидуального, так и общественного субъекта, проявляя себя через критическую установку в отношении традиционных, базовых ценностей той или иной исторической эпохи.

### **1.3 Постсовременность как поле развертывания цинического феномена**

Говоря о современном циническом феномене, трудно обойти вниманием тот факт, что в социально-философских, историко-философских и культур-философских исследованиях Постмодерн часто предстает синонимом цинического умонастроения своего субъекта. Более того, Постмодерн видят культурной и даже материальной основой современного цинизма. Так, Ш. Стенли указывает на то

обстоятельство, согласно которому существует устойчивая тенденция рассмотрения «цинизма» и Постмодерна как, фактически, синонимичных понятий – вплоть до обвинения постмодернизма в порождении цинизма вообще – которым приписываются одинаково негативные и деморализующие культурные характеристики [164, с. 15]. Однако углубленный анализ связи между цинизмом и Постмодерном не был предпринят в полном объеме – дело, зачастую, сводилось к утверждению присущего постмодернизму скептического стиля мышления. Думается, такая интерпретация страдает заведомым упрощением как «цинизма», так и «Постмодерна», а, в действительности, взаимосвязь обоих феноменов представляется более мультивалентной и заслуживает внимательного рассмотрения. Задачей данного параграфа выступает обнаружение цинических мотивов в Постмодерне с целью разграничения понятий «цинизм» и «Постмодерн».

Цинизм всегда заявляет о себе в связке с культурными, социальными и общественными актами, что предполагает его специфическую трансформацию в зависимости от особенности сложившихся культуры и социальности. Обращение к специфике актуального исторического момента позволит артикулировать основания для развертывания цинизма в его нынешней форме, а также отделить «цинизм» и «Постмодерн». Логика такого исследования требует реконструировать «зеркало эпохи», обратившись к постмодернизму по аналогии с тем, как П. Слотердаик реконструировал «веймарский симптом», обнаружив в истории Веймарской республики предпосылки для становления цинизма в его современном виде.

История Европы XX века представлена сменой двух социокультурных доминант – Модерна и Постмодерна, демонстрирующих выбор различных культурных и жизненных установок. Тип мышления в последние полвека во многом определяется постмодернистским способом восприятия и описания культурной и социальной реальности. Постмодерн как стиль мышления основан на сомнении относительно осевой западной традиции, возникшей, во многом, благодаря Просвещению. Горизонт Постмодерна предстает в декорациях утраты

веры в исторический прогресс, всесилие разума и сомнения в гуманистическом идеале. В предельно широком смысле Постмодерн определяется как «выражение “духа времени” во всех сферах человеческой деятельности: искусстве, социологии, философии, науке, экономике, политике и проч.» [64, с. 202].

Категория Постмодерн возникает или заявляет о себе в связи с необходимостью отметить влияние новых трендов в развитии социального, последовавших за общественными, технологическими и культурными переменами. Постмодерном обычно называют период, совпавший с пересмотром классической общественной теоретической схемы, когда последняя предстала не вполне адекватной для объяснения резко возросшего динамизма и «непредсказуемости» изменений социальных и культурных условий. Первоначально он оформляется в области истории и теории искусства (в частности, речь идет об архитектуре где Постмодернизм был осмыслен как новый стиль для изменившегося понимания социального пространства). Однако сами сигнификаты «постмодерн», «постмодернизм», «постмодернистский» до настоящего времени вызывают споры и концептуальные затруднения. Как правило, названия предыдущих эпох возникали *post factum*, но, начиная с XIX века, способ периодизации затруднен, так как унификация значимых направлений и векторов общественного развития усложнилась на фоне большого разнообразия концепций и идей.

Момент перехода к постмодернистскому видению мира многие исследователи связывают с периодом, наступившим после Второй Мировой войны, когда был обозначен переход к новой экономике, основой которой становится не материальное производство, а производство информации и технологий. Так Ж.-Ф. Лиотар [87], Ф. Джеймисон [45] и П. Андерсен [1] сходятся в примерной датировке становления Постмодерна как новой эпохи, наступившей после Модерна, относя ее к концу 50-х – началу 60-х годов XX века. Сам термин «постмодерн», фактически, отражает наименование эпохи, наступившей «за» или «после» Модерна, и, тем самым, отличной от нее.

Думается, указание выше на метаисторичность феномена отрицает возможность рассмотрения Постмодерна, как первопричины возникновения

цинизма и цинического умонастроения. Согласно мысли У. Эко, высказанной им в работе «Заметки на полях “Имени розы”», постмодернизм – это определенная фаза, свойственная каждой эпохе и, «во многом», сходная с маньеризмом. На основании такого умозаключения логичным выглядит следующий тезис: Постмодерн – не причина цинизма, но «во многом» определяет ту форму, которую принимает феномен цинического.

Для обоснования заявленного тезиса необходимо реконструировать ряд социокультурных аспектов, которые способствовали возникновению представлений об идентичности «цинизма» и «постмодерна».

Британский историк философии Д. Уэст в своей работе «Континентальная философия. Введение» отмечает, что существует четыре взаимосвязанных контекста оформления исторического Постмодерна. Во-первых, постмодернизм предлагает несколько радикальных формулировок, связанных с критическим отношением к тем посылкам, с которыми мы ассоциируем европейское Просвещение. Сторонники этой логики отвергают все претензии рационализма на универсальность в области науки, морали, культуры, социального устройства. Постмодерн оказывается внутренне связан с субъективной стороной переживания исторического события. Второй предложенный контекст, обусловлен исторической действительностью в Европе прошлого века, имеющей пересечение с мировой историей и во многом задавшей ей направление. Говоря о сущностных особенностях постмодернизма, Д. Уэст отмечает, что его никак нельзя оценивать как исключительно философское явление, «в такой же мере он является ответом на катастрофическую историю Запада» [127, с. 325]. Третьим возможным горизонтом представления для Д. Уэст оказывается судьба марксизма как учения, завершившего свое движение от теории к практике: на протяжении XX века марксизм успел превратиться в идеологию. Те трансформации марксистского учения, которые оно претерпело за счет сознательной идеологизации, оказали обратное влияние на саму марксистскую философию: наступления эпохи общего благосостояния в результате мировой революции не произошло, более того, история XX века столкнулась с рядом травматических событий. Среди таких вех в



XX веке мы можем выделить две мировые войны, занявшие почти всю первую половину столетия, «холодную» войну, переросшую в серию локальных и территориальных конфликтов, тоталитарные режимы в Китае, СССР и Германии, в том числе фашизм, создание оружия массового уничтожения – атомной бомбы и т.д. Эти события повлекли за собой не только потери, но и деформацию мироощущения и психологии индивидов, породив недоверие, пессимизм, отчаяние, вопрос о самой возможности распоряжаться хотя бы собственным существованием и жизнью. Ожидание эпохи технологического прогресса, изобилия, безопасности сменилось ужасом от последовавших катаклизмов, тех самых мировых войн, просчетов тоталитарных режимов, ужасов холокоста и ГУЛАГа. Все это привело к глубочайшему мировоззренческому и интеллектуальному разочарованию, поскольку «для интеллектуалов, которые считали марксизм наилучшим ответом на Просвещение либерального толка, нет ничего удивительного в том, что очевидный провал марксизма понимается в качестве окончательного доказательства банкротства проекта Просвещения и модернизма, т.е. с этой точки зрения пагубный облик Модерна как нельзя более ясно представлен не только господствующими формами власти и рациональности, капиталистической рационализацией производства и бюрократической рационализацией государства. Марксизм тоже является частью проблемы» [127, с. 330]. Четвертым обозначенным контекстом становится неоднозначная ситуация в связи и по поводу новейшего искусства. Именно имея в виду искусство новейшего времени понятие Постмодерна впервые оформляется терминологически. В области художественных практик Модерн представлял собой стремление к инновациям и «авангарду», к низвержению общепринятой нормы, однако к середине XX века возобладало представления о том, что модернизм обернулся эстетическим тупиком. И здесь возникает постмодернизм как художественное движение, отвечающее на вызовы и слабость Модерна, прежде всего в сфере архитектуры.

Все четыре контекста указывают на коренные изменения, затронувшие духовные, социальные и культурные основания времени, что не могло не повлечь потребность в пересмотре и переосмыслении традиционных ценностных, как

минимум, этических и мировоззренческих установок, итогом которого, во многом, стало оформление представлений о принципиально новом типе реальности.

Предложенные Д. Уэстом контексты мы можем классифицировать как «потенциально циничные» и «не циничные», с тем чтобы иметь возможность выявить обстоятельства, способствующие возникновению цинических настроений внутри самого Постмодерна.

К «потенциально циничным» будут отнесены первый и второй контексты, указанные Д. Уэстом. Первый контекст требует обращения к анализу взаимосвязей Просвещения и Постмодерна. Как было сказано выше постмодернизм предстает оппозицией Просвещению в части его неколебимой веры в разум, возможность достижения истины, общего прогрессистского настроения. Традиционно, Постмодерн воспринимается негативно, как Модерн периода вырождения, как то, что «меньше модерна» (А. Тойнби) [125]. Часто фигурирует идея разрушение старого миропорядка и появление нового типа социального устройства и нового экономического уклада (Ф. Джеймисон) [47]. Обычно этот новый тип социальной жизни обозначен в терминах: «общество потребления», «общество спектакля», «информационное общество», «транснациональный капитализм», «текущая современность».

Итак, когда-то Модерн был попыткой воплотить в жизнь идеалы Просвещения. Стремление к единой и единообразной цивилизационной форме, заложенное в Модерне, являются неотъемлемой частью проекта Просвещения. Привычное понимание модернизации характеризует ее как копирование западноевропейского образца устройства экономического и политического типа, распространение западных институтов гражданского общества, упрочивание единого европейского морального стандарта. Это создает желаемый образ современной эпохи, некоего унифицированного исторического времени, но такая универсальность не всегда согласуется с индивидуальностью отдельных культур и цивилизаций.

Постмодернизм, прежде всего, рождается из утраты доверия, которое субъект выражал в отношении научного знания, политической власти и единого вектора прогресса [24]. Так в чем причина такого недоверия?

В своей программной работе «Истоки постмодерна» (1998) П. Андерсен обращает наше внимание на то, что Постмодерн можно охарактеризовать, указав на изменения в системе трех основных координат Модерна. Эти изменения происходят в связи с тем, что задавшись целью приспособиться к системе послевоенного капитала, Модерн испытал вынужденную деградацию. Изменению подверглись три основных составляющих, из которых, в результате, и сложился основной образ эпохи Постмодерна.

Первое изменение касается социального поля и связано с тем, что место буржуазии заняли новые игроки в поле современного капитала – менеджеры, брокеры и т.д. П. Андерсен считает это упадком аристократического порядка, а вместе с ним и аристократических ценностей, что привело к упрощению манер и раскрепощению нравов. Итогом стало размывание и стирание классовых границ, а следом и культурное огрубение имущих классов в 90-х, поскольку отпала необходимость придерживаться высоких стандартов поведения даже в публичной сфере. Ф. Джеймисон дополняет эту мысль тем, что указывает на аспекты изменения в экономике, и вовсе приведшие к товарной реификации индивида.

Следующее изменение коснулось техники, которая всегда служила источником воодушевления для эпохи Модерна. Именно Модерн бесконечно подпитывался восхищением от новых технологических открытий. Опыт Второй мировой войны резко изменил образ повсеместного научного прогресса, указав на негативные аспекты в развитии технического элемента, в устройстве цивилизации. Прогресс принял резко угрожающие формы, наглядно продемонстрировав, как научные открытия становятся инструментом разрушения и убийства. Помимо этого новации постепенно превращались в рутину, в результате, харизма техники исчезала.

В то же время, значимым и, в чем-то основополагающим изобретением, во многом сформировавшим новую коммуникативную среду, становится

телевидение. С усложнением СМИ сама власть получает качественное приращение, демонстрирует качественный скачок, поскольку «эти новые приборы, напротив, бесконечно эмоциональны в своей передаче дискурсов, которые являются тотальной идеологией в самом прямом смысле этого слова. Интеллектуальная атмосфера постмодерна (скорее докса, чем искусство) заимствует большинство своих импульсов из высокого давления этой сферы. Ибо постмодерн есть также это: показатель критического изменения в отношениях между развитыми технологиями и воображаемым масс» [1, с. 113]. Таким образом, в опоре на визуализацию информации ее упрощение для восприятия медиа, оказались более эффективным транслятором идей и стандартов поведения.

Третьей сферой, претерпевшей коренные изменения, оказалась политика. Здесь показательна позиция Ф. Джеймисона, который пишет о Постмодерне как об утрате альтернатив, в условиях когда «модерн подошел к концу <...> когда был утрачен последний антоним» [1, с. 116]. Таким образом, на фоне Модерна предлагавшего альтернативу в развитии социального порядка, Постмодерн оказался безальтернативен. (Постмодерн окончательно утвердился в превосходстве демократического устройства общества над всеми прочими, наступил триумф капитализма, в то время как Модерн представлял «биполярный» мир, столкновение социалистических и капиталистических ценностей и, тем самым, альтернативу.) В Постмодерне заявили о себе новые полюсы идентификаций, не связанные ни с классовой, ни с политической принадлежностью – это пол\гендер, раса, экология, сексуальная ориентация и тому подобное. Однако они обозначают векторы более слабых антагонистических отношений. В итоге, перед нами особый разворот «плебеизации»: в первом значении, это некий итоговый, уравнительный процесс, характеризующийся более высоким уровнем грамотности, доступностью информации; иначе расставляя акценты, речь идет не столько о сокращении классовой дистанции, сколько о полной отмене социальных отличий, на первый план выступает «эрозия или подавление любой категории иного в коллективном воображаемом» [1, с. 138]. Былая определенность в альтернативности презентаций и самопрезентаций исчезает, статусы подвержены

динамике взаимозаменяемости, а любая позиция, в первую очередь, обладает потенциалом мобильности. В «Истоки постмодерна» П. Андерсен прямо пишет, что Модерн «жил несинхронизированностью — тем, что было в настоящем от прошлого или будущего, — и умер с наступлением чистой современности, монотонного статичного послевоенного атлантического порядка» [1, с. 105].

Выше мы обратили внимание и на то, что под критический прицел попала теория прогресса – вера в целенаправленное развитие, движение цивилизационной формы. Уже XIX век стал временем, когда сила веры в лучшее будущее, в возможность построения гармоничного человеческого общества, основанного на идеалах разума, достигла своего максимума. Идея прогресса становится, фактически, априорно принимаемой многими, она заражает собой культуру вообще, науку, искусство и т.д. Однако, с течением времени, появились сомнения в том, что изменения имеют только положительную природу. История мысли демонстрирует это особенно наглядно. Появляются работы, идущие вразрез с общепринятой точкой зрения (уже Якоб Буркхард отказывается иметь дело с историей, как системой).

Постепенно критичность утверждается в качестве мгновенно узнаваемой установки культуры Постмодерна. «Современность нуждалась в культуре борющейся, недоверчивой, объявившей иллюзиям, заблуждениям, бесплодным фантазиям, самообманам, умышленной лжи и окаменелым истинам, войну не на жизнь, а на смерть – словом, в культуре как бы от рождения скептической, неудовлетворенной и гневной» [6]. Следует обратить внимание на тот факт, что культура Постмодерна часто ассоциирована со скептическим умонастроением. Думается, важно различать «скептицизм» и «цинизм», разграничивать сферы влияния подобных концептуализаций, вплоть до отчетливого противопоставления самих этих понятий.

Аналитика скептицизма и цинизма показательна в деле иллюстрации цинического настроения применительно к эпохе постсовременности. Прежде всего, оба заявленных феномена имеют в основании критическую установку сознания. Рене Декарт видел в скептицизме эпистемологическую основу знания,

доведенный до совершенства способ самопроверки. П. Куртц говорит о скептицизме, как о начальном этапе подлинного развития ума – как о сомнении в истинности доступных нам истин. Именно в сомнении, а также в попытках проверить собственным усилием мысли чужую точку зрения и проявляется подлинная самостоятельность мышления. В случае если проверка дала положительный результат, чужая точка зрения воспринимается как наша собственная [82].

В Постмодерне скепсис зачастую оказывается синонимом сомнения, но сомнения особого рода – демонстрирующего позитивную составляющую, стремящегося к определенному итогу. Проиллюстрировать различие указанных установок легче всего на примере критики «сверхъестественного». П. Куртц указывает на несостоятельность критики мифических систем, поскольку она наталкивается на нежелание выслушивать рациональные обоснования. Иными словами, скептический подход к знанию является достоянием только такого человека, который демонстрирует способность к рациональной аргументации. Цинизм же предпринимает критику иного рода – он обесценивает и развенчивает те идеалы, на которые опирается сама вера. В известном смысле, цинизм предстает как радикальная форма скептицизма.

Представляется, что для культуры Постмодерна цинизм заявил о себе в том критическом облике, в котором он существовал в эпоху Просвещения. Он, собственно и был критической составляющей программы, направленной на подрыв, демифологизацию и десакрализацию модернистских установок. Следствием подобного рода критического выбора становится убежденность в том, что изменить что-либо в существующей социальной реальности невозможно: основной доминантой Постмодерна оказывается релятивизм – убежденность в недостижимости универсальной истины, амбивалентность нравственных требований и табу.

Трактовка цинизма в означенном контексте, как правило, рождает ложное представление о взаимозаменяемости понятий «цинизм» и «Постмодерн». К примеру Кристофер Норрис [162] и Терри Иглтон [155] высказывают схожее

опасение на том основании, что инициированная постмодернистскими авторами критика нравственных и социальных основ, препятствует прогрессу в реформировании общества. Т. Иглтон добавляет к этому: отрицание «норматики Просвещения» находится в логической связке с возникновением цинизма. Очевидно, что постмодернизм чаще всего обвиняют в цинизме в связи с присущим ему релятивизмом.

Происходящие изменения сказываются на «духовной и эмоциональной культуре современности» (Л. Лангстраат). Это находит отражение в способе восприятия индивидом собственной жизни.

Особого интереса заслуживает точка зрения В. О. Пигулевского, высказанная им в работе «Ирония и вымысел: от романтизма к постмодернизму» (2002). Автор констатирует следующее обстоятельство: «Проект Просвещения – построение гармоничной жизни на разумных основаниях – оказался реализован как в экономической, так и в духовной сфере» [116, с. 181]. При этом позиция автора подчеркнута иронична. Он указывает на то, что добиться организации рациональной и регламентированной повседневной жизни «во многом» удалось путем стандартизации и типизации самой предметности культуры, разрастания бюрократического аппарата, учреждения массового производства, широкомасштабного потребления предметов и услуг. С другой стороны, именно в таком «успехе» и кроется неудача просвещенческого проекта – человек перестает быть господином созданного мира и попадает в зависимость от все возрастающей сложности разного рода, экономических, политических, социального и технического систем и подсистем. Индивид в полной мере превращается в функцию социального механизма. Подобно героям романа Олдоса Хаксли «О дивный новый мир» (1932) рождение и местонахождение каждого человека в структуре макрообщественности и государственности, в известном смысле, «запланировано». Мир, встающий со страниц в романе О. Хаксли – это утопия, наследующая рациональным и экономическим принципам общественного устройства. Утопия способная напугать сильнее самой ужасной антиутопии. В этом фантастическом мире Мысль наконец-то смогла открыть все законы, отпереть все

запертые двери, поставить на службу человечеству саму природу. Порядок в романе предопределяет все: культуру, нравственность, любой выбор человека, программируя его жизнь еще до рождения на генетическом уровне. Но такое положение дел удовлетворяет далеко не всех: в финале тотальный контроль, и самоконтроль приводит к самоубийству одного из героев (Дикаря) и высылке другого (Гельмгольца) за пределы нового мира на «неправильный» остров «инакомыслящих людей».

