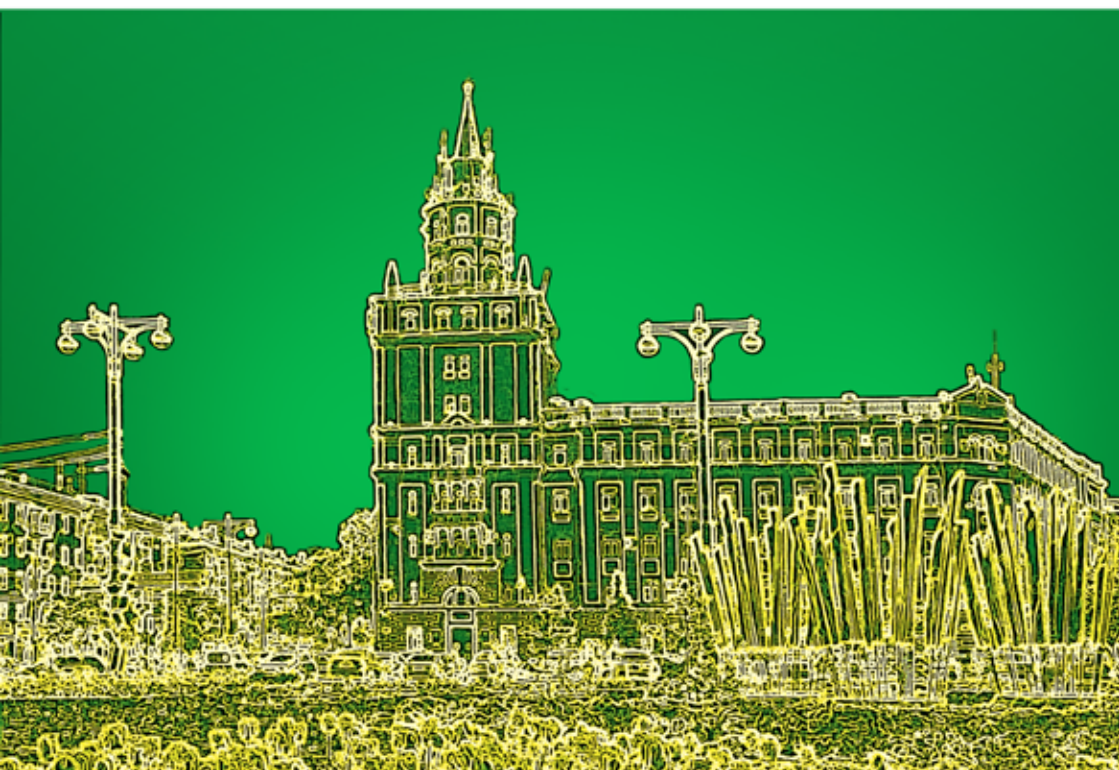




Международная научная конференция

# НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ



Пермь

УДК 101  
ББК 87  
Н76

Главный редактор: *Г. Д. Ахметова*

Редакционная коллегия сборника:

*М. Н. Ахметова, Ю. В. Иванова, А. В. Каленский, В. А. Куташов, К. С. Лактионов, Н. М. Сараева, О. А. Авдеюк, Т. И. Алиева, В. В. Ахметова, В. С. Брезгин, О. Е. Данилов, А. В. Дёмин, К. В. Дядюн, К. В. Желнова, Т. П. Жуйкова, М. А. Игнатова, В. В. Коварда, М. Г. Комогорцев, А. В. Котляров, В. М. Кузьмина, С. А. Кучерявенко, Е. В. Лескова, И. А. Макеева, Т. В. Матроскина, У. А. Мусаева, М. О. Насимов, Г. Б. Прончев, А. М. Семахин, Н. С. Сеньюшкин, И. Г. Ткаченко, А. С. Яхина*

Ответственные редакторы:

*Г. А. Кайнова, Е. И. Осянина*

Международный редакционный совет:

*З. Г. Айрян (Армения), П. Л. Арошидзе (Грузия), З. В. Атаев (Россия), В. В. Борисов (Украина), Г. Ц. Велковска (Болгария), Т. Гайич (Сербия), А. Данатаров (Туркменистан), А. М. Данилов (Россия), З. Р. Досманбетова (Казахстан), А. М. Ешиев (Кыргызстан), Н. С. Игисинов (Казахстан), К. Б. Кадыров (Узбекистан), И. Б. Кайгородов (Бразилия), А. В. Каленский (Россия), О. А. Козырева (Россия), В. А. Куташов (Россия), Лю Цзюань (Китай), Л. В. Малес (Украина), М. А. Нагервадзе (Грузия), Н. Я. Прокопьев (Россия), М. А. Прокофьева (Казахстан), М. Б. Ребезов (Россия), Ю. Г. Сорока (Украина), Г. Н. Узаков (Узбекистан), Н. Х. Хоналиев (Таджикистан), А. Хоссейни (Иран), А. К. Шарипов (Казахстан)*

**Новые** идеи в философии: материалы Междунар. науч. конф.  
Н76 (г. Пермь, апрель 2015 г.). — Пермь: Меркурий, 2015. — iv, 96 с.