Прогноз, предложенный автором романа еще в начале прошлого века, во многом отражает реалии современной жизни. Рационально устроенное общество не сделало человека счастливее, как предполагали теоретики эпохи Просвещения. Разочарование в итогах Просвещения сквозит в мысли даже тех современных интеллектуалов, которые очевидным образом наследуют европейской традиции мышления. Достаточно вспомнить программные работы представителей Франкфурсткой школы неомарксизма. Ф. Джеймисон прямо говорит, что современное социальное отношение, выстроено согласно экономическим законам, другими словами, мир оценивается с точки зрения полезности и любые отношения, даже интимные, семейные, в конечном итоге могут быть вписаны в рыночные. Осмысление сферы межличностных отношений в терминах экономики и потребления само по себе расценивает как, безусловно, циничное с точки зрения гуманизирующего просвещенческого дискурса. Поскольку потребление отсылает к принципу удовольствия, постольку само удовольствие становится главным ориентиром, выражая собой возвышенное целеполагание и возвышенную мотивацию. Утверждение С. Жижека высказанное им в философском кинопроекте «Киногид извращенца» согласно которому современный человек испытывает вину за то, что «мало наслаждается», приходит на смену словам Марка Твена: «только о двух вещах мы будем жалеть на смертном одре – что мало любили и мало путешествовали». Путешествие и любовь – предполагают фигуру «другого», а желание и наслаждение не подразумевают никого, кроме самого себя. Человек нынешней эпохи – индивид, встроенный в институт потребления, которое, конечно, приобретает все более массовый характер благодаря рекламе и медиа.



Не менее показателен момент коммодификации, превращение всего, в том числе и культуры, в товар. Эпоха Постмодерна не разделяет культуру на «высокую» и «низкую», любое культурное произведение – материальное и нематериальное – неотделимо от экономической стороны дела, а потому, любой «предмет искусства» как и любой другой товар, наследует всем признакам потребительной и меновой стоимости.

Происходящее Ф. Джеймисон иллюстрирует картинами Э. Уорхолла, на которых звезды кино и поп-музыки превращаются в свои собственные клоны и фигурируют в качестве объекта купли-продажи. Глубина всего и вся в культуре замещается поверхностью или множеством поверхностей [47]. Все это вместе приводит к, поистине, необратимым последствиям, таким как: стандартизация жизни, клишированность и «одинаковость» сознания, обесценивание индивидуализма и конечное исчезновение субъекта. Все вышеперечисленное бесспорно указывает на то, что в самом проекте Просвещения есть некое слепое пятно, которое не попало в фокус его зрения. Духовное и личностное развитие индивида в таком образом рационально устроенном обществе отступает на второй план.

Установленная метаисторичность цинического феномена отрицает утверждение о том, что Постмодерн является родоначальником и источником цинизма вообще. Специфика современного цинизма складывается как отклик на ту же социокультурную ситуацию, которую комментирует Постмодерн. В Постмодерне циническая установка проявляет себя в том критическом смысле, в каком она существовала в эпоху Просвещения, способствуя десакрализации и демифологизации ценностей предшествующего культурного этапа. В случае постмодернистской критики, инструментарий цинизма направлен на подрыв установок Модерна, как наследника Просвещения.

Сам по себе отказ от просвещенческих установок не ведет к цинизму: «цинизм» в его современном виде оформляется и утверждается в связи с тем, как субъект современности осмысляет и переживает результаты десакрализации и демифологизации ценностных установок Модерна.

Критика направлена на складывающийся тип современной реальности, связанный с новым значением экономики, вполне цинично выстраивающей даже сферу социального и межличностного отношения в связи с законом рыночной стоимости; с пониманием культуры как объекта купли-продажи, в котором эстетические каноны упрощаются в угоду массового, стандартизированного, шаблонного потребления. Субъект такой реальности убедился в триумфе общества, выстроенного на сугубо рациональных основаниях, но разочаровался в том, к какому итогу это привело. Критические настроения Постмодерна усиливаются в связи с разочарованием в отношении якобы незыблемых установок, которое подкрепил травматический опыт XX века, оказавший влияние на массовое и индивидуальное самосознание.

Таким образом, современный концепт цинического имеет сложную взаимосвязь с Постмодерном, но не сводим к прямому его следствию. Современный цинизм фиксирует и закрепляет тот культурный рефлекс, который зарождается в культуре Постмодерна как результат критического отношения к установкам предшествующего социокультурного этапа и разочарования субъекта в традиционной ценностной социальной и культурной норматике. Именно поэтому критика современного цинизма как аморализма недостаточна для его адекватного понимания, и, как следствие, возможного преодоления.

## **2 Цинизм как форма критически-рефлексивного мировоззрения**

### **2.1 Цинизм как стратегия конституирования субъективности в условиях дефицита бытия**

Указав на то, что «цинизм» является метаисторической категорией, мы обозначили специфическую взаимосвязь цинизма и социокультурных условий эпохи. Являясь формой организации сознания, цинизм обнаруживает свое присутствие в корреляции с социальным и культурным контекстом, в зависимости от его переживания субъектом – носителем определенного типа сознания. Анализ этого типа сознания станет предметом дальнейшего обсуждения.

Говоря о субъекте, Г. В. Ф. Гегель указывал на то, что исследовать сознание в отрыве от социальных условий – форм проявления этого сознания – невозможно [22]. Схожей точки зрения придерживается Х-Г. Гадамер, указывая на обусловленность нашего мышления тем «жизненным миром», в котором наше мышление неизбежно развертывается [19]. Субъект существует в жизненном поле культуры и обусловлен последним. Субъективность интерпретатора развертывается в актуальном горизонте значений и предубеждений или «предрассудков», и этот горизонт является необходимым фактором понимания чужой субъективности. Человечество – суть продукт определенной истории и традиции, вполне определенной интерпретации и переживания этой истории. Таким образом, невозможно говорить о современном субъекте, не обращаясь к анализу актуальной для него социокультурной парадигматики, вне связи с ней. Состояние современного сознания порождено специфическими обстоятельствами, в которых индивид как носитель сознания себя обнаруживает. Именно они придают вес и своеобразие индивидуальному переживанию и, в конечном счете, определяют особую форму перцепции и способа самообнаружения себя в мире.

Реальность Постмодерна адресует к известному набору повседневных действий, определенным образом сфокусированных изменений. Современное общество особенно чувствительно к хрупкости и необязательности тех установок,

которые ему задают. Состояние нынешней социальности отсылает нас к лежащей в ее основе онтологической проблематике, действительность откликается на изменения в собственной структуре.

За переменчивостью и нестабильностью социальности мы можем обнаружить такое же становящееся и гетерогенное бытие. В таком горизонте появляется экзистенциальная проблематика, проблема жизни и состояния современного субъекта, его «переживания» наличной реальности. Думая о своей жизни, субъект, в то же время, неявно решает для себя вопрос «подлинности» или «не подлинности» своего существования.

П. Слотердаjk характеризует сложившееся мироощущение индивида, подчеркивая, что «сегодняшние люди чувствуют, что живут в мертвый сезон, последовавший за сезоном экстремизма, который предоставлял возможность творить историю какой угодно ценой» [122, с. 66]. В таком мире индивид обращается к себе, задумывается о своих нуждах и рассматривает все через призму собственных потребностей.

Подобное представление социальной реальности фундировано на уровне субъекта. Горизонт постсовременности способствует переконфигурации базовых онтологических категорий. Прежде всего, переосмыслению подверглась сама инстанция, сам полюс субъективности. Вновь актуализированное обращение к категории субъекта выявляет взаимосвязи между социально-теоретическим и онтологическим планом репрезентации действительности-для-субъекта. Позволяет прояснить место современного «цинизма» в структуре общественности и способе организации «субъективного», вписанного в горизонт социального и культурного мира.

Сложившиеся социокультурные отношения требуют от индивида высокой скорости реакции на происходящие вокруг события, регулярного изменения ролевых и функциональных моделей поведения. Необходимость действовать таким образом во внешних социальных обстоятельствах ведет к нестабильности сознания, вынужденного поддерживать и сохранять множество, зачастую противоречивых, матриц идентичности. Несмотря на то, что такая структура

сознания соответствует «фрагментарности» постмодернистской реальности, она не является адекватной для конкретного индивида. Человек все более, не отдавая себе в том отчет, утрачивает былое ясное представление о себе, все реже задается базовым философским вопросом: «кто я есть?», а если задается, то с трудом может на него ответить. Так обозначенная проблема требует смещения интереса в сторону обнаружения *оснований существования* современного индивида. Ситуация постсовременности остро ставит перед субъектом вопрос поиска надежного онтологического основания и способов адаптации в меняющихся условиях «текущей современности» (З. Бауман).

Продуктивной в методологическом отношении нам представляется позиция Е. В. Биричевой. В диссертационном исследовании «Субъект как несубстанциональное основание бытия: концепция приспособления» указанный автор рассматривает «субъекта» как «несубстанциальное основание бытия» – «приспособление, понятое в качестве постоянного, динамического поиска способа самоосуществления» [8, с. 19]. Обнаружение основания для конституирования субъективности, адекватно отвечающего сложившимся онтологическим обстоятельствам, позволит переосмыслить категорию «субъект», артикулируя принципиально иной взгляд на природу современной идентичности

Совершенно уникальный способ бытия может быть обнаружен в моменте его «нехватки», когда «Я» вынуждено переосмыслить привычное положение вещей и заново отрефлексировать собственную онтологическую укорененность. Е. В. Биричева указывает, что на этом уровне «Я» понимает свое положение за счет данности способа поступать-в-бытии, который складывается из следующих аспектов:

- 1) Радикальной угрозы не-бытия;
- 2) Вынужденной онтологической интуиции, спровоцированной извне;
- 3) Фундаментального вопрошания о бытии;
- 4) Самого способа ответа на фундаментальное онтологическое вопрошание.

Осмысление сложившейся онтологической диспозиции в рамках этих четырех аспектов, позволяет выявить тот способ сосуществования с миром, который каждому индивиду дается уникальным образом. Именно необходимость приспособиться к условиям «ускользания» собственного онтологического основания, в которой оказывается субъект, формирует уникальный модус такого приспособления – при этом индивидуальный расклад сил обеспечивает конкретная историческая эпоха. Такое «осмысление», направленное на поиск *оснований* бытия, и оказывается единственным надежным, собственно, *основанием* бытия.

В опоре на методологию «онтологического приспособления», предложенную Е. В. Биричевой, современная система социальных условий выглядит как кризисная в плане ее онтологического осмысления.

Постулируемый Постмодерном отказ от легитимации метанарратива проинтерпретирован как потеря устойчивого базиса. Современность во все большей степени приобретает характер все вновь и вновь формирующийся реальности, вечно пребывающей в новом состоянии в новом месте. Свобода от рамок, законов и универсалий – это те социальные знаки, с которыми мы имеем дело, когда говорим о современности. Фактически, по словам одного из главных теоретиков постмодерна Ж-Ф. Лиотара, Постмодерн отказывается от великих базовых идей, от возможности объяснить мир в рамках определенной парадигмы и идеи – например идеи Прогресса. Иначе говоря, Постмодерн это недоверие к метарассказу – объяснительной конструкции, узаконивающей взгляд на мир, отраженный в реалиях той или иной исторической эпохи, той или иной культурной действительности. С этой точки зрения Модерн также пример универсальной объяснительной теории, метанарратива, в связи с отказом от которого культурная и социальная реальность будут организованы по другому принципу. Этот принцип – «ризома» – структура без центра (Ж. Делез). Такое видение реальности рождает понимание мира как «лабиринта» (У. Эко). Структура лабиринта наилучшим образом иллюстрирует множественность истины и фрагментарность самой жизни человека. Весь мир строится на игре случайностей, выстраивающихся в фигуру хаотического мироздания, в котором невозможно, да и нет особой потребности

искать какой-либо порядок. Подобная «фрагментация» зачастую и не предполагает складывания «мирового целого» из отдельных частей. Постмодернистские теоретики Ж. Делез и Ф. Гваттари прямо заявляют: «Мы больше не верим ни в изначальное единство, ни в конечное единство» [41, с. 72]. Сложившееся понимание мира означает, что нет ни одного «метанарратива» – исторического или вновь сформулированного – который был бы способен объяснить и описать социальную реальность в ее теперешнем виде.

Иначе говоря, современность заявляет о себе как переосмысление, в том числе, и онтологических категорий. *Угроза небытия* в таком видении заявляет о себе как осознание невозможности отыскать надежное основание в привычной классической трактовке. В классической философии человек приобретает определенную устойчивость и постоянство своего существования как часть природы, но такая устойчивость не соотносима с современным контекстом. Классическое основание не отражает динамичной изменчивости и хаотичности меняющихся условий современного мира. Вместо самоценности «Я», с которым отождествляется классический субъект, субъект современный обнаруживает себя вторичным по отношению к экономическому, политическому и даже психологическому дискурсу. Следовательно, классический «субъект» теряет возможность выступать как онтологический фундамент, что в истории философской мысли вылилось в ряд исследований, направленных на пересмотр этой категории.

Ф. Ницше, К. Маркс и З. Фрейд диагностировали кризисность классической идеи субъекта. Переосмыслив субъективность как вторичную по отношению к социальным, экономическим и даже психическим детерминантам, они ставят под сомнение автономность и самоидентичность субъекта, конститутивную для классической метафизики человека.

Философский постструктурализм занимает в отношении субъекта еще более радикальную позицию. В постструктуралистском представлении сознание субъекта фундировано, зачастую, несознательным образом. Сознание предстает

как момент функционирования или текстуальности бессознательных структур психического, мифологии, идеологии и т. д. и т. п [72].

Мишель Фуко предлагает свою формулировку концептуальной смерти субъекта. В работе «Слова и вещи» (1966) он указывает на то, что субъект полностью формируется теми дискурсивными отношениями, в которые оказывается вовлечен сознательным или бессознательным способом. «Я» заявляет о себе на пересечении множества конкурирующих между собой дискурсов, и субъективность «в результате» выступает эпифеноменом властной игры языка и его структур. Субъект в понимании М. Фуко зависим от «власти», источники которой множественны и повсеместны. «Власть» здесь понимается в предельно широком смысле – как присущая всем элементам социокультурной среды, как исходящая отовсюду, но нигде окончательным образом не локализованная. Более того, сам субъект конституируется властным отношением, ему предоставляется уже готовая понятийная сетка для восприятия окружающего мира, готовый способ выразить себя, основанный на принудительной языковой норматике, стереотипизированном поведении и, в конечном итоге, на «истине его бытия», принятой на данный момент. Тем самым, французский философ усиливает представление о том, что «субъект» – в известном смысле – не только и не столько преобразующее начало социального мира, сколько, в большой мере, подчиненное «властным дискурсам» вторичное образование.

Концепция «смерти субъекта» обращает внимание на сложные взаимоотношения человека с социокультурной средой его обитания, на обусловленность субъективности привходящими социальными и культурными факторами, прежде всего на уровне его мышления.

Поскольку общественный субъект для М. Фуко – лишь носитель существующей в обществе идеологической и культурной позиции, то носителем истинной субъективности становится «субъект безумный». «Безумие» выражает ожидаемую в этих условиях революционную а-моральность и а-социальность человека, его отказ от взаимодействия с «властью»: «чем более социализирован



человек, тем менее он способен к истинно субъектному проявлению, тем менее он безумен, а безумие выражает истину человека» [63].

Схожей позиции придерживаются Ж. Делез и Ф. Гваттари, приписывающие шизофрению истинной субъективности. Место субъекта занимает «желающая машина»; в свою очередь, общество также воспринимается в качестве «желающей машины»: «Нет желающих машин, которые существовали бы вне общественных машин, которые они формируют в большом масштабе; также как нет общественных машин без желающих машин, населяющих их в малом масштабе» [41, с. 536]. По мнению выше обозначенных авторов, субъект всегда выступает частью такой «желающей машины» или вступает с ней в определенную коллаборацию. Лишь шизофреник способен признать отсутствие у себя идентичности и отнестись к этому совершенно спокойно. Более того, «шизофренический субъект» мыслится в противовес «параноидальному» субъекту власти, стремящемуся упорядочить и структурировать всякое мышление посредством таких конструктов как «идентичность», «истина» и т. п. В таком горизонте безумие выступает противоположностью рациональному мышлению, а иррациональное поведение делает субъекта свободным от социальных, культурных и идеологических норм.

Таким образом, классические формы субъективности все явственнее утрачивают былое значение. «Субъект» в его классическом варианте объявлен еще одним из обязательных метанарративов Модерна. Подобное положение дел комментирует словенский философ и психоаналитик Славой Жижек. Ему принадлежит следующее замечание: «субъект, как правило, редуцируется к так называемой «субъективации», рассматривается как результат фундаментальных до-субъективных процессов; субъект трактуется как всегда уже вовлеченный, захваченный до-субъективными процессами («письмами», «желаниями» и проч.)» [52, с. 175]. Как следствие на первый план выходит описание не самого «субъекта», а тех актов и тех действующих в отношении него принудительным образом ситуаций, в результате которых формируется *определенный вид* «субъектной

позиции», поскольку именно эти акты и эти ситуации являются обязывающими для структуры современного типа субъективности.

Осмысление актуальных дескрипций «субъектности» указывает на то, что индивид – агент социальных и культурных трансформаций – уже не может воспринимать себя как нечто инвариантное и всегда себе равное. Субъект вынужденно претерпевает собственную обусловленность всегда *каким-то* контекстом – социальным, культурным и историческим, экономическим и т. д. и т. п. Даже осознавая и признавая властную направленность дискурсов, ориентированных на подчинение и почти полное размывание «Я», индивид не может сохранить свой способ существования. С известного момента времени человек слабо приспособлен к тому, чтобы уловить бытие в его полноте, поскольку ни один из существующих дискурсов не может выступать достаточным онтологическим основанием. Индивид не в состоянии выбрать среди множества предложенных дискурсов, решить, какой из них более подходящий, и в итоге его выбор оказывается хаотичным и даже спонтанным, и воспроизвести причину своего выбора он может только задним числом. В таком горизонте само «вопрошание о бытии» имеет форму вопроса: «что может стать основанием моего существования?». Главным образом, это поиск того, что *может* выступить в качестве такого основания.

В работе «Сферы» состояние современного субъекта П. Слотердаик характеризует как «бытие-в-пене». По словам П. Слотердаика: «пена» – это и есть современный мир после «Смерти Бога», после разрушения упрощающих механизмов объединения [121, с. 21], то есть мир множества отдельных единств. Метафора «пены» наилучшим образом демонстрирует, как реальность открывается повседневному опыту индивида: «хрупкое строение, лопающееся и гибнущее от самого легкого прикосновения» [121, с. 22]. В то же время, индивид не может принять такую реальность окончательно и бесповоротно, естественным порядком испытывая недоверие ко всему ненадежному и непостоянному.