ISBN 978-5-88187-467-4

В сборнике представлены материалы Международной научной конференции «Новые идеи в философии».

Предназначен для научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов философских специальностей, а также для широкого круга читателей.

УДК 15(063)

ББК 88я43

## СОДЕРЖАНИЕ

## 1. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

**Аймалетдинова Л.А.**Проблема выражения авторской мировоззренческой концепции  
в эссеистике 20–21 веков ..... 1

## 2. ОБЩЕФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

**Бочкарёва С.В.**Эмпатическое познание как специфический способ познания  
окружающего мира ..... 6

## 5. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Купряшкин И.В.**

Детство в XXI веке: исчезновение территории добра ..... 16

**Петровых И.Н., Зайко А.П.**

Синергетика как общая методология современного образования ..... 21

**Печенкин А.А.**

Философия войны: история и современность ..... 27

**Пятаков Д.В.**К проблеме типологизации культурных парадигм: антропологический  
аспект в различных типах культур ..... 33**Суховская Д.Н.**Креативные пространства России как источники формирования  
общенациональных ценностей ..... 41**Челомбицкая М.П.**

Способы самоактуализации личности в современном обществе ..... 46

## 6. ЭТИКА

**Якимова Е.Г., Мартянов Е.Ю.**Марксистская аксиология В.П. Тугаринова как криптосистема  
советской этики ..... 51

## 8. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

**Гончаренко Е.В.**

Советское государство и атеизм: попытка создания новой религии  
и новая антирелигиозная война (период Н.С. Хрущева)..... 62

**Исаков А.А.**

Пределы отрицания в атеизме..... 68

## 9. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

**Гурьевская Л.А.**

Принципы теории познания Д. Стюарта..... 74

**Климанова А.К.**

Конструкция визуального в философии М. Фуко..... 79

## 1. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

### Проблема выражения авторской мировоззренческой концепции в эссеистике 20–21 веков

Аймалетдинова Лариса Андреевна, кандидат философских наук, доцент  
Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет

Эссе — литературный жанр, официально появившийся в 16 веке, и не теряющий своей популярности на протяжении всего периода своего существования, сегодня, в условиях информатизации, компьютеризации, демократизации современного общества, не просто сохранил актуальность, но и приобрел новое прочтение. Сегодня это не просто литературная форма, к которой обращается в своем творчестве узкий круг писателей, журналистов, литературных критиков, но, в первую очередь, — форма выражения мыслей современного человека, в независимости от его сферы профессиональной деятельности, образования, интересов.

«Эссе (франц. *essai* — опыт — набросок), жанр философской, литературно-критической, историко-биографической, публицистической прозы, сочетающий подчеркнуто индивидуальную позицию автора с непринужденным, часто парадоксальным изложением, ориентированным на разговорную речь» [1]

«Эссе — прозаическое сочинение небольшого объёма и свободной композиции на частную тему, трактуемую субъективно и обычно неполно. Философское 3. Литературно-критическое эссе» [4]

Не смотря на то, что официально, как полностью сформировавшаяся литературная форма, эссе появилось только во Франции в 16 веке, чему способствовала фундаментальная работа М. Монтеня «Опыты», написанная в форме размышлений, эссеистика, по своей сути, существовала, (как одна из форм выражения индивидуальных переживаний, впечатлений, размышлений человека), задолго до этого периода. Вспомним близкие этому жанру, например, древнерусские «Слово», житийную литературу, содержащие преимущест-

венное количество характерных черт эссе: эмоциональность, сиюминутность переживаний, широкий спектр обсуждаемых вопросов и т. д.

Эссе как форма соединила в себе такие специфические черты, недоступные ни для какого иного жанра, и приближающие его к философской форме, как: образность, стремление к мыслительному обобщению, рефлексивность, описательность, приближенность к свободному изложению.

Таким образом, «...эссе устремляется к тому единству жизни, мысли и образа, которое изначально, в синкретической форме, укоренилось в мифе. Впоследствии эта цельность мифа разделилась в развитии культуры на документально-историческое, художественно-образное и философско-понятийное мышление». [3]

Эссе — интегрирующий жанр, объединяющий в себе черты: статьи, дневника, рассказа и т. д. Подобно тому, как философия интегрирует теоретические знания человечества о бытии, эссеистика во многом, обобщает способы выражения мировоззренческой, общефилософской концепции человека.