В результате, человек современности пребывает в состоянии «расщепленности», реализуя два диаметрально противоположных устремления: 1)

с одной стороны, он действует как агент предшествующей эпохи, он желает ассоциировать себя с ним, и в то же время: 2) явственно ощущает себя субъектом какого-то иного времени. Классические социальные конструкты и категории воспринимают как репрессивные и препятствующие свободе, но «одновременно» индивиду не просто дается отказ от привычки соотносить себя с устойчивой ценностной норматикой. П. Слотердаик иронично называет такую ситуацию «танцем вокруг золотого тельца идентичности» [119, с. 117]. С большой долей вероятности можно предположить, что «цинизм» играет роль буфера, своеобразного психоэмоционального защитного механизма, расположенного между привычным модусом осознания субъектом себя как «Я» и догадкой о том, что дискурс, порождающий саму его субъективность, оказывается не компетентен в упрочивании соответствующих форм социальности. В то же время, мы наблюдаем стремление к реставрации классических мета-установок и «возрождению субъекта», на примере так называемых «постпостмодернизма» или «метамодернизма» [165].

Существенным выглядит замечание, согласно которому «от субъекта как способа бытия и способа выстраивать онтологическое отношение в бытии требуется, с одной стороны, индивидуация Я, а с другой – соучастие в мире» [8, с. 68]. Подобный тезис означает, что тот способ приспособления, на основании которого современный субъект может быть конституирован, должен отвечать «расщепленности», которую демонстрирует соответствующий тип сознания. По возможности он должен нивелировать любой, хранящийся в его глубине, травматический потенциал.

Таким образом, субъект реализует собственный способ существования, собственное понимание своего существования, в становлении и регулярно возобновляемой реинтерпретации мира. Активность, задействованная в ходе приспособления, становится подвижной основой современной экзистенции. Сохраняя статус онтологического основания, субъект актуальных социокультурных взаимоотношений может быть понят как «динамичный,

*изменчивый, уникальный способ, заключающийся в приспособлении Я к изменяющимся условиям бытия» [8, с. 33].*

Итак, какой способ ответа на релевантный историческому моменту онтологический вопрос присущ современности? Нельзя забывать о своеобразном «бэкграунде», в условиях которого может быть дан этот ответ.

Структурно цинизм соответствует окончанию любой эпохи как «симптом стагнирующих обществ» (Л. Д. Гудков). Он заявляет о себе в периоды, маркированные общественной дискуссией по поводу дискредитации прежних ценностных оснований [29]. Однако кризис социальных, культурных и ценностных установок, возникший на стыке Модерна и Постмодерна, скорее, демонстрирует свой позитивный потенциал.

В результате цинизм как специфическая установка сознания, обретает дополнительные характеристики, описание которых отсылает к так называемой «ситуации культурной травмы». Она была детально воссоздана в работах известного польского социолога Петра Штомпки. Речь идет о характерной реакции как индивидуального, так и коллективного сознания на резкое изменение, а, подчас, и полную утрату былой ценностной норматики.

«Современная духовная ситуация» (К. Ясперс) вполне может быть названа травматической, поскольку в ее основании мы обнаруживаем особое переживание – переживание «культурной травмы». (П. Штомпка характеризует устройство современной социальности как «общество травмы» [142].) Этот предикат артикулирует возросшие негативные ожидания в преддверии любых социальных перемен: указанные негативные ожидания в большинстве своем связаны с историческим опытом XX века. В своей программной работе «Социальное изменение как травма» (2000) П. Штомпка пишет: «одно время социальное изменение идеализировалось как бесспорно положительное, способствующее прогрессу. Опыт двадцатого века, в невероятном масштабе сконцентрировав социальное изменение, настоящего «века изменений», производит иное впечатление. Мы стали скептичнее, потому что отчетливо видим теневые стороны изменения, боль и страдания, которые оно несет» [142]. То есть в последние

несколько десятилетий последствия социальных потрясений и преобразований могут быть проинтерпретированы, как в позитивном, так и в негативном ключе – любая социальная динамика может быть осознана амбивалентно. Субъект видит, одновременно, и вероятный позитивный потенциал и возможные отрицательные последствия, что вызывает дискуссию в отношении любых социальных, культурных, научных новшеств. Сами социальные преобразования и изменения демонстрируют все большую «непредсказуемость», что влияет на способ и результат рецепции. Фактически под «травмой» мы можем понимать то состояние общества, которое возникло в связи с разрушением устойчивых, базовых установок, на которые в своем развитии опирался социум, начиная с XVIII века на протяжении всего периода, получившего впоследствии название «Модерн».

Концепт «культурной травмы» выстроен на восприятии культуры как важнейшего феномена жизни субъекта, что позволяет интегрировать в понятие «травма» как изначально присущий ему психологический смысл, так и новый – социальный. Причиной возникновения такого рода травмы создатели культурсоциологии (Н. Смелзер, Дж. Александер, Б. Гизен, П. Штомпка) видят некое событие, приводящее к разрушению или подавлению в культуре одного или несколько ключевых элементов, что служит ее коренному изменению (в позитивном или негативном ключе). Особо следует отметить, что результаты культурных травм затрагивают не только поколение тех, кто принимал непосредственное участие в событиях, приведших к травме, но и следующие поколения, выросшие в рамках сложившейся культурной парадигмы, уже воспринявшей ее.

Горизонт «травмы» характеризует тот социальный, исторический и эмоциональный контекст, который выступает средой для формирования субъекта, со специфическим типом мироощущения, следствием которого является формирование цинической формы мировоззрения, реакции на мир.

П. Штомпка замечает, что согласно принципу рефлексии, отношение к социальным изменениям оказывает влияние и на сами изменения. Во многом отношение индивидов к социальной реальности задается той областью

теоретических конструкций, которые отражают основные проблемные вопросы общества. Так, П. Штомпка отмечает: «Общество – необычная область реальности, поскольку его судьба в значительной мере зависит от того, как люди видят общество, представляют его будущее, насколько они информированы как субъекты социальной деятельности и как осознают общественные процессы» [143, с. 8]. Переходное состояние общества «законсервировалось» в сознании индивидов и стало восприниматься как норма, что доказывают работы философов на протяжении почти столетия. В обществе складывается понимание того, что любая утопия, любое абсолютное образование несостоятельно и приводит к краху, на смену которому приходит очередная утопическая идея. Таким образом, сформировалось мироощущение травмы, которое легло в основу современного видения мира, с его критическим отношением к возможностям познания реальности и достижения истины, а значит и устойчивых, общепринятых ценностей.

Ситуация травмы, ставшая для культуры стержневой, распространяет это чувство минимизации и ускользания собственных онтологических оснований на индивида. Сам того не осознавая, индивид сталкивается с угрозой не-бытия, предпринимая попытку осмыслить ее в своем повседневном опыте. Таким образом, упрочивание индивидуального существования субъекта современности связано с желанием противостоять чувству онтологической нехватки, по возможности отстранившись и тем самым защищая себя от него. В известном смысле, «жить» в условиях кризиса для современного субъекта становится нормой.

Структура современного сознания существенно ограничивает выбор способов приспособления, которые «Я» способно реализовать в актуальных обстоятельствах. Современное сознание, как осознание субъектом своего положения в становящемся, плюралистическом, меняющемся мире, неспособно остановиться на конечной, единственной точке идентификации в сложившихся условиях. Для него это попросту невозможно. «Приспособиться» для такого сознания, означает найти способ «примирить» различные дискурсивные структуры

и сохранить возможностью производства смысла, чтобы субъект был способен действовать в сложившихся условиях [8].

Эмпирически сознание современного человека можно охарактеризовать как сознание потери, то что философы вслед за Г. В. Ф. Гегелем именуют несчастным сознанием. Такой тип сознания демонстрирует «разорванность»: столкнувшись с внутренним противоречием в восприятии реальности и «одновременно» следуя собственным установкам, этот означенный тип ментальной организации ощущает себя неполноценным. Циническое сознание – это разновидность несчастного, травмированного, разочарованного сознания. Тем не менее это сознание такого субъекта, который нашел в себе силы встроиться в логику социальной активности, при том что оно остается сознанием субъекта, потерявшего основание и переставшего видеть себя «базисной точкой для всей действительности» [138].

Современное сознание давно переживает потерю устойчивых ценностных оснований (здесь и новая «смерть Бога», и «смерть человека», и крах крупных обязывающих метанарративов, и поддерживающих статус «гуманистичности» идеологий – все то, чем была отмечена интеллектуальная история XX века). Такое сознание в полной мере столкнулось с исчезновением гарантии своей субъектности.

«Цинизм» как конкретная форма, которую приняло несчастное сознание в контексте столкновения Модерна и Постмодерна, продуцирует определенный габитус социальности, который возникает в результате «травмы» как способ реактивности, «совладания с травмой». В современности «Другой», будь то индивид или социальная общность, оказывается воспринят «Я» через призму «травмы» или «катастрофического комплекса» (П. Слотердаик), приводящего к подозрительному и недоверчивому отношению ко всему, в том числе, и к собственным внутриспсихическим механизмам выбора. Именно в этом проявляется основная трагедия современного несчастного сознания – оно находится в постоянном рефлексивном вопрошании по поводу собственной онтологической обусловленности. В то же время, этот тип сознания выступает заложником своей

«просвещенности», блокирующей преодоление критического отношения к любой действующей системе ценностей.

В момент, когда былое бытийное основание оказывается под вопросом, классические социальные и ценностные установки также утрачивают свое значение и не могут выступать основанием для формирования и выстраивания идентичности, поскольку не соответствуют тому состоянию «плюральной», постоянно меняющейся идентификации, характерной для постсовременного общества. Если субъект есть то, что в качестве основания отвечает приспособлением на меняющиеся условия его внешнего существования, то жизненность субъекта становится формой реализации такой адаптации.

На общественном уровне стержневым аспектом, отражающим онтологический аспект разрушения устойчивого основания, оказывается кризис *социальной идентичности*. Идентичность, в современном ее виде, становится «игрой по свободному выбору, театральным представлением своего Я» [5, с. 133]. С точки зрения постмодернистской философии культуры, идентичность, как и другие качества присущие отдельной вещи, необходима для кратковременного и прагматического ее использования.

В социуме действует сразу много разнообразных структурных элементов, способствующих выстраиванию ситуативной и временной идентификации. Так в работе «Индивидуализированное общество» З. Бауман указал на то обстоятельство, что к настоящему времени зафиксированы процессы, влекущие за собой фрагментацию как самой действительно, так и обращенного к ней сознания. Причиной указанной фрагментации служит структурное усложнение реальности, внутри которой индивид вынужденно адаптируется. Реальность буквально рассыпается на множество составляющих ее элементов, на отдельные события, организующим началом которых выступают непостоянные переменные. Все это непосредственно влияет на наш внутренний мир.

Зафиксировав это обстоятельство, З. Бауман заговорил о появлении новых типов личности. В его представлении современный человек – больше не «паломник», то есть та личность эпохи Модерна, которая размеренно и



поступательно идет к своей цели, подчиняясь норматике обязывающего социального пространства. Скорее, он «фланер», «турист», «бродяга» или даже «игрок», постоянно меняющий маски вслед за меняющейся, каждый раз наступающей его реальностью [5]. В черне обозначенные З. Бауманом типы личностей как нельзя лучше отражают основную проблему современного индивида – в нынешнем сообществе он теряет прежние идентичности; в структуре социальности ему больше не принадлежит особое привилегированное положение; в подвешенном состоянии оказываются привычные жизненные и нравственные координаты мировоззренческие и ценностные ориентиры. Таким образом, реализация индивидом адаптивных стратегий помещена в контекст рассуждений о кризисе классических идентифицирующих оснований.

Результатом такой кризисной специфики социального поля становится амбивалентное отношение субъекта к развитию и выстраиванию идентичности. С одной стороны, бессознательно субъект не испытывает потребности в окончательном отказе от устойчивого основания и надежной привычной истины, с другой уже не способен доверять таким основаниям, усматривая в них потенциально опасные факторы, скрытые смыслы и возможность негативных последствий как для общества в целом так и для себя. Усвоенный травматический потенциал призывает индивида к недоверию к любому начинанию, обещающему стабильность, постоянство и преобразование социального поля. Возникающее на фундаменте разочарования и утраты иллюзий восприятие реальности, с необходимостью требует от индивида адаптивной стратегии «совладания с травмой», способной поддерживать активность субъекта в сложившихся условиях тотальной нестабильности.

Думается, в качестве мировоззренческой структуры, релевантной представленным характеристикам, выступает цинизм. Цинизм указывает на разрыв между внутренним состоянием индивида и внешними, формальными особенностям социума. В условиях дальнейшего усложнения «расколотого сознания» (П. Слотердаик), цинизм оказывается той установкой, в рамках которой индивид может действовать и существовать в условиях описанной выше

«раздвоенности» и сомнений относительно собственного выбора. Цинизм – это та форма сознания, в которой субъект «еще способен держать под контролем свои депрессивные симптомы и оставаться до некоторой степени трудоспособным» [119, с. 32-33].

Таким образом, именно «циническое» на онтологическом уровне выводит на поверхность теоретического осознания ту конституцию сознания, которую эмпирически мы воспринимаем как сознание фрагментарное и плохо поддающееся сборке. Он описывает такую среду – социальную и культурную – в рамках которой субъект может функционировать в горизонте отсутствия собственного устойчивого основания, и необходимости существовать «между» различными способами и формами идентификации.

Можно сказать, что на уровне индивидуального восприятия субъекта, на уровне самочувствования, цинизм «замещает» ускользающее основание бытия. На социальном уровне циническое мировоззрение – это тип организации сознания, который организует социального субъекта. Характеристики социального субъекта, такие как гибкость, возможность поддерживать активность и т.д. – оказываются востребованы и на уровне индивидуального субъекта. Циническое мировоззрение – это состояние, в котором психика индивида демонстрирует достаточную гибкость для того, чтобы он продолжал действовать и принимать решения несмотря на сомнение относительно этих своих действий и принятых решений. Более того, само сомнение становится устойчивой стратегией жизни, своеобразным априори современной субъективности.

Следовательно, цинизм не столько задает вектор изменений, сколько создает формат той среды, где обозначены меняющиеся тенденции социальных связей и взаимоотношений.

## 2.2 Стратегия цинической адаптации: конструктивные и деструктивные формы

Говоря о современном субъекте как о «травмированном» и «несчастном», мы говорим о некоем усредненном социальном акторе, подлежащем философской рефлексии и осмыслению. В повседневной жизни индивид не идентифицирует себя как «несчастливого» и как «циничного» в том концептуальном понимании, которого требует философская интроспекция.

Целью данного параграфа является рассмотрение и анализ состояния современного индивида и тех адаптивных стратегий, которые он реализует для приспособления к травмирующей его социальной действительности.

З. Бауман отмечает, что человеческое существование в постсовременности превращается в ряд «отрывочных эпизодов, то есть, серии событий без прошлого и без последствий» [5, с. 140]. Такое «дробление» жизни на фрагменты находит свое отражение и в структуре темпоральности. Сложность, тотальная динамичность и бесструктурность социальности указывают на невозможность и дальше рассматривать время линейно разворачивающимся или циклическим. Сам концепт «времени» изменяется – постмодернистская мысль видит его не объективным и универсальным свойством мира, но рассматривает как субъективное качество сознания, его «представление».

Так Ф. Джеймисон отмечает, что современный субъект живет в вечном настоящем, лишенном прошлого и будущего [45], – индивид, страшась столкнуться с последствиями своих действий, разбивает время на серию завершенных «настоящих». Тем самым, Ф. Джеймисон указывает на современного субъекта как на субъекта мифологического, дорефлексивного, в известной мере отлученного от собственной критической способности. Хотя, благодаря цинической установке сознания, тот же субъект получает в свое распоряжение дополнительный критический навык. Такого рода рефлексивность можно обозначить как «избирательную» – что-то ускользает от рефлексии, в то время как что-то другое

воспринимается им обостренным образом, исходя из соображений удобства и психологического комфорта.

Эту особую стратегию избирательности, своеобразный механизм цинической адаптации, можно реконструировать, обратившись к описанному представителем французского постструктурализма Ж. Бодрийяром концепту цивилизационной смены трех стадий симуляции. Эта важная концептуализация содержится в его работе «Символический обмен и смерть» (1976).

Классический мифологический субъект – здесь и теперь, в пространстве особым образом сгенерированного (художественного, эстетического) образа мира, имеющего точки соприкосновения с реальностью, с фактичностью, исторической событийностью. Другой выдающийся представитель французской философской школы, один из родоначальников классического структурализма Ролан Барт в работе «Мифологии» (1957) указывает на то, что миф, по преимуществу, представляет собой коммуникативную систему, нуждающуюся в особом языке высказывания. Слова-знаки оказываются продуктом мифотворческой деятельности и, одновременно, они же образуют вторичный семиотический код. Это означает, что языковой знак выступающий референтом для мифологической коммуникации, в то же время является означающим прямого денотативного высказывания. Таким образом, миф – это вторичный уровень языковой надстройки.

Ж. Бодрийяр прибавляет к этому ряду новый эволюционный элемент – симулякр третьего порядка, полностью порвавший как с реальностью, так и с первичным означающим.

Он описывает цивилизационную схему сменяющих друг друга порядков симулякров в виде трехстадиальной конструкции, где: 1) изначально первым выступает «подделка», 2) собственно «производство» и, наконец, 3) «симуляция». Так представленная стадиальность позволяет рассмотреть динамически момент смены стадий продуцирования значения основных проблемных вопросов общества и проследить их логические и исторические истоки. Различные симулякры на различных стадиях исторического развития, отражают специфику восприятия социальной реальности и позволяют описать те процессы, что существуют на этих

разных стадиях. Каждой из этих стадий соответствует свое понятие симулякра, связанное с изменением закона ценности на разных этапах развития европейской культуры от Возрождения до настоящего времени. 1) Фигура «подделки» у Ж. Бодрийяра может быть прояснена путем экстраполяции на историю материального производства, где имеет место имитация материалов, тканей, архитектурных образцов (примером может послужить производство бижутерии, подменяющей собой высокое ювелирное искусство.) Это тот тип симуляции, господство которого приходится на классическую эпоху: ценность знака, по мысли Ж. Бодрийяра, напрямую связывалась с его «естественным» происхождением. 2) «Производство» или серийное изготовление идентичных друг другу массовых вещей, характерное для промышленной эпохи, ставит знак в зависимость от закона рыночной стоимости – последний определяет настоящую ценность вещи.

3) Симулякр третьего порядка рождает, собственно, процедура симуляции. Симуляция, в свою очередь, не симуляция чего бы то ни было, но порождение моделей реального без оригинала и реальности. Например, в нынешнюю эпоху индивиды приобретают товары потому, что тот или иной товар *символизирует* престиж, богатство, благополучие, то есть является *знаком* престижа, богатства, благополучия. Иначе говоря, симуляция – это обретение знаками самодостаточной реальности, а обретший самостоятельную реальность знак становится симулякром.