«Эссеизм — это интегративный процесс в культуре, движение к жизнемысле-образному синтезу, в котором все компоненты, исходно наличные в мифе, но давно уже разведенные дифференцирующим развитием культуры, вновь сходятся, чтобы опытно, экспериментально приобщиться друг к другу, испытать сопричастность к некоему необозначенному целому». [3]

Интимности эссеистике, еще большей ее направленности на внутренний, сакральный мир человека, во многом, способствовало (уже в 20–21 вв.) появление таких философских направлений, как психоанализ, феноменология, экзистенциализм. Именно философские вопросы, актуализирующиеся в 20–21 вв. (проблема взаимовлияния индивидуальности и общества, возникший интерес к сфере подсознания человека, коллективному бессознательному, вопрос человеческой экзистенции и ценности человеческой жизни как факта), — явились основным источником дальнейшего развития эссе как уже философской формы. Работы Ф. Ницше, С. Кьеркегора, З. Фрейда по большей мере, — не научные трактаты, а, скорее, философские опыты. «Авраам», «Дон Жуан», С. Кьеркегора, «Заратустра», «Дионис» Ф. Ницше соединяют в себе образность, и, в то же время, логичность, опору на эмпирику, и обобщение опытных доказательств посредством мысли и образа. Их произведения, своего рода, — совокупность мыслеобразов, для которых характерно не только эмоциональность, экспрессивность выражения, но и мировоззренческая мифологема, описание собственных размышлений, монодиалоги с внутренним «Я».

Во второй половине 19 — начале 20 вв. сама философия начинает расширять свои познавательные границы, проблематику, исследовательские возможности. Ее начинают волновать ряд вопросов, доселе неисследованные философией. Благодаря позитивистам, экзистенциалистам, постмодернистам и т.д. философия прекращает быть сугубо академической наукой, и становится той базой, благодаря которой любой мыслящий человек теперь может не только попытаться постичь внешнюю сторону бытия, но и обратиться к исследованию собственного внутреннего «Я», (чему во многом способствовало распространение в научных кругах эссеистического жанра, как способа откровенного разговора с самим собой).

Специфика решения новых вопросов, опирающаяся на интуицию, самосозерцание, требовала и поиска новых форм выражения теперь уже не просто мысли, а мыслеобраза. Эссеистика в философии рубежа веков стала востребованной благодаря новому способу понимания, объяснения окружающего мира, не через разум, а посредством интуиции, подсознания, чему во многом способствовали философия жизни А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, психоанализ З. Фрейда, теория коллективного бессознательного Карла Густава Юнга.

Таковыми являются произведения А. Камю «Сизиф», А. Сент-Экзюпери «Цитадель», Г. Маркузе «Орфей». Они более напоминают не логически выверенные, построенные в соответствии со всеми канонами научные работы, а работы — размышления, работы — сопереживания, полные живого участия автора, эмоционального накала. Работы, говорящие читателю о том, что первостепенная задача автора здесь — не постулирование своих идей, декларирование собственной точки зрения, а разговор и рефлексия, постоянное сомнение, а значит, — непрерывный поиск истины, продиктованный критическим отношением, в первую очередь, к самому себе. И здесь совершенно уместно вспомнить слова родоначальника эссеистики М. Монтеня, так говорящего о своем труде «Опыты»: «Это искренняя книга, читатель. Она с самого начала предуведомляет тебя, что я не ставил себе никаких иных целей, кроме семейных и частных. Я нисколько не помышлял ни о твоей пользе, ни о своей славе. Силы мои недостаточны для подобной задачи. Назначение этой книги — доставить своеобразное удовольствие моей родне и друзьям: потеряв меня (а это произойдет в близком будущем), они смогут разыскать в ней кое-какие следы моего характера и моих мыслей и, благодаря этому, восполнить и оживить то представление, которое у них создалось обо мне». [2]

Жанр эссе в постклассической философии приобрел новое значение. Так, например, природе эссе созвучно такое направление в философии 20 века,

как феноменология. Феноменология — философское направление, главным объектом которого является сам феномен конкретной вещи, явления, предмета, объекта исследования. Иллюстраторами такого созвучия эссеистики и философии феномена, являются сами названия ряда эссеистических зарисовок М. Монтеня: «О боевых конях», «О запахах». Здесь, в познавательном процессе объекта исследования главным критерием является не что иное, как «интенциональность», — понятие, выявленное Э. Гуссерлем и Ф. Брентано.

«Интенциональность» — (в переводе с латыни — намерение), — термин, определяющий саму направленность сознания человека на какой-либо объект. Интенциональность, так же, как и сама суть эссе — не что иное, как заинтересованность автора, исследователя в каком-либо объекте, что соответствует процессу субъективной оценки и живого переживания, наблюдения и описания этого наблюдения.