Симулякры третьего порядка предопределены господствующим в культуре кодом и потому ничем, на первый взгляд, не детерминированы. Если предыдущие формы симулякров опирались на закон ценности, соотносимый с неким реальным объектом (например, поддельный бриллиант ценен потому, что копирует настоящий), то значимость некоторой вещи в результате, например, ее «брендовости» связана с господствующим в реальности кодом, выступающим в качестве универсального закона ценности. Ж. Бодрийяр пишет: «Сегодня вся система склоняется к недетерминированности, любая реальность поглощается гиперреальностью кода и симуляции. Именно принцип симуляции правит нами сегодня вместо прежнего принципа реальности. Целевые установки исчезли, теперь нас порождают модели. Больше нет идеологии, остались одни симулякры»

[11, с. 44]. Иначе говоря, социальность функционирует в опоре на своеобразную игру знаков, в которой смыслы того или иного действия, активности или решения спровоцированы пустыми знаками. Как следствие разговор о ценности того или иного поступка, действия, вообще какой бы то ни было активности затруднен, поскольку отсутствует ясная привязка к реальности, которая позволила бы найти отчетливый критерий оценки.

Описание социальной организации через символическое указывает на безличность и ризомность самой организации и ее властных отправлений. Социальная структура буквально рождается в актах знакового обмена. При этом сами знаки лишены внятной референции или демонстрируют принципиальную неререференциальность, а, в свою очередь, организация социума отсылает к некоему образцу или модели, существующим в режиме определенного «кода», который давно утратил очевидную связь с «реальным». Как следствие, современное общество организовано не по принципу необходимости или целесообразности, в нем имеет место превращение «символического» в самостоятельный, самоценный объект социальных манипуляций: так симулякр форматирует саму реальность.

Прекрасным примером таким образом организованной реальности оказывается интернет и система современных медиа. По сути, они не производят ничего, особенно в физическом плане, но власть СМИ и рекламы, посредством транслируемой информации, над выбором отдельного индивида и даже общественного субъекта неоспорима.

Думается, Ж. Бодрийяр согласился бы, что иллюстрацией симулякра третьего порядка может послужить криптовалюта. Такая «валюта» не имеет ни малейшей привязки к реальности, она не обеспечена никаким золотым эквивалентом, а ее настоящая ценность возникает в пересечении следующих аспектов: 1) заданная сложность «добычи», 2) искусственно сгенерированное количество денежных знаков, 3) резонанс, который вызывает ее появление ( либо доверие, которое владелец такого рода капитала питает к ее разработчикам).

Следовательно, симулякр третьего порядка – ни в коем случае не единичный, ложный или не подлинный факт, скорее, это особая сторона социокультурного «реального», приобретающая двусмысленность и иллюзорность. Симулякр вписан в тот самый онтологический порядок мира, который отвечает за структуру последнего и, во многом, задает ее. Правда, в отличие от классической мифологии, он весьма изощренным образом поглощает, вытесняет и, главное, подменяет реальность «настоящего», сразу адресуясь к господствующему культурному и социальному коду.

Кодом, организующим постсовременную реальность, во многом оказывается потребление, которое Ж. Бодрийяра в работе «Общество потребления: его мифы, его структуры» (1970) описывает как идеологию, особым образом функционирующего символического, ответственную за формирование коллективного представления об обществе. По мнению Ж. Бодрийяра потребление стремится создать миф о самом себе.

Ж. Бодрийяра настаивает: нынешнее потребление и производство представляют собой некую ничем не детерминированную цикличность. Ни потребление, ни производство не преследует никакой особой цели. Во многом это процесс «сам по себе и для себя» [11, с. 75], не ориентирующийся на какие-то побочные потребности, прибыль, выгоду: иначе говоря, производство ради производства и потребление, ради потребления. Апогеем такого мироустройства, по меткому замечанию Ж. Бодрийяра, повторный запуск всей системы производства ради борьбы с ее же отходами, борьбы с загрязнением окружающей среды и т.п.

Общим местом стала мысль, что сама организация социального пространства направляется «идеологией потребления». С одной стороны, субъект имеет право выбирать: религию, политическую партию, имидж, работу и так далее. С другой, его выбор в известном смысле предопределен, да так, что он не успевает это осознать: он движим соблазном, направленного, якобы собственного желания. Вся эта структура организована гедонистически, гедонизм выступает одновременно «движущей силой» и «целью» общества потребления. Знаком успешности в

достижении таким образом обозначенного целеполагания, становится удовлетворение якобы насущных потребностей, хозяином которых якобы является сам субъект.

К примеру, анализируя рекламу Ж. Бодрийяр учреждает ее важнейшим социальным институтом: он описывает механизм действенной рекламы через «логику Деда Мороза» [13]. Потребление индивидом рекламных образов основано на вовлеченности в пространство рекламной образности, как в некую историю в «которую мы не верим, и однако она нам дорога» [13, с. 179]. Парадоксально, но индивида не всегда интересует демонстрация товара и приводимые в его пользу доводы, призванные убедить потребителя в эффективности и нужности потребляемого объекта. Процедура приобретения товара оказывается запущена вне и поверх рациональных мотиваций и объективно информирующего дискурса. На самом деле индивида влечет скрытая мотивация проявленной «заботы», удовлетворение от того, что некто сообщил индивиду о его же желаниях и продумал для него вполне рациональное их оправдание.

Таким образом общество потребления создает мифологию потребления как веру в реальность и безальтернативность субъекта, наделенного потребностями, которые ему просто необходимо удовлетворить для бесконечно комфортного существования. Иначе говоря, формируется модель человека-потребителя, у общества же не возникает сомнений в его реальном существовании. Однако, по мысли П. Слотердайка, современный субъект как субъект цинический, прекрасно осознает тот факт, что этот образ бесконечного потребителя ему навязан. Тем не менее он продолжает примерять его на себя, поскольку это наиболее простой, понятный и экономичный путь существования в декорациях «современности». Именно в таком виде проявляется тот дополнительный «цинический навык», тот принцип «зная лучшее – делать худшее», который в общих чертах совпадает с инстинктом самосохранения, рождая уверенность, что только таким путем можно занять в обществе достойное и, главным образом, свое собственное место. Ж. Бодрийяр замечает, что подобная потребительская практика обеспечивает индивиду должную отстраненность от мира – когда он прячется за маской



человека-потребителя, он становится «таким как все», сохраняя стабильность, надежность каждодневного повседневного существования.

В то же время современный индивид не способен избежать переживания угрожающей «неподлинности» происходящего. Принимая эстафету размышлений о судьбе современного человека, американский культуролог, философ культуры Лиза Лангстраат отмечает, что основной проблемой современного индивида оказывается повсеместное распространение «эмоциональной гегемонии». Последнюю Л. Лангстраат трактует как совокупность актов, формирующих определенную, чаще стандартизированную, эмоциональную реакцию. Перед нами обстоятельства, когда «“реальность” эмоций подавляется социумом» [159, р. 306], когда индивидуальный и социальный субъект практикует шаблонные эмоциональные реакции, с трудом отдавая себе отчет, насколько его эмоции принадлежат именно ему и спровоцированы его собственным мироощущением. Резонно возникает вопрос: какие эмоциональные реакции приемлемы и правомерны, а какие – нет? Поскольку изменение претерпевает сам принцип индивидуации, то наиболее распространенным способом выстраивания ситуативных и микро-идентичностей становится копирование готовых эмоциональных образцов и существующих эмоциональных «скриптов». Основным распространителем таких эмоциональных гештальтов зачастую оказываются выше обозначенные СМИ. В этих условиях собственные субъективные установки и собственную реактивность индивиды вынуждены заимствовать из медиа.

Состояние социальности, о котором идет речь, П. Слотердаик охарактеризовал как наличие «двойных» и «тройных» агентов, имея в виду, что субъект очевидным образом теряет себя во множественных ситуативных идентификациях и шаблонных, стандартизированных эмоциональных и поведенческих реакциях, не очень хорошо понимая, что отражает его собственное отношение к происходящему и свидетельствует о собственном независимом выборе. Любые шаблонные реакции предлагают индивиду готовые установки для самопонимания, ответственного за формирование соответствующих, запланированных, либо спонтанных эмоциональных демаршей. Однако

современный субъект, чье сознание, выше было обозначено посредством предикатов «просвещенное» и «ложное», в целом осознает, что оказался субъектом применения чужой воли и чужой власти. Отказаться от этого знания он уже не может. Характеризуя современного человека с этой стороны, С. Жижек в своем имеющем пересечение с философской дискуссией кинопроекте «Киногид извращенца: Идеология» (2012) указывает, что современное сознание вряд ли способно вернуться к тому типу естественности и наивности, которому когда-то оно принадлежало и который безвозвратно утрачен. Оно цинично именно в силу того, что знает о скрытых механизмах своего функционирования. Для иллюстрации одного из таких механизмов в работе «Власть и цинизм» С. Жижек приводит в пример пациента-невротика, изначально осведомленного о собственном неврозе навязчивых состояний и даже способного объяснить причины его возникновения, что отнюдь не избавляет его от невроза. Синдром навязчивого состояния берется именно из знания субъекта о собственном симптоме и, таким образом, возможности его трактовки. Подобный же механизм обнаруживается в структуре «цинизма»: циник – это субъект, знающий-о-себе, о собственном «симптоме», но это знание лишь конституирует цинизм.

В итоге, постмодернистская структура чувственности продуцирует ощущение отрицания себя самого и сведение телесного и эмоционального опыта к симуляции того и другого: в результате, субъект имеет дело с чувством проживания как бы чужой жизни или собственной «жизни со стороны». Ощущение существования как в кино [159, с. 295] служит выражением глубинного экзистенциального отчуждения.

В такой ситуации утрачено живое ощущение реальности, собственно, укорененного существования, зато стремление к аутентичности остается в силе и даже прирастает. Индивид пытается ухватить истинную, надежную реальность, но она все время ускользает от него, оказывается скрыта, подменяется симулякрами, которые, в конечном итоге оказываются привычны и знакомы, а, значит, удобны. В такой перспективе цинизм – «стратегия управления противоречиями и, казалось бы, бессмысленными переживаниями современной жизни» [159, р. 296].

В работе «Цинизм и постмодерн» Т. Бьюз описал ту набирающую силу тенденцию, которая выражается в желании почувствовать себя «настоящим». Т. Бьюз охарактеризовал ее как реакцию на нарастающую тревогу из-за социокультурных обстоятельств, в частности характерных для Постмодерна релятивизма, симулятивности, гиперинформированности и т.д. В сходных обстоятельствах, по сходному поводу Ж. Бодрийяр описывает источник подобной тревоги как переживаемое индивидом ощущение «обсессивной фобии — ощущении, что тобой манипулируют» [11, с. 214]. П. Слотердаик, в свою очередь, обращает наше внимание на то, что даже самого себя можно заподозрить в своеобразном автоматизме, когда мы демонстрируем все признаки простого, технического ретранслирующего средства, которое движимо, чуждыми ему настроениями времени [122].

Осознание предзаданности, детерминированности собственных устремлений и обратных реакций рождает своего рода культ реального, потребность в настоящем, «природном», аутентичном. Перед нами почти «паническое» производство подлинного, действующее параллельно материальному производству [12].

В свою очередь, автор – продолжатель Вебленовской теории праздного класса – Дин Макканелл характеризует современное желание аутентичности как исключительно «постановочное» [91]. В его представлении это: 1) искреннее желание пережить, добавить к уже имеющемуся некий опыт как аутентичный; 2) и, одновременно, догадка о невозможности и недостижимости «реальной», настоящей аутентичности. Д. Макканелл представляет неожиданную методологию достижения аутентичности, когда опыт такого рода можно обрести как определенную конструкцию. На создание последней может быть направлено специфическое усилие.

Д. Макканелл предлагает к обсуждению фигуру туриста. Туризм, в его представлении вполне понятная, получившая социальное одобрение, легко усваиваемая стратегия своеобразной погони за реальностью. В известном смысле, это попытка обрести тот самый утраченный референт: им становятся руины

средневекового замка или квартира-музей известной личности, тем самым отсылая туриста к некоему первоисточнику. Для нас важно, что «турист» воссоздает опыт аутентичности посредством восприятия иной культуры, значимых достопримечательностей, престижного зрелища, другими словами, посредством «Другого», который обретает в его глазах значимость первообраза. Однако невозможно не заметить, что тот образ реальности, который выступает объектом туристического потребления, уже сформирован путем привлечения внимания со стороны масс-медиа, популярной культуры, «рекомендаций» того самого общества потребления, логика которого и эту область жизни современного субъекта втягивает в сферу товарного обмена. (Так, собственный опыт человека составляет лишь 10-15% представлений в его картине мира, тогда как остальная информация получена из общедоступного источника в виде медиа [83] – многие стандарты оценки как собственных действий, так и реальности, заданы извне).

Указанная концепция показательна в отношении события превращения самой подлинности в образ, присваиваемый масс-медиа. Медиа формируют специфический гештальт, следование которому позволяет субъекту почувствовать себя на месте «человека из рекламы» или кинофильма, а, значит, и ощутить себя «подлинным», «настоящим». Реальность воспринимается как бесконечно клишированная, само же клиширование усиливает эффект реалистичности. Способ мышления современного индивида в так организованном мире – скорее чувственно-образный, накрепко привязанный к стандартным формам потребления, где эмоциональные, художественные, рекламные клише, приобретают характер подлинно архетипических.

В культуре потребления и культуре маркетинга мы с легкостью обнаруживаем примеры, указывающие на откровенный запрос на подлинность.

Это устремление экспроприровано маркетологами для привлечения внимания клиента и создания для него более комфортной и непринужденной среды общения. Скажем, служба пиццерии «Make Love Pizza» в г. Томске использует более личное, неформальное обращение сотрудников к покупателям и заказчикам на «ты» как к старым друзьям или хорошим приятелям. Сотрудники службы

поддержки многих клиентских офисов выбирают стратегию персонификации клиента, обращаясь к нему по имени. Нечто подобное заставляет индивида чувствовать себя более реальным, ощущать себя как отдельную и самостоятельную единицу среди множества безликих заказчиков и потребителей. Рост популярности «натуральных» и «фермерских» экологически чистых продуктов, вещей и предметов «handmade» как уникальных и неповторимых, отражает аналогичное устремление.

Большинство теоретиков считает, что социальная сфера демонстрирует видимое психоэмоциональное напряжение и признаки кризиса, заключающиеся в сосуществовании противоречивых и даже взаимоисключающих тенденций, что ведет к спецификации такого эмоционального образования, для которого характерен эффект когнитивного диссонанса [60, с. 54], по мнению современных исследователей В. В. Петренко и Е. В. Зинченко, он «преследует современного индивида чуть ли не с рождения» [60, с. 54]. Человек, с которым мы имеем дело, испытывает непрекращающееся давление со стороны социума. Напряжение вызвано, одновременно, давлением тех установок, что исходят от обязывающей структуры устройства социального мира и в то же время, оно возникает как своеобразный комплекс вины: субъект уверен, что наслаждается недостаточно, что потребляет меньше, чем «кто-то другой». Такое напряжение прослеживается, как бы отражено, в «негативном» языке описания, используемом для воссоздания современной реальности: «депрессия», «невроз», «мизантропия», «апатия».

О возрастании напряжения в психоэмоциональной сфере свидетельствует и рост исследований, направленных на выяснения причин возросшего в последние десятилетия количества депрессивных и невротических расстройств [139], [140], [151]. Современный человек однажды обозначил для себя высокую планку ожиданий: культ успеха на общественно-политическом поприще и неприменные профессиональные достижения, высокая конкурентоспособность на рынке труда и занятости, служащие доминантой современной социальности, вызывает так называемый «конфликт перфекционизма» [139, с. 72] – острой потребности повторить те совершенные образцы, которые транслируют идеология

консюмеризма, в опоре на медийные структуры и так далее. В данном случае вполне ожидаемое собственное несоответствие выбранным стратегиям вызывает настоящее, не шуточное невротическое расстройство. Подобные противоречия становятся достоянием индивидуального сознания, вынужденного формировать и выстраивать адаптивные техники. В описанной форме постоянного перемещения от одного эмоционального гештальта, от одного эмоционального полюса (удовольствие – неудовольствие) к другому, в моменте выбора индивиду приходится прилагать усилия для того, чтобы совершить сам этот выбор. Именно здесь циническое мировоззрение приобретает черты адаптивной стратегии. В нашем случае «цинизм» может оказаться «подходящей эмоциональной стратегией для реагирования на конкретные культурные события и человеческие взаимодействия» [159, р. 300]. Цинизм позволяет давать оценку и «производить» (зачастую бессознательно) анализ, делать выбор и принимать решения в условиях принципиальной изменчивости, той самой текучей современности (З. Бауман).

Таким образом, циническая установка сознания задает контуры мировоззрения, которое мы назовем критически-рефлексивным. Как и всякое мировоззрение, оно имеет практическое предназначение выход, который на социальном уровне позволяет индивиду реализовать необходимые стратегии адаптации.

Адаптационные стратегии в случае цинического умонастроения реализуются как в конструктивном, так и в деструктивном ключе. Эта особенность цинизма связана: 1) с амбивалентностью самой социальной среды; и 2) с тем обстоятельством, что цинизм выступает, одновременно, как *просвещенное*, и в то же время *ложное* сознание. Это означает, что критичность и рефлексивность этого типа сознания, парадоксальным образом дополнена стремлением «скрыть правду о самом себе» [60, с. 55].

В социальности, организованной по принципу игры разных смыслов, попросту невозможно существование однозначных моральных, эстетических и т.п. критериев. Иначе говоря, такая организация пространства приводит к девальвации «золотого эталона» – по своему стабильности и надежных правил организации – и,

как следствие, провоцирует дискурс в духе Ж. Бодрийяра: в ходу оказывается терминология, задействующая метафоры «дрейф», «флуктуация», «зыбкость» [11].

Все вышесказанное позволяет предположить, что применительно к постсовременности любой разговор об истине затруднен в силу переизбытка информированности, к тому же сама реальность настойчивым образом «фабрикуется» и представляет собой очередную симуляцию. Медиа-реальность предлагает картину мира, перенасыщенную разного рода образами, но образами без содержания. Такая перенасыщенность сознания информацией, знаками, образами и невозможность их отбора рождает амбивалентность в восприятии индивидом действительности.

По-видимому, обе адаптационные стратегии действуют как «эффект ансамбля», взаимно дополняя и достраивая друг друга до универсального способа обращения с миром. Эмпирически их разграничить достаточно проблематично, однако дискурсивно они поддаются разделению и критическому моделированию. Проще всего это сделать, опираясь на концепцию «рутинного цинизма» Л. Лангстраат.

Позиция Л. Лангстраат примечательна тем, что позволяет описать трансформацию цинического модуса сознания, его переход от модуса преодоления «эмоциональной гегемонии», к, собственно, «подрывной» форме, для которой характерны негативные культурные последствия. Именно эту форму Л. Лангстраат называет «рутинным цинизмом» [159].

В своей конструктивной форме цинизм выступает «определенной тактикой распознавания преднамеренного обмана или регулирования неоправданного оптимизма» [159, р. 299]. В таком виде она близка к понятию «здорового скептицизма» как взвешенной интеллектуальной позиции имманентной критики.

В том же ключе рассуждает Д. Мазела, когда указывает на то обстоятельство, что цинизм существенно меняет «существующие политические и моральные оценки» [160, р. 7]. Так, в сфере политики конструктивная циническая установка позволяет здраво оценить любые идеи переустройства общества и дополнительно

произвести критическую оценку тех потенциально утопических заявлений, которые способны подорвать или вовсе заблокировать политическую активность.