Еще одним направлением современной философии, проблематика которого полностью соответствует всем характеристикам и возможностям эссе, является экзистенциализм. Стоит заметить, что философы-экзистенциалисты являлись, в первую очередь писателями, поэтому уже изначально, их метод познания был тесно слит с литературой и со всеми ее закономерностями, среди которых на первое место вышли: образность, эмоциональность, лаконичность, — все те черты, которые характерны и для эссеистики. В работах Ф. Кафки, Ж.-П. Сартра, Г. Марселя, литература выходит за рамки литературы, и проникает в сферу философии, так же, как и эссе выходит за рамки литературы, и является не чисто литературным жанром, а т. н. жанром литературно-философским. Таким образом, экзистенциализм, так же, как и феноменология именно благодаря специфике эссеизма получили возможность слиться воедино логику и образность, литературу и философию.

Несколько иное прочтение термину «интенциональность» дает, например, такое направление современной философии, как философия аналитическая. Здесь «интенциональность» тесно связана с теорией речевых актов Дж. Остина. Свидетельством этому может служить его работа «Слово как действие». Дж. Остин сделал вывод, что фразы и предложения, употребляющиеся от первого лица, утрачивают характеристики истинности или ложности и уже не воспринимаются респондентом таковыми, но приобретают свойства непосредственного действия. Они не содержат описания реальности, но в них содержится сама реальность. Дж. Остин назвал эти фразы-действия «перформансами» или «речевыми актами». Совокупность этих перформансов —



речевых актов, и являются (пускай и косвенно), но главным зерном эссеистики, — мысли в действии.

Во многом специфика эссе созвучна такому направлению 19–20 веков, как эмпириокритицизм. Философия Э. Маха, пропагандирующая «экономия мышления», не признавала, по сути, ничего, кроме собственных ощущений индивида и совокупности суждений об этих ощущениях. Здесь все метафизические понятия и критерии истинности, ложности и т.д., отходят на второй план, и особую актуальность приобретает субъективная оценка, причем, оценка сиюминутных ощущений, размышления человека о своем собственном чистом опыте. Именно этот субъективный идеализм позитивистов и сближает эмпириокритицизм и саму суть эссе — освещение собственного суждения, относительно чего-либо.

Эссеистика актуализируется именно в 20 веке еще и потому, что общество постиндустрии так или иначе, подвержено такому явлению, как «аномия» (нестабильное состояние), ознаменованное потерей единых ценностных ориентиров и несформированностью новых аксиологических моделей. Современная социо-культурная обстановка, требующая активной личностной позиции каждого из нас, требует и формирования и нового типа мышления, — особого типа высказывания собственной точки зрения. Формой, отвечающей непосредственно современному способу существования человека в информационном обществе, соответствующей новой социокультурной модели своей динамичностью, экспрессивностью, индивидуальной яркостью, стало сегодня эссе, свидетельством чему является процесс всеобъемлющей эссеизации, не только литературы 20 века, но и философии, что говорит о появлении принципиально новой модели выражения внутреннего «Я» человека постиндустрии, когда, эссеистика, раскрывая себя в полной мере как жанр, в то же время, помогает человеку информационного общества обрести самого себя, углубиться в постижение собственных возможностей, понять свое предназначение, — свою собственную экзистенцию.

### *Литература:*

1. Большой энциклопедический словарь, М., АСТ, Астрель, 2003, 1248 с.
2. Мишель Эйкен де Монтень. Опыты. Избранные эссе. М., Эксмо. 2008, 528 с.
3. Проективный философский словарь, СПб., Алетейя, 2004 г., 512 стр.
4. Толковый словарь русского языка. Ожегов С. И., М., АСТ., 2014, 896 с.

## 2. ОБЩЕФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

### Эмпатическое познание как специфический способ познания окружающего мира

Бочкарёва Светлана Владимировна, кандидат философских наук, учитель английского языка  
МБОУ «Гимназия №19» (г. Курган)

*В статье рассматриваются сущность эмпатического познания и его возможности в разных системах деятельности человека. Описана модель эмпатического познания на уровнях межиндивидуального и межкультурного общения. Выдвинуто предположение, что эмпатическое познание должно быть включено в арсенал философских способов познания наряду с рациональным и сенсорным.*

**Ключевые слова:** эмпатическое познание, понимание Другого, субъект-субъектные отношения.

*Не зри внешняя моя, но воззри внутренняя моя.  
Моление Даниила Заточника*

Эмпатическое познание существует объективно и независимо от исследований по этой теме и даже от философии вообще. Исследователь только описывает этот способ познания. В философии феномен эмпатического познания первично зафиксирован, однако пока не стал предметом систематического исследования. Новизна представляемой статьи состоит в попытке доказать необходимость включения эмпатического познания в арсенал рефлекслируемых философией способов познания, описать сущность и гносеологические перспективы данного способа познания, рядоположного сенсорному и рациональному.

Б. С. Шалютиным [8] впервые был сформулирован тезис о том, что эмпатическое познание является не просто одним из познавательных механизмов,

а представляет собой самостоятельный, имеющий специфические формы, способ познания, логически рядоположный сенсорному и рациональному, из которого последний и вырастает. Что касается подробного анализа понятия «эмпатическое познание» и рассмотрения его особенностей в разных познавательных сферах, то данные вопросы ещё не были предметом внимания философской общественности, а потому стали предметом исследования автора этой статьи.

Хочется сконцентрироваться на ряде принципиальных моментов.

1. Первое. Эмпатическое познание — это познание, основанное на эмпатии (вчувствовании). Оно представляет собой когнитивный механизм, возникающий и действующий преимущественно в контексте субъект-субъектных отношений. Эмпатическое познание позволяет понимать те составляющие и аспекты действительности, которые недоступны сенсорному и рациональному познанию, в основе чего лежит возможность зафиксировать Другого в качестве субъекта. Данная способность полностью отсутствует в сенсорном познании, в рациональном познании она присутствует в снятом виде, поскольку в данном способе познания сохраняется эмпатическое начало.

Присвоение познаваемому предмету «статуса» субъектности даёт познающему возможность на время «стать» данным предметом, «вселиться» в его смыслы, размышлять от его лица. Говоря словами И. А. Ильина: «необходимо стать верным рупором Предмета» [5]. Эмпатическое познание эксклюзивно в том плане, что предметы и явления окружающего мира могут быть познаны как субъекты на основе «эмпатического раскрытия» их внутреннего потенциала.

Эмпатическое познание может быть «вмонтированным», а может быть самостоятельным видом деятельности, надо различать эмпатическое познание и эмпатический аспект (компонент) в познании. Оно, во-первых, не является ни разновидностью, ни синтезом сенсорного и рационального, во-вторых, даёт познавательные результаты, недостижимые иными путями. В силу своего субъект-субъектного характера, эмпатическое познание, казалось бы, не обладает той объективностью, которую мы требуем от, например, научного знания. Однако в действительности оно позволяет и предвидеть, и предсказать основные доминанты поведения другого человека, возможный результат диалога и так далее. Конечно, в эмпатическом познании возможны ошибки, как и в других способах познания. Тем не менее, именно данный способ познания является основой для построения эффективного взаимодействия с другими субъектами.

В эмпатическом познании важнейшее значение обретает ценностный аспект, открывается возможность познать истину с позиций ценностной ориентации Другого. Существенная особенность эмпатического познания — установка на субъекта. Понять КОГО, а не понять ЧТО! Оно открывает новый объект — чужое сознание. Другой не только активный, но и чувствующий (ему может быть больно, его нельзя использовать и ставить над ним эксперименты; не навреди, не причини боль).

2. Второе. Понимание — есть проникновение в смыслы Другого. Два индивида остаются автономными субъектами, но со-субъектными друг другу через со-переживание. Собственное пространство не должно быть деформировано пространством Другого, но должно как бы пересекаться с ним. В связи с этим эмпатическое познание порождает существенную специфику самой структуры познавательного процесса; само познание становится интерактивным, образуя субъект-субъектное познавательное взаимодействие. Непосредственным предметом эмпатического познания выступает другой субъект, контрагент. Однако этот контрагент — субъект не только действующий, но и познающий. Тем самым первый познающий субъект через эмпатическое познание открывает для себя мир глазами контрагента, обнаруживая те стороны мира, которые не видны с его собственной исходной позиции. В том числе это касается и неявных, неизвестных ранее характеристик самого познающего субъекта. Другой становится звеном интроспекции и самокоррекции. Возникает своего рода «матрешка» познания, позволяющая субъектам все глубже понимать друг друга, окружающий мир и своё место в нем.

3. Третье. Эмпатическое познание действует в разных сферах, причем в каждой имеет свои особенности. Первая — «человек-человек» проявляется в системах «индивид-индивид» и «культура-культура».

Важно, скорее, не единство мыслей и чувств, а именно единение. И тогда понимание того, что представляет собой Другой, открывает новые горизонты, недоступные процессам чувственного и рационального способов познания. Что значит «знать Другого»? Это значит понимать его, ощущать его ценности, даже не вербализуя их. Я понимаю, в чём я могу положиться на этого Другого, я могу с высокой вероятностью предсказывать его поступки. Знание Другого носит эмпатический характер, через механизм вчувствования в сознании у познающего формируется некая когнитивная единица соответствия другому субъекту, которая живёт в его психике в качестве Другого. При этом и в качестве познающего, и в качестве Другого могут выступать не только индивиды, но и общества, культуры. Адекватное взаимное поведение различных обществ

и культур невозможно без эмпатического познания, требующего в данном случае и определенной институционализации.