В свою очередь Л. Д. Хейде, анализируя несчастное сознание, пишет о том, что это сознание действует как «критика стереотипов, преобладающих в ту или иную эпоху» [138]. Такой тип сознания критически заострен по адресу любых очевидных истин. Уже в гегелевской интерпретации несчастное сознание, выступает как возможность сознания «другого», фактически, речь идет о способе, которым человек готов понять себя и окружающий мир, осуществить свою личную «возможность быть», тем самым совершив переход от сознания «замкнутой души» к самосознанию.

Понимая дело таким образом, в целях преодоления эмоциональной гегемонии и достижения к подлинности, цинизм выступает как стратегия преодоления ожидаемых эмоциональных реакций. Это возможно на пути самопонимания, рефлексивного, здорового отношения к собственной привычке и способам ее укоренения. Думается, это и есть описанное Д. Мазелой точечное «тактическое» развертывание цинизма.

В свою очередь, переход к деструктивным стратегиям осуществляется в поле «рутинного цинизма», в условиях, когда ожидаемая единичная подозрительность трансформируется в подозрительность повсеместную, становится своего рода нормой, выступая как горизонт любого взаимодействия. «Рутинный цинизм» охарактеризован Л. Лангстраат как «банальный, нерефлексивный, с беспрестанным обращением к негативу, для него характерна неспособность признания различия между тем, что важно и тем, что незначительно» [159, р. 300]. Данная разновидность цинизма не способна ситуационно реагировать на происходящее и выступать инструментом анализа. Тотальное недоверие к любым начинаниям сдерживает любого рода активность, и оправданием для подобного бездействия становится «рутинный цинизм». Эмоции перестают восприниматься как проводники личностных реакций, отличительных особенностей данного типа личности, способствующие упрочиванию «индивидуального» и «персонального» за рамками принудительно-социального. Вместо этого указанная форма цинизма



порождает дистанцию между субъектом и «другими» как способ избежать необходимости принятия решений или осуществления выбора. К такой разновидности цинизма применимо утверждение Т. Бьюза, определившего циника как того, кто практикует «отказ иметь какие бы то ни было отношения с миром, кроме антагонистических, побег в одиночество, уход в себя и неприятие политики ввиду ее фальши» [15, с. 8].

Л. Лангстраат обращается к фигуре «рутинного цинизма» как наиболее опасной и подрывной для социума формы цинического умонастроения. Деструктивность этой формы проявляется в том, что она не способна эмоционально поддерживать субъекта, поскольку последний регулярно впадает в тотальную подозрительность. Напротив, обозначенная форма цинизма поддерживает и воспроизводит эмоциональную гегемонию как принцип, посредством которого, различные группы, институты или отдельные комьюнити позиционируют себя как авторитет того рода, что обещает возвращение масштабного метанарратива в облике генерализующего этического или политического, или телеологического дискурса.

Деструктивным аспектом цинической адаптации можно назвать аспект легитимации отчуждения. Названная стратегия легитимирует для индивида позицию отчужденного, просвещенного наблюдателя, знающего то, как обстоит положение дел в мире, но сознательно выбирающего бездействие.

Причиной «социальной аномии» (Т. Бьюз) выступает неподготовленность современного индивида к необходимости адекватной адаптации в обстоятельствах социальных перемен. Индивид ощущает недовольство сложившимся положением дел, но не находит в себе достаточных сил для того чтобы обернуть его в свою пользу. По этому поводу, З. Бауман замечает, что многие из наших современников страдают от ощущения того, что «пока не доросли до статуса личности, позволяющего отвечать за последствия индивидуализации» [4, с. 133]. Цинизм в данном случае выступает способом адаптации, способствующим сохранению психического здоровья современного субъекта, кратно превысившего требования к самому себе. Цинизм хотя бы отчасти нивелирует травматизм такой положения,

снимая с субъекта ответственность за принятые решения, позволяя ему «плыть по течению». К тому же, цинизм позволяет оставаться на позиции «ученой беспомощности» – люди убеждены, что причины их трудностей не связаны с их индивидуальными качествами, но являются общими для всех, с настойчивостью воспроизводимыми и, к сожалению, не поддающимися коррекции. Такой нарратив, фигурирующий как господствующий, в большинстве подобных моментов оправдывает бездействие и обеспечивает основание для того, чтобы и дальше оставаться «беспомощными».

Обозначенные формы адаптации также связаны со стремлением и потребностью в аутентичности. Когда желание аутентичного «чувствования» и «действия» сталкивается с тем, что все есть подобие и симулякр, тогда наша вера в то, что мы можем делать вещи лучше, оказывается подорвана непреодолимыми сложностями самого гетерогенного устройства экономической и политической сторон жизни в условиях Постмодерна. Как результат, структура чувствования, присущая современному субъекту, реагирует, принимая форму рутинного цинизма. Последний – в дополнение к коллапсу нашего чувства истории, ощущению абсурдности, бессмысленности вмешательства в любые событийный ряд (событие воспринимается как репрессивное, в лучшем случае, как подозрительное) – способствует формированию таких техник обращения с миром, которые тормозят любые социальные изменения.

Испытывая на себе безразличие, ощутимую несправедливость и «неправильность» мира, циник склонен уклоняться от него, уходить «внутрь». Отчетливо наблюдаемое отчуждение выступает как оборонительный, но добровольный модус операнди. Он делает субъекта достаточно гибким, чтобы приспособиться к новым условиям существования. Такое состояние П. Слотердаик характеризует как «катастрофильный комплекс» – постоянное ожидание неудачи и личностной, жизненной катастрофы.

Иллюстрацией различных форм цинического отчуждения могут служить приведенные Т. Бьюзом психологические стратегии ответа на неизбежность и невозможность изменения социокультурных обстоятельств, внутри которых

индивид себя обнаруживает. Все три стратегии отличает страх: во-первых, перед той самой реальностью, с которой субъект имеет дело и, во-вторых, перед собственной «просвещенностью» и потерей иллюзий. Указанные стратегии Т. Бьюз именуется как: 1) декаданс; 2) релятивизм; и, наконец, 3) ирония. Индивиды, избравшие эти стратегии, демонстрируют «пораженческое приспособления» к реальности. Названные стратегии циничны в силу того, что демонстрируют сознательный отказ от знания; субъект довольствуется тем, что остается на позициях до-критического понимания мира и избегает дальнейшей «просвещенности». Но, поскольку вернуться к наивности до-просвещенного сознания невозможно, это первый и наименее изощренный вариант цинической стратегии оборачивается попыткой заместить основание пусть и осознанной, но иллюзией.

1) Стратегия «декаданса» лучше и понятнее всего может быть описана в терминах фрустрации и уклонения от реальности – это, своего рода, «задача жить поверхностно» [15, с. 45]. Основное стремление, реализуемое в рамках представленной стратегии – желание завуалировать, подменить образ реальности, который по каким-то причинам не устраивает индивида, другим, более комфортным. И делает это индивид любыми доступными способами. «Циник-декадент» будет в обязательном порядке придавать смысл любым вещам, с которыми он имеет дело; при необходимости, он готов имитировать присущее им смысловое содержание, создавать иллюзию их подлинности для него самого.

Например, повальное увлечение брендовой одеждой, когда узнаваемый лейбл придает вещи зачастую особое, чуть ли не сакральное значение – обычная история в мире современной моды. В таком преломлении вещь приобретает то смысловое содержание, которое вне контекста символического потребления, она может вовсе не иметь. Но такая значимость «циника-декадента» вполне устраивает, как раз ее он и будет искать, попав в дорогой бутик. Бренд делает вещь «более реальной», настоящей, весомой и это ощущение вполне доступно индивидуальному восприятию того, кто приобретает и использует такую вещь. Уход от действительности в мир иллюзий, замена ее более простой, более

доступной для понимания версией – дарует искомое ощущение «подлинности». (То же самое мы наблюдаем в случае, когда субъект инспирирован подобными же «сакральными текстами», имея в виду, статьи в модных журналах, гиды по ресторанам и т.д.)

2) Стратегию «релятивизма» можно расценивать как отказ от возможности сказать или сделать что-либо однозначно осмысленное, как отказ высказывать прямое критическое суждение по адресу того или иного деструктивным образом явившего себя события, либо принять решение. «Циник-релятивист», в предложенной типологии, не склонен давать никаких оценок, за исключением эстетических, считая все прочее пустой тратой времени.

В свою очередь, эстетизация позволяет обнаружить уместность, правильность и обоснованность чего бы то ни было: это признание любой, даже самой шокирующей модной тенденции, либо любого самого провокативного стиля в искусстве, в том числе любого политического демарша как допустимых. Перед нами созерцательное, предполагающее дистанцию отношение, родившееся из «пресыщенного мироощущения». Фактически, это принципиальное нежелание оценивать что бы то ни было и, возможно, отказ отчетливо обозначить свою собственную личностную позицию, тем самым снимая с себя ответственность.

3) Наконец, «ироническая» версия цинической стратегии предстает как способность культивировать собственное чувство превосходства, заведомо завышая притязания таким образом, что самому субъекту понятно – реальность попросту не способна их удовлетворить. Такая практика, как правило, вырастает из страха перед трудностями, которые нужно преодолеть, чтобы достичь желаемого, и осуществить подспудное желание представлять собой «нечто большее».

«Циник-ироник» изначально воспринимает любой поступок, слово или идею как имеющие «двойное дно». Как и «релятивист», он оценивает происходящее по, своего рода, упрощенной схеме, заведомо предполагающей отношение к чему бы то ни было с позиции сомнения и сарказма. Избирая такую позицию, «ироник» предполагает, что может себе позволить отнестись к собственной социальной

принадлежности, к своему выбору и, в целом, к жизни отрешенно, как к игре, в которой он более осведомлен, более свободен и более разумен, чем остальные.

Все эти стратегии характеризуются тем, что индивид старается всячески избегать мысли о необходимости принять решение, нечто выбрать или высказаться определенно, тем самым жертвуя собственной индивидуальностью.

Таким образом, «рутинный цинизм» ни в малейшей мере не пытается защитить индивидуальность своего агента (как это было – по большей части – в случае классической разновидности цинизма). Напротив, здесь срабатывает стратегия максимального удаления от индивидуализированного, а, значит, в первую очередь, ответственного существования – в пользу пусть сиюминутного, зато ощутимого психологического комфорта. В действительности, индивид занимает максимально отстраненную от себя и от других позицию невмешательства. Он демонстрирует готовые способы социализации, бессознательным образом впитывая обращенные к нему извне техники социального подчинения и контроля. В итоге субъект максимально полно воспроизводит санкционированные обществом поведенческие стандарты, что, внешним порядком, значительно упрощает его жизнь.

Парадокс в том, что индивид не воспринимает свое мировоззрение как «циническое»; скорее, в его представлении, речь идет о прагматическом, реалистично скорректированном взгляде на вещи. Такая форма мировоззрения всегда имеет перед собой вполне определенную цель – предложить субъекту стратегию миропонимания и действия, позволяющую оформить мир минимально затратным с точки зрения психоэмоциональных ресурсов образом.

Поскольку субъект испытывает беспокойство, связанное с поддержанием собственной стабильности, с утратой какой-то части своей подлинности, он оказывается в горизонте негативной и настороженной оценки реальности, де-факто выбирая позицию отрицания и невмешательства. Однако, чаще всего, такая модель чувствования оборачивается очередной иллюзией свободы или, как выразился Ж. Бодрийяр, симулякром. Возникает ощущение, что перед нами субъект, внутренне безразличный к тому, что происходит, привыкший воздерживаться как от

суждений, так и от действий. И, на первый взгляд, подобный отказ от вмешательства в происходящее, должен быть компенсирован внимательным обращением к себе и собственному самобытию. Зачастую возникает ощущение, что такой подход, избавляющий от чувства ответственности в отношении других и страха ошибочно принятого решения, естественным образом подталкивают субъекта к углубленной интроспекции. Отказ от активности, направленной вовне, казалось бы, должен быть компенсирован пристальным всматриванием в себя, интенсивностью самосознания.

Ж. Липовецки в работе «Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме» характеризует такое поведение как «нарциссическое». Нарциссизм и есть «самонаправленность на себя», обращение внутрь себя, к своему собственному интересу и потребности, что, как мы видели выше, вполне отвечает духу современности. Нарциссизм в этом горизонте – неотъемлемая часть психической жизни индивида, проявляющаяся в усиленном внимании к себе. По словам Ж. Липовецки: «Нарциссы характеризуются не только гедонистическим самопоглощением, но также потребностью группироваться с «аналогичными» созданиями, чтобы почувствовать свою полезность» [89, с. 30]. Думается, что и подобные проявления циничны. Они содержат циническую иллюзию свободы, выраженную возможностью критики существующего положения вещей. Иначе говоря, субъект проявляет чрезмерное доверие к прозрачности и автономности собственного сознания, осуществляющего критическую деятельность [74].

«Иллюзия свободы» – в данном случае это циническая дистанция в отношении социума, с которой индивид себя ассоциирует, полагая, что выбранная позиция позволяет ему оставаться в стороне от происходящего. Индивид выбирает позицию невмешательства, самоустраняясь из центра активных действий. Цинизм, в данном случае, необходимость превратить корыстные операции, неизбежные отношения, задаваемые, к примеру, родством, соседством или совместной деятельностью, в свободно избираемые. Так понятый цинизм дает нам видимое ощущение свободы, основанное на представлении о том, что «Я» – самостоятельно

– выбираю нечто, «Я» задаю те или иные отношения, не желая замечать, что, во многом, они мне навязаны.

Формируемое цинизмом понимание свободы можно наглядно проиллюстрировать примером из книги современного французского философа Винсента Декомба «Дополнение к субъекту» (2011). Он говорит о логической проблеме, которая возникает, когда существует необходимость доказать, что агент подчиняется самому себе. В связи с этим В. Декомб приводит в пример героя Витгенштейна, делавшего все, что ему приказывали, но по собственному желанию, а не по приказу. Однако этот человек будет свободен только наполовину, поскольку его свобода базируется не на подчинении самому себе, а на не подчинении чужой воле.

Так цинизм обеспечивает баланс между желанием быть успешным, состоявшимся, включенным в общество и – пониманием, что такие действия не соответствуют высоким моральным стандартам классического образца – в глазах других. Цинизм нивелирует чувство вины, подменяя его формальным ощущением непричастности, псевдорациональной мотивацией и, в итоге, позволяя субъекту избежать психологических и моральных искушений и трат.

### **2.3 Деконструкция социального порядка из горизонта цинической интерпретации: этнометодологический анализ**

П. Слотердаик заметил, что все мы – циники, и это разоблачение касается каждого человека. В этом смысле пущенные в ход адаптивные стратегии находят свое отражение в репрезентации событий социальной действительности, в том, каким социальный мир предстает наблюдателю.

Аналитически схема реализации индивидом любой адаптивной стратегии выглядит следующим образом – субъект добровольно выбирает следование стереотипу и формам поведения, предписанным ему извне, в то время как внутренне он может от них дистанцироваться. Такое стереотипическое поведение воспринимается как особый вид здравомыслия и трезвости, первичной

осознанности своего действия, позволяющее соответствовать актуальному общественному вызову.

Таким образом, уместным представляется следующий тезис – социальные отношения выстраиваются с опорой на цинический модус поведения. В формах повседневной активности, оформленной циническим способом, оказывается конституирован особым образом явленный социальный мир. Поэтому цинизм для индивида – это специфическая форма осознания себя, которой сопутствует меняющийся способ восприятия самой реальности.

Отношение цинического субъекта к действительности путем разворачивания адаптивных стратегий можно описать как видимым образом явленный модус деконструкции. Деконструкция как способ эстетической транскрипции философских текстов был предложен французским философом Ж. Деррида в его программной работе «О грамматиологии» (1967).

Заимствуя понятие деконструкции для наших собственных целей, будем трактовать его как упрощение и видоизменение социальной реальности до того состояния, в котором индивид, носитель современного несчастного, травмированного сознания, способен существовать с минимальными психоэмоциональными затратами. Момент такой деконструкции не осознается субъектом, в большой степени являясь следствием воплощения индивидуальных дорефлексивных адаптивных стратегий. На этом основании, деконструкции, в той или иной мере будут подвержены все области общественного бытия, входящие в сферу повседневных взаимоотношений индивидов. В этих целях остановимся на *этическом, эстетическом и политическом* горизонтах современной социальности.

Пользуясь терминологией известного американского социолога Гарольда Гарфинкеля, представленной в рамках этнометодологического подхода, рассмотрим те «фоновые ожидания», посредством которых организованы личностные и межличностные (институциональные) взаимодействия как отдельных агентов социального поля, так и многообразных социальных групп и общностей.



Г. Гарфинкель, сторонник, и во многом создатель, этнометодологического подхода, в программной работе «Исследования по этнометодологии» (1967) показал, что любой социальный порядок *показывает себя* (тем самым обнаруживая себя в качестве предмета изучения) в процессе исследования повседневных практик, направленных на воссоздание и поддержание объективного и узнаваемого Другими порядка. При этом субъекты схвачены в качестве таковых в конкретных, частных и локальных актах своей активности. Этнометодология помещает в фокус своего внимания элементы именно повседневной, обыденной жизни в том понимании, в каком они доступны для представления и опознания самим членам сообщества. Практическое действие положено в основание и конкретно научной методологии, и оно же оказывается предметом проводимого исследования, поскольку оно само является источником правил и норм, а также регулятором конкретного взаимодействия. Этнометодологическая оптика требует, чтобы практическое действие было описано изнутри той ситуации, которая становится объектом исследования. В таком ракурсе общество предстает результатом отдельных действий, частных переговоров, частных дискуссий и иных форм организации самой повседневности. Поэтому структура общественной организации *открывается* исследовательскому взгляду изнутри в самом обществе, а не приписывается ему извне.

Приставка «этно» в данном случае, означает широкое поле применимости данной методологии к исследованию различных социальных групп, классов, страт, разного рода общественных объединений. Таким образом, сама эта приставка отсылает нас к обыденным, частным обстоятельствам, представленными во всем их многообразии, а вовсе не к каким-то «примитивным» общностям и культурам. Все это вместе позволяет этнометодологии быть достаточно гибкой и приспособляемой ко множеству явлений повседневной жизни: начиная от анализа практик речевого взаимодействия (например, исследование взаимных усилий юристов и судебных экспертов в ходе судопроизводства, проведенное Б. Латуром), через исследования многообразия текстов, включающих в себя сообщения в мессенджерах, поздравительных открытках, наружной рекламе (в

опоре на разработанный Г. Гарфинкелем и Х. Саксом конверсационный анализа речевого и текстового высказывания), и вплоть до переосмысления «колониального прошлого» в структуре современного социо-гуманитарного (исторического, политологического) знания – имея в виду постколониальные исследования усилиями Г. Спивак, Х. Бхабхи и так далее и т.п.