Достижение эмпатического единства двух субъектов возможно на основе создания некой системы общих категорий — соврЕменности и со-пространственности в процессе взаимодействия. Говоря о субъект-субъектном взаимодействии в системах «индивид-индивид» и «культура-культура», попытаемся выстроить некую возможную модель данного процесса, суть которой автору хочется выразить в стихотворных строках: «И в со-пространственность внедряясь, и со-мотивом отражаясь, создать ЕГО понятий связь, со-врЕменность прожить пытаюсь. Со-интуицией скользя, предугадать витийство логик. И став на время тем «не-Я», предсказывать «не-Я» итоги. И по ступенькам этих вех мы вчувствуемся в ИНО-смыслы, и понимаем, человек Другой — портрет для меры истин. И пониманием дозрев, находим новые решенья. Уходит праведности гнев, поняв ТЕ ценностные тренья, систему ТУ внутри как часть. И, затаившись «ЗДЕСЬ» на время, мы чувствуем её «СЕЙЧАС», чтоб разгадать дилемм «ЗДЕСЬ» бремя. Призвав на помощь множеств «Я», в «не-Я» тропинки пролагая, откроем Другость бытия, поднявшись «ИЗ» до «Понимаю!» [3, с. 63].

Особенности вероятного «механизма» эмпатического познания могут быть продемонстрированы на основе системы «человек-художественный образ». Эксклюзивность искусства, как системы познания, заключается в возможности создать образ, который будет функционировать как бы «сам по себе», образ, который может стать субъектом, предназначенным для познания как Другой со стороны субъекта его познающего.

Велики возможности эмпатического познания и в системе «человек-природа». Познание природы как субъекта предполагает особое к ней отношение, иные связи и взаимодействия, нежели утилитарную направленность использования её предметов и явлений в своих целях. А потому экологические и этические теории могут быть «переплавлены» в русле эмпатического познания, дающего возможность понимания природы как Другого, требующего к себе уважения субъекта. Необходимо создавать специальные учебные курсы уже в школе, для обучения детей эколого-эстетически-эмпатическому взгляду на природный мир. Автором разработан один из таких элективных курсов [2].

Далее, система «человек-техника». Познание техники в плане субъектности может помочь в плане проектирования технологических новинок, прогнозирования их вероятного «поведения». Специфика и возможности эмпатического познания «вращаются» вокруг лишь одной оси — «человека»,

которому дан дар познания как творчества. Можно создать машину, способную мыслить логически, но невозможно наделить её эмпатическим даром. В этом отличие системы «человек-техника» от системы «человек-человек». Техника и природа могут выступать как субъекты постольку, поскольку мы наделяем их субъектностью, то есть, мы воспринимаем их как субъекты.

4. В качестве инвариантов эмпатического познания, помимо эмпатии (как процесса вчувствования), вероятно, могут быть названы понимание Другого, субъект-субъектные отношения, любовь, единство (но не слияние) познающего и познаваемого, воображение, вера, фантазия, интуиция и некоторые другие иррациональные компоненты.

Понимание, как участие — истинный путь познания. Но невозможно понять человека, не любя его. Различные исследователи отмечали этот фактор. Философ А. Ф. Лосев отмечал, что гениальность любящего в том, что он открывает в предмете своей любви то, что скрыто от нелюбящего. То есть, любовь (имеется в виду любовь к ближнему), как новое видение, становится инвариантом иного способа познания Другого. И потому, видимо, социолог Питирим Сорокин, говорил: о том, что наши общества, заботясь о выработке разных видов энергии, прежде всего, должны позаботиться о выработке главной энергии человечества — энергии любви. Когда будет много этой энергии, то и человечество будет развиваться по-другому.

Но говоря об единстве любящих, как со-причастных друг другу субъектов, важно подчеркнуть то, что процесс «вчувствования» в Другого не включает в себя полное тождество и слияние с иным субъектом коммуникации. В одной из работ философа М. М. Бахтина [1] есть размышление по данной проблеме. Он находит в Другом не просто предмет сочувствия (ибо в таком виде происходит его присвоение и колонизация), а равноправного партнёра, взаимодействие с которым определяет становление познавательной, эстетической, нравственной и иных форм социальной и культурной деятельности. Вероятно, это можно продемонстрировать, например, на символе гармонии белого и чёрного, их единения, их связанности плавными линиями и вкраплениями одного в другое.

Эмпатическое познание — познание посредством эмпатии, основано непосредственно на субъект-субъектном взаимодействии. Субъектность предполагает свободу и индетерминизм. Формы эмпатического познания репрезентируют Другого не в качестве тела, а именно как субъекта, то есть с его активностью и свободой. Суть данного способа познания способствует пониманию окружающего мира как бы «изнутри». Писатель-фантаст Еф-

ремов И.А. в одном из романов написал о йогох: «Мы привлекаем информацию из внешнего мира через описание и эксперимент, нащупывая законы Вселенной. Вы же стараетесь познать мир изнутри, из себя, считая, что человек, как микрокосм, вмещает в себя всю неисчерпаемость бытия и полноту познания». [4, с. 640].

Философ К. Ясперс попытался проследить синтезированную суть процесса эмпатического познания: «В ходе эмпатического познания другого человека одновременно осуществляется несколько процессов: эмоциональная оценка другого, попытка понять смысл его поступков, и основанная на этом стратегия изменения поведения, и построение стратегии своего собственного поведения, и последовательное взаимоотражение, содержанием которого являются воспроизведения внутреннего мира партнера по взаимодействию» [9].

Вероятно, можно говорить и об истинной философской основе эмпатического познания, поскольку, как философское знание пронизывает все сферы человеческой деятельности, так и эмпатическое познание позволяет проникнуть в своеобразие различных типов познавательных процессов (допуская временное тождество субъекта и объекта). Философия обращается и к тому, что лежит за пределами научного познания. И одним из процессов познания истины (и специфики познания кантовской «вещью в себе», в том числе) может стать процесс эмпатического познания, поскольку он позволяет познать истину через особые механизмы вчувствования, дающие познающему почувствовать эту истину как бы изнутри, что, несомненно, является более действенным механизмом, нежели внешние «атаки» на суть познаваемого (и с помощью приборов, и с помощью гипотез и теорий), которые, бесспорно, также имеют огромную познавательную ценность для познания истины, но которые не могут познать её в полной мере. И связующим звеном, вероятно, может стать эмпатическое познание, как один из механизмов процесса познания в целом.

Понятно, что эмпатическое познание имеет не только свои достоинства, но и свою *ограниченность* (как и другие способы познания). Так, например, в качестве *ограниченностей эмпатического познания* можно назвать, *во-первых, субъект-субъектный характер познания*, по существу, казалось бы, отрицающий объективность процесса. Но давно известно, что особенность гуманитарного взгляда на мир (и его «сила» в том числе) заключена в этой самой субъективности. Но этот же плюс становится и минусом, поскольку субъективность накладывает своеобразный отпечаток на процесс познания. Например, стоит отметить, что эмпатическое понимание может порой

дать искаженную картину внутреннего мира другой личности вследствие того, что «эмпатирующий» (не познавший до конца суть данного процесса) пытается необоснованно перенести на Другого свои недостатки, привычки, эмоциональный опыт.

*Во-вторых, ограниченностью эмпатического познания* может, вероятно, выступить некий *возможный* этический момент данного процесса. Начнём с того, что проникновение в мир Другого и понимание его особенностей зачастую позволяет воздействовать на него в том направлении, которое выгодно моему «Я», а не Другому, что, кстати, **не является** сутью процесса эмпатического познания. У эмпатического познания могут быть недостатки в моральном плане из-за неправильного понимания сути данного процесса, поскольку выстраивание мира по образцу другого порой имеет в основе не сопереживание, а нечто иное — например, познание Другого с целью выявления его «ахиллесовой пяты» и использование этого открытия в своих целях. Ведь думать, что мы можем «воздействовать на Другого в нужном нам направлении», познав его особенности — по меньшей мере, пахнет элементами манипулирования.

На фоне ограниченности эмпатического познания как субъект-субъектного познания, стоит рассмотреть и проблему объективности и научности эмпатического познания. И стоит, видимо, задать себе вопрос: «А, что есть, по большому счёту, все научные открытия?». То есть, что из себя представляет понимание научной теории, открытия? Разве они основываются только на рассуждениях и опытах? Конечно, нет! Ведь, когда появляется какая-то новая мысль у учёного, чтобы её продумать до конца, он должен на мгновение хотя бы «стать» этой мыслью и развивать грядущие события от её лица (как порой у писателей бывает, их герои сами «подсказывают» выход из какой-либо ситуации, поскольку становятся истинными соавторами автора, который их создал). Таким образом, учёному предстоит как бы «прожить» свою мысль от начала до конца. «Самое главное назначение ученого — уметь созерцать сверхчувственное в чувственном; уметь видеть бесконечное и вечное в конечных формах знания» [6]. То есть, «вчувствование», вероятно, и есть та основа, которая способна примирить (и объединить) гуманитарное и естественнонаучное виды знания. «Настоящий ученый, являющийся инструментом в собственных, а не в чужих руках, в своей способности осуществлять акты трансценденции подобен музыканту, способному видеть чистую сверхчувственную форму [7]». И целое в данной системе не есть сумма его частей только, в процессе «взаимопересечения» возникают новые связи



и отношения иной природы, например, такие феномены, как интуиция и некие иные иррациональные «компоненты». Понимание кантовской «вещи в себе» зависит от «вектора» её человеческого восприятия, её невозможно познать извне, а лишь изнутри.