В этнометодологической парадигматике всегда задействована интерпретация того контекста, в которых происходит взаимодействие людей в конкретном акте. Г. Гарфинкель предлагает фиксировать внутренний порядок воспроизводства социальных структур путем осознанного вмешательства в акт обыденного взаимодействия: намеренно отклоняясь от ожидаемой нормативности и привычных коммуникативных регул. Только так, согласно его взгляду, можно выявить правила, по которым воспроизводятся повседневные акты взаимодействия и коммуникации. В рамках так называемых «кризисных экспериментов» Г. Гарфинкель предпринимал действия, нацеленные на разрушение, дезорганизацию «мирного» распорядка повседневных взаимоотношений, чтобы выявить наиболее общие и востребованные формы социальной коммуникации, обнаруживая те нормы, которые управляют этой активностью и организуют ее. Например, один из экспериментов состоял в том, что в ответ на дежурный вопрос «Как дела?», индивид начинал подробно перечислять состояние своих дел и давать пространственные комментарии по поводу каждого вопроса, что, как правило, вызывало недоумение и негативную реакцию собеседника. В горизонте подобных экспериментов Г. Гарфинкель планировал обнаружить то, как субъекты конструируют социальный мир «изнутри» повседневной жизни, опираясь на особую рациональность, на свои собственные ожидания и «здравый смысл» – все то, что субъекты неосознанно используют для осмысления любого взаимодействия.

Таким образом, в каждом конкретном случае обыденного праксиса присутствует порядок, обеспечивающий целостность, связность и последовательность акта межсубъектной коммуникации. Думается, цинизм может выступить необходимым условием для успешного социального взаимодействия в предложенном контексте. В этом случае, цинизм выступает как своего рода *account*

социальной ситуации, как способ ее описания и рефлексивной сборки. В основании такого специфического аккаунта можно обнаружить, пользуясь словами современных российских исследователей В. В. Петренко и Е. В. Зинченко, «неискренность как доминирующий модус большинства сознательных и бессознательных шагов, инициатором которых выступает субъект социального действия» [60, с. 55].

Этнометодологический анализ релевантен заявленному исследованию постольку, поскольку позволяет интерпретировать цинизм как основание, благодаря которому субъектом создается «новое поле смысла», где любому значащему поступку, социальному знаку и межсубъектному взаимодействию приписывается адекватная и осмысленная интерпретация. Цинизм как основа социального действия вполне понятен с точки зрения практических и повседневных целей, которые преследуют социальные акторы.

«Базисным правилом» (Г. Гарфинкель) цинического субъекта является убеждение (даже уверенность) того рода, что у всех и у всего есть скрытые мотивы. И субъект склонен мириться с таким положением дел, поскольку оно оправдывает его установку на выбор в пользу собственных эгоистических интересов. (Двойственность такой установки особенно показательна на примере отношения к нищим, просящим милостыню в общественных местах. В интервью радио «Свобода» глава отдела социокультурных исследований «Левада-Центра» Алексей Левинсон заметил: «Я вижу нищего в одном и том же месте, который стоит с очень жалостной, задевающей душу надписью о том, что только что случилось несчастье, но я хожу мимо него регулярно. И мне самому довольно трудно разобраться, считаю ли я, что у него есть право таким образом собирать деньги, или он нарушает какие-то моральные основания сострадания и жалости» [150]. Здесь зафиксировано противоречивое чувство, одновременно присутствуют сопереживание и сострадание к несчастью другого человека, и – подозрение, что этот «другой» только играет роль, обманывает и пытается вытянуть деньги у простаков. Путаясь в подобных двойственных реакциях, индивид прибегает к простому решению – убедить себя в том, что перед ним, например, мошенник или тот, кто потратит все

полученные средства на алкоголь: тем самым, подозрение что нами манипулируют, получает подтверждение.)

На этом фоне, циник вполне осознает амбивалентность своей собственной позиции. Он понимает, что его поведение в указанных обстоятельствах может быть оценено как им самим, так и другими людьми, как нарушение негласных норм поведения, существующих в обществе: например, необходимости уступать место старшим в общественном транспорте, а, в данном случае, помогать человеку, оказавшемуся в беде. Такое действие цинический субъект может трактовать как аморальный поступок и испытывать по этому поводу угрызения совести, но та же циническая установка позволяет успешно избежать санкций, найти доводы и причины, чтобы «оправдать» себя в собственных глазах. Заметим, что здесь речь идет о цинизме, воспринимаемом субъектом как разновидность *здорового смысла*.

Такой субъект вполне спокойно относится к высказываниям вроде: «я в политику не вмешиваюсь» или «все эти истории с глобальным потеплением для меня слишком сложны, я не хочу об этом думать». Иначе говоря, никому не кажутся циничными более чем циничные замечания, поскольку их не связывают с устоявшимся представлением о цинизме. А ведь допуская подобные высказывания субъект откровенно признается, что собственное благополучие планы на отпуск или выходные, для него гораздо важнее чем проблема, например, нехватки пресной воды или голод где-то в странах Африки.

В то же время, уже цинизм в классическом о нем представлении – заявляющий о себе как прямое, злое и ироничное высказывание – не приветствуется в повседневном общении, подвергается обструкции, вызывает ожидаемое отторжение, и однозначно негативную оценку.

Как правило, «осуждаемым» цинизмом выступает та его разновидность, которую проявляют представители профессий, связанных с оказанием разного рода помощи (врачи, психологи, социальные работники), когда они пытаются дистанцироваться от переживаний и даже открытого сочувствия к своим пациентам, чтобы избежать «эмоционального выгорания» и быть способными продолжать оказывать помощь «на техническом уровне». В этом контексте циника

можно охарактеризовать как того, кто просто не в состоянии ответить на все запросы, которые общество, отдельные индивиды или он сам выдвигают по отношению к нему в повседневном общении. Очевидно, что здесь проявляется своеобразная двойственность самой моральной оценки, релевантной современному положению дел, а именно – состояние двух крайностей: морального релятивизма и морализаторства. Под морализаторством часто понимают моральную демагогию или следование «внешним» правилам, действующим в том или ином сообществе. Если высказывание, действие или поступок не выходят за рамки одобренной обществом модели поведения, то они, соответственно, не подлежат осуждению, пусть даже любой конкретный «опыт морализаторства» скрывает «какую-то постыдную корысть» [36, с. 103].

Когда плюрализм ценностных оснований ставит индивида перед выбором одной из множества жизненных стратегий, он невольно превращается в того, кто, скорее, склонен отказаться от предложенных обществом установок и впредь относиться к себе и другим пессимистически, проявляя незаинтересованность в каких бы то ни было изменениях. Как следствие, современный морально-этический дискурс обладает чертами непоследовательности, отсылающей к эмотивизму и субъективизму, благодаря чему моральные суждения могут трактоваться индивидом (в его собственную пользу, что показательно демонстрирует пример с реакцией на просящего милостыню человека). Анализируя современную нравственную сферу, отечественный философ и специалист в области моральной философии А. А. Гуссейнов заметил: «Мораль низводится до уровня частного дела, и у многих для нее не находится ни времени, ни места» [36, с. 102]. Так, циник деконструирует социальную реальность, маркируя одни эмоциональные капиталовложения как значимые, и игнорируя другие.

В результате, субъекты ведут себя таким образом, чтобы результаты их действий, высказывания или вообще активности в любых формах соответствовали определенным нормативным порядкам. В тех «кризисных экспериментах», которые практиковал Г. Гарфинкель, он много раз убеждался что нарушение такого порядка, например, в беседе, ведет к резкой негативной реакции индивида. Иначе

говоря, до тех пор, пока коммуникация осуществляется в рамках негласно установленных правил, внутренние установки не вызывают у субъекта видимого негатива. Цинический субъект действующий в условиях повседневного опыта общения обычно сам оказывается негативно настроен и обвиняет в цинизме другого, если его визави открыто нарушает некие общезначимые нормы коммуникации (повышает голос, переходит на личности). Другими словами, он ревностно защищает свое собственное приватное пространство, и именно это обстоятельство парадоксальным образом препятствует всяческим нарушениям коммуникации с его стороны тоже.

Показателен пример П. Слотердайка, который пережил скандал вокруг своей «Речи о человекопарке», произнесенной во Франкфурте-на-Майне в 1999 году. Анализируя этот случай, философ указывает, что основная волна критики была направлена на те синтаксические конструкции (в ходе критики оторванные от своих смысловых взаимосвязей с текстом), которые показались немецким журналистам «табуированными» или выступили, по мнению самого П. Слотердайка, «словами-раздражителями». Обнаружив их, критики уже не интересовались контекстом, аргументацией и даже интенциями автора. Сам философ трактует это как невозможность отрешиться от прошлого и нежелание пользоваться свободой. Он указывает на то, что в Германии этот симптом проявляется как стремление поместить себя в ментальные тюремные решетки путем культивирования внутренних установок несвободы и ограничений. Это добровольное решение подменить ответственность – виной. И самое главное – это вовсе не ошибка, а намеренное действие.

Таким образом, социальный мир, который выстраивает вокруг себя циник, это результат деконструктивного усилия, это упрощение любого как общественного, так и личного мотива, социальной нормы, психологической установки с целью избежать ответственности и минимизировать траты психоэмоционального ресурса.

Исходя из вышесказанного, деконструкцию циником этической сферы можно охарактеризовать как специфическую моральную редукцию.

Постмодернистский релятивизм уравнивает все ценностные установки и ожидания, не позволяя рассматривать какую-то одну-единственную в качестве доминирующей. «У каждого своя правда», «все – субъективно» – вот фразы, ставшие расхожими в повседневной речи при оценке действий как своих собственных, так и исходящих от другого. Нарастание этого тренда в культуре можно наблюдать, например, в переинтерпретации классических сюжетов в массовом кинематографе. Популярные фильмы и мультфильмы последних лет, такие как «Малефисента» или «Холодное сердце» – пересказы классических сказочных историй глазами «злодея», например, Снежной королевы и «ее правды», в согласии с которой настоящим злодеем оказывается Прекрасный Принц. Классическая дихотомия «добро\зло» тоже деконструирована и пересобрана заново: злодеи прирастают за счет харизматичности, и само их злодейство выглядит все более неоднозначным. В сущности, здесь действует та же стратегия «оправдания», которую применяет к себе самому современный цинический субъект. Это происходит путем новой рецепции привычной художественной образности, работающей в направлении оправдания собственной амбивалентной позиции.

Отсутствие единого трансцендентального основания позволяет индивиду, самому выступать в качестве ценностного арбитра. Такая трактовка морали становится обоснованием для осознанного снижения нравственного значения собственных действий. Индивид может позволить себе оправдать как свои поступки, так и бездействие, избегая видимых угрызений совести. В итоге, субъект оказывается один на один, с собственной потребностью, с собственным переживанием невольной, оценивая любое действие или решение как «моральное» либо «аморальное» сквозь призму эгоистического целеполагания. Субъект более не желает жертвовать своим благополучием ради былого «возвышенного» и, неизбежно, навязанного ему извне представления о том, как должно быть. Он предпочитает обращаться к своим собственным потребностям, к желанию либо нежеланию что-либо предпринимать, связывая свои интересы с чем-то сугубо личным и имеющим материальное воплощение.

В то же время, цинизм в этической сфере задает определенный конструктивный настрой. Он олицетворяет собой не обязательно полное забвение привычного ценностного порядка как индивидуального, так и общественного существования. Скорее, перед нами постепенное смещение акцентов: сфера этики, по определению, призвана проявлять большую гибкость, поскольку она выступает универсальным регулятором практической жизни индивидов. В условиях же культурного плюрализма именно она призвана помочь субъекту избежать приращения травматического опыта.

Рассуждая о современной этике, У. Эко замечает, что «этический подход начинается, когда на сцену приходит Другой» [145, с. 14]. Циник регулирует взаимоотношения с Другим в этической сфере, основываясь на «намеренном ценностном снижении Другого» [29, с. 138]. Действительно, как было показано выше, в этической сфере цинизм предстает как моральная редукция, основанная на превосходстве частных интересов и на заниженных ожиданиях от поведения «Другого». Это позволяет избежать завышения планки собственных ожиданий и в «итоге» обезопасить свою психоэмоциональную сферу от невротических атак, вызванных несоответствием завышенным ожиданиям и претензиям со стороны сообщества.

Особого комментария заслуживает отмеченная Ф. Джеймисоном «поверхностность» современного индивида, которая встраивается в язык описания цинического субъекта, как вполне релевантный конструкт. Ф. Джеймисон обращается к анализу художественной образности и тому новому месту искусства, которое оно занимает в жизни современного человека. Такой субъект не желает тратить избыточные усилия при встрече со сложным смысловым полем актуальной художественности. А вот скольжение по «поверхности смыслов», вполне отвечает стремлению цинического субъекта не переусложнить свое восприятие новыми установками и избегать избыточности той информации, которую могут нести предметы искусства.

Ф. Джеймисон приводит в качестве иллюстрации изменение в восприятии двух картин. Картина Винсента ван Гога, на которой изображена пара стоптанных



сапог, подразумевает гораздо более богатый смысл, кроющийся за самими этими изображенными сапогами. Перед нами высказывание не о сапогах, а о мире в целом и человеке за пределами полотна. Настоящее искусство призвано раскрывать внутренний потенциал восприятия, стать воплощением высшего, глубинного смысла. Картина Энди Уорхола «Туфли с алмазным напылением», написанная в 80-х годах XX века, представляет собой непосредственное изображение предмета, и поверхность здесь выступает в роли означающего. В работе Э. Уорхолла это намеренный акт, концептуальная установка, по поводу которой сам художник высказывался следующим образом: «чем больше вы смотрите на одну и ту же вещь, тем больше из нее уходит смысла и тем лучше и опустошеннее вы себя ощущаете». Постмодернистское произведение искусства, по мнению Ф. Джеймисона, не претендует на какую-то глубину смысла. Его предназначение в другом. В данном случае, речь идет о тех «поверхностных» образах, которые в сущности представляют собой, своего рода, симулякр первого порядка.

В известном ключе в самих картинах Энди Уорхола можно обнаружить то же желание «упростить искусство». Избавиться от тех привычных смыслов, которые в классическом искусстве сложным образом привязывали его образцы к реальности смыслов. Но это стремление заканчивается неудачей, поскольку сознание современного индивида не может отказаться от привычного способа коммуникации с художественной образностью. Потому-то индивид и относится к современному искусству с опаской, что он его, зачастую, не понимает, будучи склонен к готовым и понятным способом восприятия художественной образности. Авторы весьма иронично написанной работы «Современное искусство и как перестать его бояться» [37] (2018) провели опрос среди подписчиков в инстаграме и выяснили, что большая часть аудитории считает современное искусство непонятным и по этой причине весьма подозрительным. На деле это выливается в суждения и представления как то: «все делается только ради денег», «современные художники – аферисты» или и даже подчас «такое искусство отвратительно и неприятно чуть ли не на физиологическом уровне» [37, с. 9]. Сами авторы указанного исследования связывают подобные высказывания с принципиальным с

нежеланием «остановиться и подумать», дать себе труд углубиться в тот смысл, который, возможно, заложен в представленной работе. На наш взгляд, и в этом случае, мы имеем дело со своего рода деконструкцией. Это деконструкция, осуществляемая в эстетической сфере как отказ от интерпретации, упрощение увиденного до привычных клишированных форм восприятия, не требующих от субъекта дополнительного усилия. Такая намеренная экономия усилия, как раз и рождает восприятие, которое вслед за Джеймисоном мы могли бы назвать «поверхностным».

И, наконец, наиболее наглядно цинический дискурс повседневности предстает в дискурсе *политическом*. Точно так же, как в случае морального горизонта представления, в пространстве повседневного политика оценивается, скорее, негативно, что проявляется во фразеологии и идиомах обыденного языка, как то: «я вообще далек от политики», «не хочу в это вмешиваться», «на политика нужно учиться» и т. д. и т. п.

Современная многопартийная политическая система предлагает индивиду множественный выбор. Представляя свои идеологические программы, каждая партия стремится найти именно своего избирателя. А избиратель хотел бы выбрать партию, соответствующую его политическим взглядам. В то же время современные условия существования и практического осуществления политического дискурса сопровождается трудностями особого рода: перенасыщенность политической жизни, вариативность, многообразие самого политического поля, на котором действует очень много политических игроков, вызывает у политического субъекта, которому адресована эта политическая информация, сложность с ее осмыслением. С эмоциональной и психологической точки зрения, индивиду, как это ни парадоксально, проще не осуществить тот самый выбор из множества политических предложений, а отказаться от него оградив себя от избыточности информационного потребления. Точно так же в языке повседневного общения, циркулируют формулы, как то «какая разница, принимать ли участие в выборах, мы и так знаем, кто победит», «да, все они одинаковые» и т. д.

Описывая феномен политического цинизма, применительно к российской реальности, А. В. Оболонский называет три формы адаптации субъекта к политической сфере [111]. Во-первых, это так называемый *«активистский конформизм»*, представляющий собой демонстративную псевдоактивность, нерелексивную солидаризацию с существующим политическим курсом, которую избирает цинический субъект, привыкший экономить на собственных рациональных ресурсах. Такое поведение вполне вписывается в поведение циника-декадента, стремящегося стать «очень реальным» за счет солидаризации с чем-либо «значимым». Во-вторых, синдром *«маленького человека»* как признание собственной некомпетентности и малозначимости в ходе принятия каких бы то ни было политических решений. Фактически, речь идет о вполне циничном снятии с себя ответственности за все происходящее в политической сфере путем делегирования этой ответственности «власти», «начальству», «политической элите». В-третьих, синдром *«одинокого человека»* – схож с предыдущей формой адаптации, правда уклонение от ответственности цинического субъекта происходит через своеобразное самоуничижение «что я могу один»? Во второй и третьей формах политической адаптации мы можем усмотреть проявление адаптационных механизмов циника-релятивиста и циника ироника в их ассамбляже. Признание собственной некомпетентности или незначительности в процессе принятия политического решения может быть подкреплено как нежеланием высказывать суждение, давать оценку или обозначать личностную позицию по поводу того или иного политического события, свойственное цинику-релятивисту, так и ироничным признанием этой «некомпетентности» со стороны циника-ироника, в основании которого лежит обратное представление о собственном превосходстве по части осведомленности о принципах действия политических механизмов, которое, по его мнению, никто из окружающих не способен поддержать.

Общим знаменателем в указанной классификации является вполне намеренное снятие циническим субъектом с себя ответственности за политические действия, путем приписывания политике глубокого, тотального аморализма.

Указанные формы вполне цинической адаптации складываются из представления о политике как о деле «несовместимом с моралью, имманентно “грязном” и потому занятии, якобы недостойном “порядочных людей”» [111, с. 77]. Самой политике и политикам, в частности, приписывается та самая негативно оцениваемая форма цинизма, которая трактуется как лицемерие, наличие скрытых мотивов и превалирование частных интересов. Поскольку сфера политики – это сфера публичной реализации отношений власти, то ее восприятие как глубоко циничной может закреплять особую циническую этику. Собственную редукцию моральных принципов к эгоистическим интересам индивид может воспринимать как ответ на подобное же поведение представителей публичной власти.

В связи с этим, в типологию А. В. Облонского уместно включить и четвертую политическую адаптивную стратегию цинического субъекта – *господствующий цинизм* или «*цинизм верхов*». Указанная типология А. В. Облонского в полной мере описывает так называемый «цинизм подданных», цинизм субъекта, который воспринимает себя как субъекта подневольного и подчиненного обстоятельствам, реальности, власти и т.д. Адаптивные стратегии цинического субъекта подчинения, чаще всего, скрыты от него самого, такой цинизм «более завуалирован, его сложнее распознать, он почти всегда психопатичен, т.е. скрывает собственную сущность» [60, с. 53]. В свою очередь, господствующий субъект осознано солидаризируется с «теневой» стороной власти [60, с. 53], тем самым утверждая невозможность изменить существующие властные механизмы. Цинизм в такой конфигурации признается вполне оправданным, поскольку его применение вписывается в «легитимные» правила политического действия, в так называемую политтехнологию. Еще Н. Макиавелли описал вполне действенные правила эффективного политического менеджмента, а господствующий цинический субъект включается в существующую логику и фразеологию политической власти, принимая такую циничность как легитимный и оправданный инструмент политического действия. Мы вполне можем усмотреть здесь экономию эмоциональных и рефлексивных ресурсов, которые цинический господствующий субъект вовсе не тратит на осмысление собственного «цинизма»,

сохраняя дистанцию между собой и механизмами отправления политической власти, которые он использует, по его мнению, только как инструмент.

Такое восприятие политики напрямую связано с негативным восприятием власти как таковой, к осуществлению которой политика приравнивается в обыденном понимании. Для обывателя понятие власти часто синонимично понятию внешнего принуждения и подавления личной свободы и воли индивида. Однако С. Жижек, разносторонний диагност современности, указывает на то, что нынешняя власть действует иначе. Словенский философ трактует власть в стиле М. Фуко как многогранный феномен, не имеющий видимого центра и жесткой локализации в макрообщественных институтах. Сама власть являет собой столь сложный механизм давления и подчинения, что нет возможности найти того, кто внедрил бы ее в общество напрямую.

Существуя в фокусе критики, реализуемой просвещенным сознанием современного субъекта, власть готова разоблачить механизмы своего функционирования и выставить их на всеобщее обозрение. С. Жижек прямо говорит о том, что современная власть открыто демонстрирует механизмы своего функционирования и вводит их в публичную сферу в качестве особого институционального инструментария. Более того, современная власть использует «диффузный цинизм» для обеспечения своей устойчивости. Например, появляются отдельные политические и дипломатические факультеты. Цинизм власти связан с использованием особого рода «идеологем» и откровенным «обнажением» скрытых интересов, целей и стратегий своего воздействия, что позволяет устранить критику. То, что было скрыто, становится неотъемлемым атрибутом функционирования власти, встраивается в систему властных отношений.

С. Жижек указывает на то, что с помощью средств массовой информации власть открыто признается в своих недостатках и собственном несовершенстве, но напоминает, что в мире и вовсе нет совершенства [54].

Можно сказать, что современное общественное устройство в целом оказалось лишено былой склонности идеализировать собственную сущность: оно не демонстрирует былой категорический тезис, согласно которому нынешнее

общество – «наилучшее из всех возможных миров». Его актуальная идеология выглядит более скромно: оно лишь наиболее приемлемое из возможных порядков существования социального, оно точно так же отягощено недостатками, как и все «человеческое». Порядок несправедливости в отпавлении власти сохраняется не путем маскировки, а путем открытого признания несправедливого характера этого порока. Однако это не значит, что все теневые аспекты власти (конспирация, коррупция, авторитарные наклонности) перестают быть действенными. Например, необходимость применять насилие, прямо следующее из монополии на насилие, присущей властным институтам (в первую очередь, государству), маскируется неожиданным парадоксом: «вы сами нас выбрали, а, значит, делегировали нам соответствующие методы», другими словами, ответственность волюнтаристски делится ровно пополам между властью и обществом. В результате, субъект подчинения успокаивается, отказывается от радикальных, революционных изменений, и старательно поддерживает сложившееся положение дел: ему объяснили, что это существующее положение – наиболее ему близко, поскольку он только что разделил ответственность за сложившуюся ситуацию.

То или иное истолкование политики неотделимо от истолкования самой власти. С точки зрения цинического мировоззрения, любое политическое действие как действие, связанное с переменами, реформами, новыми начинаниями и даже с консервацией старого порядка, оценивается как активность, имеющая скрытые мотивы. Чаще всего такие мотивы предстают в контексте усиления или укрепления личной власти. Так, политическое действие воспринимается как напрямую определяемые эгоистическими побуждениями индивида, находящегося у власти.

В чем же проявляется циническая деконструкция в области политики? Парадокс в том, что деконструируя власть, индивид оказывается в ловушке ее ожиданий и возможных реакций.

Как правило, индивид полагает, что обладает «тайным» знанием о функционировании политических институтов. Циническая деконструкция в сфере политики как раз и проявляется в разоблачении скрытого мотива. Властное функционирование посредством встраивания скрытой мотивации в саму

«структуру политического» препятствует критике и подталкивает субъекта к отказу от активности в политической сфере. Такого рода активность, по большей части, трактуется как заведомо бессмысленная. Сама «деконструкция» оказывается тем, что встроено в сферу властно-общественного отношения и изнутри обеспечивает устойчивость современной политике.

Цинизм индивидов в отношении власти – это «цинизм подданных» или «цинизм низов», который всегда коррелирует с цинизмом властного субъекта. Индивид упрощает властные отношения, воспринимая их как репрессивные и подавляющие. В таком контексте обыватель рассматривает как норму политический скандал, взаимные обвинения, ложь и обман со стороны действующих политиков. Субъект власти априори наделен негативными характеристиками в виде аморальности, корыстолюбия, известного вероломства вне зависимости от того, какие личные качества он демонстрирует. «Нечестность» определяется как своего рода обязательный критерий отбора с трудом поддающийся коррекции.

Следствием таким образом понятой политики, является апатия и инертность массы. Если такова система, то человек «массы» заведомо не способен что – либо ей противопоставить. Это оправдывает отказ от необходимости как бы то ни было реагировать, снимает ответственность за любое политическое решение. Индивид уверен, что «он понимает» мотивы субъекта власти. Такое понимание и есть особая установка, артикулирующая стратегию упрощения. «Политический «цинизм подданных» эмпирически и психологически предстает как уклонение, политический квиетизм и эскапизм, как вялость и, зачастую, неспособность к решительным шагам, как своего рода робость и уход в сторону» [60, с. 53].

Этнометодологический анализ современной социальности позволил обнаружить цинизм в структуре общественной жизни на уровне «фоновых ожиданий», на основании которых организуется и структурируется повседневная активность субъекта в различных горизонтах представления социального. Цинический субъект осмысляет, пересобирает и переинтерпретирует реальность-для-себя, доступную ему посредством его собственной фактичности и

событийности. Он выстраивает свои социальные взаимодействия таким образом, чтобы реагировать на внешний вызов и общественный запрос, минимизируя траты собственного психоэмоционального ресурса.

Таким образом, адаптивные стратегии направлены на создание условий, в которых индивид с его травмированным и расколотым сознанием способен существовать и проявлять видимую активность. На социальном уровне такие стратегии заявляют о себе как деконструкция базовых регионов социальности, дающая общий эффект в виде их упрощения и инверсии.



## Заключение

Представленная диссертационная работа обращается к критическому анализу феномена «цинизма» в современном философском и общекультурном дискурсе. Проблематика, заявленная в исследовании, касается состояния современной культуры и социальности, а именно того, как позиционирует себя современный субъект, столкнувшийся с кризисом стабильных ценностных установок, разрушением иерархических основ культуры и социальности, утратой ими прежнего бытийного основания.

Исследование посвящено обоснованию цинизма как формы критически-рефлексивного мировоззрения применительно к современной форме социальности, трактуемой как состояние «культурной травмы», разработке типологии «цинического», а также целостного представления о его функциональной и социокультурной специфике.

«Цинизм» в работе представлен как всеобщая форма мысли, поступка, самочувствия современного субъекта. Он выступает предельным основанием, конституирующим определенный тип субъективности, что позволяет индивиду наименее затратным для себя образом интерпретировать происходящее и проявлять активность в условиях «текущей современности» (З. Бауман).

В ходе исследования, направленного на содержательную и формально-теоретическую экспликацию «цинического», были получены следующие результаты:

Во-первых, в ситуации, когда основными характеристиками современной формы жизнеустройства оказываются множественность, изменчивость и нестабильность, человек теряет привычную опору в виде теоретически и практически непроблематизируемых оснований, служащих для выстраивания и поддержания сложившихся идентичностей. Само бытие субъекта воспринимается как пребывающее в непрерывном становлении, тем самым, требующее от индивида бесконечного приспособления к множественности и переменчивости условий его общественного и индивидуального способов жизни. В ситуации, когда устойчивое

онтологическое основание оказывается утрачено, «цинизм» заступает ускользающее основание бытия.

Во-вторых, циническое мировоззрение представляет реализацию индивидом адаптивных стратегий, направленных на приспособление к условиям, когда сама онтология как «социального», так и «индивидуального», требует коренного пересмотра. Амбивалентность современного типа социальности, во многом, исходит из противоречивых наклонностей самого индивида, который демонстрирует все признаки «отчужденного» существования и, в то же время не торопится отказываться от привычки обрести надежную, отвечающую его потребностям идентичность. Субъект, о котором идет речь, испытывает постоянное давление со стороны «общественного» – макросоциальных институтов, культуры в ее нормирующей ипостаси и, в последнее время все в нарастающей степени информационной среды: так артикулирует себя постоянное усложнение наличного социального бытия. Необходимость адаптироваться к меняющимся условиям сосуществования-с-другими вынуждает субъекта прибегать к посильным средствам адаптации, призванным защитить, в первую очередь, психоэмоциональную сферу индивида. Цинизм проявляет себя в качестве такой структуры, благодаря которой единственно возможно существование «расколотого» сознания и «расколотого» индивида, лишенного возможности выстроить инвариантную, одну-единственную, устойчивую идентичность. В свою очередь, зафиксированное в структуре социальности противоречие также требует адекватной адаптивной стратегии, способной сглаживать указанные противоречия.

В-третьих, адаптивные стратегии в рамках цинического мировоззрения реализуются в конструктивном и деструктивном ключе. **Конструктивные** стратегии осмысливаются как рефлексивные в своей основе, служащие для преодоления эмоциональной гегемонии. **Деструктивные** – ассоциируются с ложной защитной реакцией, демонстрирующей склонность к отчуждению.

В-четвертых, цинизм в структуре повседневных взаимоотношений выступает в качестве способа описания и сборки общественной ситуации, являясь, таким образом, основой успешного социального взаимодействия. На основании

цинического аккаунта субъект «собирает-под-себя» наличную реальность с тем, чтобы отвечать на внешние вызовы и внешние императивы с минимальными затратами собственных рефлексивных ресурсов.

На социальном уровне адаптивные процессы характеризуются деконструкцией основных сфер общественной жизни. Реализация субъектом любой адаптивной стратегий на *индивидуальном* уровне запускает механизм начальной деконструкции, касающейся переконфигурации основных социальных сфер: этической, эстетической, политической. Деконструкция трактуется как упрощение социальной реальности до того состояния, в котором индивид – носитель современного несчастного, травмированного сознания – способен существенно экономить на психоэмоциональных тратах. В сфере морали такая деконструкция осмысляется как моральная редукция. В сфере эстетического – как снижение порога эстетической чувствительности – уравнивание всего со всем и стирание границ между культурой высокой и низкой. В сфере политики деконструкция заявляется о себе как инструмент разоблачения скрытых мотивов власти, что нарушает возможность критики путем усиления «системного», встроенного в структуру власти как механизм, критицизма. Это позволяет субъекту сдерживать прямую активность в политической сфере, поскольку, в большинстве своем, она воспринимается как заведомо бессмысленная.

Дальнейший ход исследования предполагает углубленное рассмотрение и детальное изучение аспектов цинического феномена. Такое расширение эвристичности и дальнейшего дискурсивного смыслополагания возможно путем привлечения тех полей дискурса, которые оказались за границей настоящего диссертационного исследования: это аксиологический, эпистемологический, философско-антропологический горизонты представления. В уточнении нуждаются политологический, эстетический, этический, горизонты анализа.

### Список использованной литературы

1. Андерсен П. Истоки постмодерна / П. Андерсен; ред. М. Маяцкий; пер. А. Апполонов, П. Андерсон. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2011. – 199 с.
2. Асмус В. Ф. Античная философия / В. Ф. Асмус. – М. : Высш. шк., 1976. – 543 с.
3. Батлер Дж. Психика власти. Теории субъекции / Дж. Батлер; пер. с англ. З. Баблюяна. – Харьков; СПб. : ХЦГИ : Алетейя, 2002. – 160 с.
4. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Изд-во Логос, 2002. – 390 с.
5. Бауман З. От паломника к туристу // Соц. журн. – 1994. – № 4. – С. 133–154.
6. Бауман З. Спор о постмодерне [Электронный ресурс] // Учебный портал РУДН. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2002-2019. – URL: <http://web-local.rudn.ru/web-local/uem/ido/11/chrest/bauman.html> (дата обращения: 08.12.17).
7. Бауман З. Текущая современность / З. Бауман; пер. с англ. С. А. Комаров. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.
8. Биричева Е. В. Субъект как несубстанциальное основание бытия: концепция приспособления : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / Биричева Екатерина Вячеславовна. – Екатеринбург, 2013. – 173 с.
9. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М. : Культурная революция : Республика, 2006. – 269 с.
10. Бодрийяр Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. А. Гараджи. – М. : AdMargenium, 2000. – 317 с.
11. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
12. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр; пер. А. Качалов. – М. : ПОСТУМ, 2015. – 240 с. – Электрон. версия печат. публ. – URL: [http://lit.lib.ru/k/kachalow\\_a/simulacres\\_et\\_simulation.shtml](http://lit.lib.ru/k/kachalow_a/simulacres_et_simulation.shtml) (дата обращения: 06.03.2018).

13. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр; пер. с. фр. С. Зенкина. – М. : Рудомино, 2001. – 218 с.
14. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург, 2000. – 32 с.
15. Бьюз Т. Цинизм и постмодерн / Т. Бьюз. – М. : Изд. дом «КДУ», 2016. – 270 с.
16. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / Ж. Валь. – СПб. : Владимир Даль, 2006. – 336 с.
17. Вольтер. Собрание сочинений : в 3т. / Вольтер. – М. : Литератур : Русанова: Сигма-пресс, 1998. – 2064 с.
18. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос. – 1991. – № 1. – С. 39–50.
19. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Г.- Г. Гадамер; пер. с нем. Б. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
20. Гаспарян Д. Э. Социальность как негативность / Д. Э. Гаспарян. – М. : КДУ, 2007. – 256 с.
21. Гвардини Р. Конец нового времени [Электронный ресурс] // Вопр. философии. – 1990. – № 4. – Электрон. версия. печат. публ. – URL: [http://yakov.works/libr\\_min/04\\_g/va/rdini.htm](http://yakov.works/libr_min/04_g/va/rdini.htm) (дата обращения: 08.07.2017).
22. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. Г. Г. Шпета. – М. : Наука, 2000. – 495 с.
23. Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М., 1999. – С. 101–122.
24. Гидденс Э. Основные понятия в социологии / Э. Гидденс, Ф. Саттон; пер. с англ. Е. Рождественской, С. Гавриленко; под науч. ред. С. Гавриленко. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. – 336 с.
25. Горький М. О цинизме [Электронный ресурс] // Горький Максим. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2000-2019. – URL: <http://gorkiy.lit-info.ru/gorkiy/articles/article-55.html> (дата обращения: 16.10.2017).

26. Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Дж. Грей; пер. с англ. Л. Е. Переяславцевой [и др.]; под общей ред. Г.В. Каменской. – М. : Праксис, 2003. – 368 с.

27. Гренинг С. ««Южный парк»: цинизм и другие постидеологические полумеры // Логос. – 2012. – № 2. – С. 215–233.

28. Гудинг Д, Ленокс Дж. Мироззрение: человек в поисках истины и реальности / Д. Гудинг, Дж. Ленокс; пер. с англ. Т. В. Барчуновой. – Ярославль : Норд, 2004. – Т. 2, кн. 1. – 384 с.

29. Гудков Л. Д. От двоемыслия к цинизму: общественная цена стратегии понижающей адаптации // Политическая концептология : журн. междисциплинарных исследований. – 2015. – № 2. – С. 136–163.

30. Гудков Л. Д. Цинизм «непереходного» общества // Вестн. общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. – 2005. – № 2 (76). – С. 43–62.

31. Гукова А. В. Цинизм как форма мировоззрения: этический контекст // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2015. – Т. 7, № 7, ч. 2. – С. 114–118.

32. Гукова А. В. Кризис индивидуации и стратегии властного воздействия в контексте цинического мировоззрения // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 11 (61), ч. 3. – С. 55–57.

33. Гукова А. В. Современный цинизм как форма критически-рефлексивного мировоззрения // Вестн. Том. Гос. Ун-та. Философия. Социология. Политология. 2018. – № 44. С. 5–11.

34. Гукова А. В. Концепция «miasmatic cynicism» L. Langstraat // Наука. Технологии. Инновации : материалы Всерос. науч. конф. молодых ученых : в 11 ч. – Новосибирск, 2016. – Ч. 8. – С. 31–33.

35. Гукова А. В. «Цинизм» как мировоззренческая основа современной этики // Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований : материалы XIV Межрегион. науч. конф. молодых ученых в области гуманитарных и социальных наук. – Новосибирск, 2016. – С. 41–43.

36. Гусейнов А. А. Философия, мораль, политика / А. А. Гусейнов. – М. : Академкнига, 2002. – 300 с.
37. Гущин С. Современное искусство и как перестать его бояться / С. Гущин, А. Щуренков. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2018. – 160 с.
38. Дебор Г. Э. Общество спектакля / Г. Э. Дебор; пер. с фр. С. Офертаса, М. Якубович. – М. : ЛОГОС : РАДЕК, 2000. – 183 с.
39. Девятков А. В. Макарычев А.С. Славой Жижек: власть, политика, сопротивление [Электронный ресурс] // Актуальные проблемы Европы. – 2012. – № 2. – С. 184–197. – Электрон. версия печат. публ. – Доступ из науч. электрон. б-ки „eLIBRARY.RU“.
40. Декомб В. Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица / В. Декомб; пер. с фр. М. Голованивской. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 354 с.
41. Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Феликс Гваттари; пер. с франц. Д. Кралечкина. – Екатеринбург : У-Фактория, 2008. – 672 с.
42. Делёз Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – СПб. : Алетейя, 1998. – 286 с.
43. Денисова Т. Одиночество: метафизика и диалектика / Т. Денисова. – М. : ЛИБРОКОМ, 2013. – 186 с.
44. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида; пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. – М. : Академический проект, 2007. – 495 с.
45. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления [Электронный ресурс] // Логос. – 2000. – № 4. – С. 63–77. – Электрон. версия печат. публ. – URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000\\_4/10.html](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_4/10.html) (дата обращения: 07.04.2017).
46. Джеймисон Ф. Теории постмодерна // Искусствознание. – 2001. – № 1. – С. 111–122.
47. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. – Минск, 1996. – С. 6–31.

48. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; ред. А. Ф. Лосев; пер. М. Л. Гаспаров. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1986. – 571 с.

49. Дроздов Н. И. Мироззрение и нравственность: монография / Н. И. Дроздов, В. А. Мальцев. – Красноярск : Изд-во Краснояр. гос. пед. ун-та им В. П. Астафьева, 2010. – 500 с.

50. Жижек С. Аватар: упражнение в политически корректной идеологии / пер. с англ. В. Мазина // Лаканалия. – 2010. – № 4: Плюшевый мишка. – С. 77–80.

51. Жижек С. Власть и цинизм // Кабинет А. – СПб., 1998. – С. 162–174.

52. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек; пер. с англ. В. Софронов. – М. : Худож. журн., 1999. – 238 с.

53. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С. Жижек; пер. с англ. А. Смирнова; под ред. В. Мазина, Г. Рогоняна. – СПб. : Алетея, 2005. – 156 с.

54. Жижек С. Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие предметы / С. Жижек; пер. с англ. А. Смирнов, М. Рудаков, А. Абельситов. – М. : Европа, 2011. – 476 с.

55. Жижек С. Киногид Извращенца: идеология («The Pervert's Guide to Ideology», реж. С. Файнс, 2012)

56. Жижек С. Киногид Извращенца («The Pervert's Guide to Cinema», реж. С. Файнс, 2006)

57. Зеленский С. А. Масс-Медиа и цинизм в контексте кризиса идентичности [Электронный ресурс] // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики : в 2 ч. – Тамбов, 2013. – № 8 (34), ч. 1. – С. 104–108. – Электрон. версия печат. публ. – Доступ из науч. электрон. б-ки „eLIBRARY.RU“.

58. Зеленский С. А. Цинизм как форма саморефлексии культуры : автореф. ... дис. канд. филос. наук : 24.00.01 / Зеленский Святослав Андреевич. – М., 2013. – 209 с.



59. Зеленский С. А. Цинизм как форма саморефлексии культуры в контексте кризиса идентичности // Вестн. Моск. гос. ун-та культуры и искусств. – 2013. – № 3. – С. 88–93.
60. Зинченко Е. В. К генеалогии политического субъекта: цинический модус социальности / Е. В. Зинченко, В. В. Петренко // Вестник Томского гос ун-та. – Томск, 2014. № 386. – С. 52–60.
61. Ивин А. А. Аксиология. Научное знание / А. А. Ивин. – М. : Высш. шк., 2006. – 390 с.
62. Иглтон Т. Идея культуры / Т. Иглтон; пер. с англ. И. Кушнareвой. – М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2012. – 192 с.
63. Ильин А. Н. Субъект в пространстве философии постмодернизма [Электронный ресурс] // Философия. Политология. – 2010. – № 1. – Электрон. версия печат. публ. – URL: [http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Ilyin\\_Subject/](http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Ilyin_Subject/) (дата обращения: 07.05.2018).
64. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. П. Ильин. – М. : Интрада, 1996. – 252 с.
65. Иноземцев В. Л. Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии // Вопросы философии. – 1998. – № 9. – С. 27–37.
66. Интеллектуальная тревога: проблема лжи и цинизма в политике. Коллективная монография / отв. ред. В. П. Макаренко. – Ростов н/Д. : Изд-во Южного федер. ун-та, 2015. – 270 с.
67. Канетти Э. Масса и власть / Э. Канетти; пер. с нем. Л. Ионина. – М. : AdMarginem 1997. – 527 с.
68. Капустин Б. Г. Моральный выбор в политике / Б. Г. Капустин. – М. : КДУ: Изд-во МГУ, 2004. – 496 с.
69. Керимов Т. Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология / Т. Х. Керимов. – М. : Академический проект, 2011. – 256 с.
70. Керимов Т. Х. Неразрешимости / Т. Х. Керимов. – М. : Академический проект : Трикта, 2007. – 216 с.

71. Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля / А. В. Кожев. – СПб. : Наука, 2003. – 792 с.
72. Колесников А. С. Проблема субъективности в постструктурализме // *Формы субъективности в философской культуре XX века : сб. науч. тр.* – СПб., 2000. – С.79–106.
73. Кольев А. Политическая мифология: Реализация социального опыта / А. Кольев. – М. : Логос, 2003. – 382 с.
74. Кондратьев К. В. Кризис идеи и феномена субъекта в пространстве нововременного социально-философского дискурса : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Кондратьев Константин Владимирович. – Казань, 2012. – 19 с.
75. Кораблева В. Н. Цинизм как идеологический стержень индивидуализированного общества [Электронный ресурс] // *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук.* – 2013. – №7-1. – Электрон. версия печат. публ. – Доступ из науч. электрон. б-ки „eLIBRARY.RU“.
76. Кудрявцева В. И. Цинизм античный и цинизм современный: историко-философский анализ концепции П. Слотердайка : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Кудрявцева Валентина Ивановна. – Екатеринбург, 2009. – 145 с.
77. Кудрявцева В. И. Психоанализ цинизма или цинизм психоанализа: постановка проблемы // *Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 3: Общественные науки.* – 2018. – Т. 13, № 1. – С. 13–20.
78. Кудрявцева В. И. Третий «конец истории» или непрерывное возрождение? Философский антилиберализм П. Слотердайка // *Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 3: Общественные науки.* – 2015. – № 2. – С. 64–73.
79. Кудрявцева В. И. Исторические трансформации античного кинизма: некоторые аспекты проблемы // *Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 3: Общественные науки.* – 2016. – Т. 11, №4. – С. 217–223.
80. Кузин И. В. Маски субъекта: стратегии социальной идентификации / И. В. Кузин. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2004. – 308 с.

81. Кургинян С. Е. Правила игры. О морали и цинизме в политике [Электронный ресурс] // Россия XXI. – 2010. – № 6. – С. 6–25. – Электрон. версия печат. публ. – Доступ из науч. электрон. б-ки „eLIBRARY.RU“.

82. Куртц П. Новый скептицизм: Исследование и надежное знание / П. Куртц; пер. с англ. и предисл. В. А. Кувакина. – М. : Наука, 2005. – 360 с.

83. Кушхова А. М. Влияние массовой культуры на социокультурную адаптацию [Электронный ресурс] // Новые технологии. – 2010. – Электрон. версия печат. публ. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/vliyanie-massovoy-kultury-na-sotsiokulturnuyu-adaptatsiyu> (дата обращения: 10.05.2018).

84. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда [Электронный ресурс]. – М. : Логос, 1997. – Электрон. версия. печат. публ. – URL: <http://www.opentextnn.ru/man/index.html?id=1899> (дата обращения: 18.04.2018).

85. Лакан Ж. Психоз и Другой / Ж. Лакан; пер. с фр. А. К. Черноглазова // Метафизические исследования. Статус иного. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований. – СПб., 2000. – Вып. 14. – С. 201–217.

86. Лаку-Лабарт Ф. Нацистский миф / Ф. Лаку-Лабарт, Ж.-Л. Нанси; пер. с фр. С. Л. Фокина. – СПб. : Фонд Ун-т : Владимир Даль, 2002. – 77 с.

87. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна / Ж. Ф. Лиотар; пер. с фр. Н. А. Шматко. – СПб.; М. : Алетейя : Ин-т экспериментальной социологии, 1998. – 160 с.

88. Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смысле «пост». После времени: французские философы постсовременности [Электронный ресурс] // Иностран. лит. – 1994. – № 1. – Электрон. версия печат. публ. – URL: [http://lib.ru/CULTURE/LIOTAR/s\\_post.txt](http://lib.ru/CULTURE/LIOTAR/s_post.txt) (дата обращения: 18.04.2018).

89. Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки; пер. с фр. В. В. Кузнецова. – СПб. : Владимир Даль, 2001. – 330 с.

90. Лосев А. Ф. История античной эстетики : Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. – М.; Харьков : ООО Издательство АСТ : Фолио, 2000. – 846 с.

91. Макканелл Д. Турист. Новая теория праздного класса / Д. Макканелл. – М. : AdMarginem, 2016. – 280 с.
92. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / М. Маклюэн; пер. с англ. В. Г. Николаева. – 2-е изд. – М. : Гиперборея, 2007. – 462 с.
93. Мизиано В. «Другой» и разные / В. Мизиано. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 304 с.
94. Можейко М. А. Сократические школы // История философии. Энциклопедия / сост. А. А. Грицанов. – Минск, 2002. – С. 1009–1013.
95. Мухина В. Отчуждение от других: от ярости цинизма до хамства / В. Мухина, А. Хвостов // Развитие личности. – 2012. – № 4. – С. 69–105.
96. Назарова О. Ю. Анализ современного состояния культуры в философии Ф. Джеймисона // Компаративистский анализ общечеловеческого и национального в философии : материалы конф. – СПб, 2006. – С. 78–83
97. Назарчук А. В. Этика глобализирующегося сообщества / А. В. Назарчук. – М. : Директмедиа Паблишинг, 2002. – 381 с.
98. Нахов И. М. Цинизм и кинизм отжившее и живое [Электронный ресурс] // Живое наследие античности. Вопросы классической филологии, вып. IX. – Электрон. версия печат. публ. – URL: <http://ec-dejavu.ru/c/Сунус.html#Nahov> (дата обращения: 10.09.2017).
99. Нахов И. М. Киническая литература / И. М. Нахов. – М. : Наука, 1981. – 303 с.
100. Нахов И. М. Киники против Платона : к истории борьбы материализма и идеализма в античности // Вопр. классической филологии. 1965. – Ч. 1. – С. 97– 140.
101. Нахов И. М. Наука и религия в идеологии кинизма // Вопр. античной литературы и классической филологии : сб. ст. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек; ред. М. Л. Гаспаров. – М., 1966. – С. 145–162

102. Нахов И. М. Историческое значение кинической философии. (К вопросу об идеологии социальных низов античного общества) // Античное общество : тр. конф. по изучению античности. – М., 1967. – С. 300–306.
103. Нахов И. М. Эстетические и литературные взгляды киников // Вопр. классической филологии / ред. С. И. Радциг, А. А. Тахо-Годи, И. М. Нахов. – М., 1969. – Вып. 2. – С. 3–80.
104. Нахов И. М. Политические взгляды киников // Вопр. классической филологии / ред. А. А. Тахо-Годи, И. М. Нахов. – М., 1971. – Вып. 3-4. – С. 66–155.
105. Нахов И. М. Труд в мировоззрении киников // Вопр. классической филологии / ред. А. А. Тахо-Годи, И. М. Нахов. – М., 1971. – Вып. 3-4. – С. 155–217.
106. Нахов И. М. Философия киников / И. М. Нахов. – М. : Наука, 1984. – 223 с.
107. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН, ред. совет. предисловие В. С. Степин. – М. : Мысль, 2010. – 605 с.
108. Ницше Ф. Греческое государство [Электронный ресурс] // Фридрих Ницше. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2000-2013. – URL: <http://www.nietzsche.ru/works/other/greek/> (дата обращения: 12.12.2018).
109. Новейший философский словарь. Постмодернизм / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Минск : Современный литератор, 2007. – 816 с.
110. Рассел Б. О юношеском цинизме [Электронный ресурс] // «Вне насилия» : антимилитаристский проект. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2003. – URL: [http://antimilitary.narod.ru/antology/russel/russel\\_cinism.html](http://antimilitary.narod.ru/antology/russel/russel_cinism.html) (дата обращения: 16.11.2017).
111. Оболонский А. В. «Политический цинизм: концепт, практика, альтернатива» // Интеграция: Образование и Наука. – 2016. – № 2. – С. 73–81.
112. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : АСТ, 2008. – 352 с.

113. Петренко В. В. Мода: игра социальных означающих как циническая стратегия потребления // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. – 2016. – № 2. – С. 245–252.

114. Петренко В. В. Модная идентичность в пересечении диспозитивов габитуализации и эстетизации // Вестн. Том. гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. – 2016. – № 1. – С. 65–73.

115. Петренко В. В. Нигилизм как вектор индивидуации в философии и культуре новейшего времени // Вестн. Том. гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. – 2011. – № 3. – С. 80–85.

116. Пигулевский В. О. Ирония и вымысел: от романтизма к постмодернизму / В. О. Пигулевский. – Ростов н/Д. : Фолиант, 2002. – 418 с.

117. Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения : в 3 т. / Ж.-Ж. Руссо. – М. : Гос. изд-во худож. лит., 1961. – Т. 1. – 852 с.; Т. 2. – 757 с.; Т. 3. – 723 с.

118. Современная литературная теория. Антология. / сост. И. В. Кабанова. – М. : Флинта : Наука, 2004. – 344 с.

119. Слотердаjk П. Критика цинического разума / П. Слотердаjk; пер. с нем. А. В. Перцева. – Екатеринбург; М. : У-Фактория : АСТ МОСКВА, 2009. – 800 с.

120. Слотердаjk П. Сферы. Макросферология / П. Слотердаjk; пер. с нем. К. В. Лощевский. – СПб. : Наука, 2007. – Т. 2 : Глобусы. – 1024 с.

121. Слотердаjk П. Сферы. Плюральная сферология / П. Слотердаjk. – СПб. : Наука, 2010. – Т. 3: Пена. – 924 с.

122. Слотердаjk П. Солнце и смерть. Диалогические исследования / П. Слотердаjk, Г-Ю. Хайнрихс; пер. с нем. А. В. Перцев. – СПб. : Ивана Лимбаха, 2015. – 608 с.

123. Социальная философия : словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. – М. : Академ. Проект, 2003. – 558 с.

124. Сыров В. Н. Массовая культура: мифы и реальность / В. Н. Сыров. – М. : Водолей, 2010. – 328 с.

125. Тойнби А. Дж. Постижение истории : сб. / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис-пресс, 2003. – 592 с.

126. Толерантность и коммуникация : коллективная монография / под ред. Г. И. Петровой. – Томск : Дельтаплан, 2002. – 178 с.
127. Уэст Д. Континентальная философия. Введение / Д. Уэст. – М. : Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2015. – 448 с.
128. Федорова М. М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века : монография / М. М. Федорова. – М. : Рос. акад. наук. Ин-т философии, 1997. – 184 с.
129. «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М. : Канон + РООИ «Реабилитация», 2010. – 672 с.
130. Философский энциклопедический словарь / ред.-сост. Е. Ф. Губский [и др.]. – М. : ИНФРА-М, 2012. – 570 с.
131. Фуко М. Интеллектуалы и власть : избр. полит. ст., выступления и интервью / М. Фуко; пер. с франц. С. Ч. Офертаса; под общ. ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова. – М. : Праксис, 2002. – Ч. 1. – 384 с
132. Фуко М. Интеллектуалы и власть: избр. политические ст., выступления и интервью / М. Фуко; пер. с франц. И. Окуневой; под общ. ред. Б. М. Скуратова. – М. : Праксис, 2005. – Ч. 2. – 320 с.
133. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко; пер. с фр. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. – М. : AdMarginem, 1999. – 478 с.
134. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко; пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. – СПб. : А-cad, 1994. – 408 с.
135. Хабермас Ю. Модерн–незавершенный проект // Политические работы / Ю. Хабермас; пер. Б. М. Скуратова. – М., 2005. – С.7–31.
136. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ Москва, 2006. – 571 с.
137. Харт К. Постмодернизм / К. Харт. – М. : ГРАНД : Фаир пресс, 2006. – 261 с.
138. Хейде Л. Д. Автономность и несчастное сознание. Гегель 1998. [Электронный ресурс]. – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000490/index.shtml> (дата обращения: 09.06.2018).

139. Холмогорова А. Б. Эмоциональные расстройства и современная культура / А. Б. Холмогорова, Н. Г. Гаранян // Консультативная психология и психотерапия. – 1999. – № 2. – С. 61–90.

140. Хорни К. Невротическая личность нашего времени / К. Хорни. – М. : Академический проект, 2009 – 208 с.

141. Цинизм: теория и практика : программа / ведущая Е. Фанайлова. [Электронный ресурс] // Радио Свобода. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2019. – URL: <https://www.svoboda.org/a/29135919.html> (дата обращения: 22.02.2019).

142. Штомпка П. Социальное изменение как травма. Статья первая [Электронный ресурс] // ЭСМ. Экономика. Социология. Менеджмент : федер. образовательный портал. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2019. – URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/983/017/1220/1-Shtompka.pdf> (дата обращения: 10.10.2017).

143. Штомпка П. Социология социальных изменений : пер. с англ. / П. Штомпка; под ред. В. А. Ядова. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 416 с.

144. Штомпка П. Социология: анализ современного общества / П. Штомпка; пер. с пол. С. М. Червонной. – М. : Логос, 2005. – 664 с.

145. Эко У. Пять эссе на темы этики / У. Эко; пер. с ит. Е. А. Костюкович. – СПб. : Symposium, 2003. – 158 с.

146. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / У. Эко; пер. с итал. А. Миролюбовой. – М.: Александрия, 2007. – 430 с.

147. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» / У. Эко; пер. с ит. Е. А. Костюкович. – СПб. : Symposium, 2007. – 92 с.

148. Этическая мысль: современные исследования : [сб. ст.] / сост. О. В. Артемьева; ред. А. А. Гуссейнов. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – 477 с.

149. Ясперс К. Философия. Книга третья. Метафизика / Карл Ясперс ; пер. А. К. Судакова. – Москва : Канон+ : Реабилитация, 2012. – 296 с.

150. Янкилевич В. Ирония. Прощение / В. Янкилевич; пер. с фр., послесл. В. В. Большакова. – М. : Республика, 2004. – 335 с.

151. Major depression and the self-criticism and dependency personality dimensions / R. Bagby [et al.] // Am. J. Psychiatry. – 1994. – Vol. 151. – P. 597–599.



152. Cappella J. N. *Spiral of Cynicism: The Press and the Public Good* / J. N. Cappella, K. H. Jamieson. – New York : Oxford University Press, 1997. – 336 p.
153. Garfinkel H. The Origins of the term «ethnomethodology» // *Ethnomethodology* / ed. R. Turner. – Baltimore, 1974. – P. 15–18.
154. Hassan I. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture* / I. Hassan. – Ohio : Ohio State University Press, 1987. – 288 p.
155. Eagleton T. *The illusions of postmodernism* / T. Eagleton. – Chichester : Wiley-Blackwell, 2013 – 162 p.
156. Jameson F. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* / F. Jameson. – New York : Cornell University Press, 2014 – 320 p.
157. Jameson F. *The Seeds of Time* / F. Jameson. – New York : Columbia University Press, 1994. – 215 p.
158. Landesman C. *Philosophical skepticism* / C. Landesman, R. Meeks. – Oxford : Blackwell Publishing, 2003. – 364 p.
159. Langstraat L. The Point Is There Is No Point: Miasmatic Cynicism and Cultural Studies Composition // *A Journal of Composition Theory*. – 2002. – Vol. 22, № 2. – P. 293–325.
160. Mazella D. *The Making of Modern Cynicism* / D. Mazella. – Charlottesville : University of Virginia Press, 2007. – 305 p.
161. Navia L. *Classical Cynicism: A Critical Study* / L. Navia. – Westport; London : Greenwood Publishing Group, 1996. – 227 p.
162. Norris C. *What's Wrong with Postmodernism?: Critical Theory and the Ends of Philosophy (Parallax: Re-visions of Culture and Society)* / C. Norris. – Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1998. – 287 p.
163. Onfray M. *Portrait du philosophe ancien* / M. Onfray, L. Cynismes. – Paris : Bernard Grasset, 1990. – 190 p.
164. Stanley S. *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism* / S. Stanley. – Cambridge : Cambridge University Press, 2012. – 225 p.
165. Turner L. *Metamodernism: A brief introduction* [Electronic resource] // *Notes on Metamodernism*. – Electronic data. – [S. 1.], 2019. – URL: <http://www>.

[metamodernism.com/2015/01/12/metamodernism-a-brief-introduction](http://metamodernism.com/2015/01/12/metamodernism-a-brief-introduction) (access date: 20.08.2018).