Философское познание имманентно эмпатично, в том смысле, что содержит в себе существенный эмпатический компонент. Если мы будем говорить об эмпатическом познании, то в нём должна содержаться, вероятно, не оценка, которая опирается на мой опыт, а система ценностей Другого, которая опирается на его опыт (вернее, попытка понять его систему ценностей, «присвоив» её на время). Говоря об эмпатическом познании, стоит ещё раз подчеркнуть взаимосвязь рационального и иррационального компонентов в данном процессе. Допуская присутствие иррационального в процессе познания, остается предположить, что в эмпатическом понимании логика также не присутствует, или присутствует в сжатом виде (как определенный уровень, не играющий главенствующей роли).

Вопрос о том, как этот процесс реально происходит, т. е. «КАК» конкретно реализуются данные «трансформации», ещё ждёт своего исследования. Вероятно, динамику этого процесса можно выстроить через следующую цепочку: Восприятие чувств другого человека (через воображение, фантазию, интуицию или веру) → Идентификация (но не подражание: идентификация продуцируется внутренними мотивами индивида, а подражание — внешними факторами) → Эмпатическое понимание Другого и его отношения к миру (через его систему координат: появление субъектного репрезентанта (его энергетического ядра) → Рефлексия (формирование новых понятий в области «Я» на этой основе) → Появление интуитивных способностей понимать Другого с помощью приобретенных представлений и суждений → Познание мира и собственного «Я» на новой основе → Построение новых суждений и умозаключений → Выстраивание новой системы взаимоотношений «Человек и Мир» на уровне субъект-субъектного единства.

Рассуждая об эмпатическом познании, Б. С. Шалютин выявляет его формы и отмечает, что простейшая форма эмпатического познания — непосредственное эмпатическое чувствование. И описание эмпатии напрямую относится именно к нему, а «...индивидуальный субъектный репрезентант — это уже следующая, более высокая форма эмпатического познания: репрезентант конкретного Другого...Третья форма — обобщённый субъектный репрезентант, который также имеет своим когнитивным содержанием ожидаемое поведение, но — надиндивидуального субъекта. Например — этноса» [8, с. 27–28].

Теоретическая и практическая значимость исследования специфики и возможностей эмпатического познания заключаются в том, что его результаты могут быть использованы: для философского обоснования ещё одного способа познания, для обновления содержания вузовских курсов по философии; для разработки учебных курсов и спецкурсов по проблемам межличностного и межкультурного общения, эколого-эмпатической проблематике; спецкурсов по социокультурной антропологии; политологии, методике преподавания иностранного языка.

### *Литература:*

1. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — 424 с.
2. Бочкарева, С. В. Природосообразность жизненного уклада народов Крайнего Севера, основанного на эмпатическом познании Природы: элективный курс. — Салехард: ГОУ ДПО «ЯНОИПРКРО», 2010. — 58 с.
3. Бочкарёва, С.В. Размышления об эмпатическом познании [Текст]: монография/С.В. Бочкарева: под ред. докт. филос. наук. Б.С. Шалютина. — Челябинск: Цицеро, 2011. — — 179 с.
4. Ефремов, И. А. Собрание сочинений в шести томах. Том 4. Лезвие бритвы. Роман приключений. — М., 1993. — 665 с.
5. Ильин, И.А. О художественном совершенстве // И.А. Ильин. Путь к очевидности. — URL: [http://www.paraklit.org/sv\\_otcy/I\\_Ijlin](http://www.paraklit.org/sv_otcy/I_Ijlin) (дата обращения 08.09.2011).
6. Фихте, И.Г. Лекция 4. О назначении ученого // Н.В. Громыко. Трансцендирование как базисная антропологическая конструкция в работе Фихте «О назначении ученого» 1811 года. — URL: <http://www.circle.ru/reflexum/n12012004.html> (дата обращения 21.05.2011).
7. Фихте, И.Г. Лекция 1 «О назначении человека в себе» // Н.В. Громыко. Трансцендирование как базисная антропологическая конструкция в работе Фихте «О назначении ученого» 1811 года. — URL: <http://www.circle.ru/reflexum/n12012004.html> (дата обращения 21.05.2011).
8. Шалютин, Б.С. О сущности и формах эмпатического познания // Вестник Курганского университета. Серия «Гуманитарные науки». — Вып. 1. — Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2005. — с. 26–30.

- 
9. Ясперс, Карл. Рациональное понимание и понимание через вчувствование (эмпатическое понимание). — URL: <http://www.solarys-info.ru/articles/article.aspx?id=6326> (дата обращения: 28.02.2010).

## 5. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

### Детство в XXI веке: исчезновение территории добра

Купряшкин Илья Владимирович, ассистент

Дальневосточный федеральный университет (г. Владивосток)

Одно из принципиальных изменений в обществе, которое влечет за собой глобализация, — трансформация брака и семьи. Такой видный современный социолог, как Э. Гидденс, вообще считает перемены, затрагивающие нашу личную жизнь, — секс, любовные отношения, брак и семью, *важнейшими* из всех перемен, происходящих в мире [3,67]. Трансформации современной семьи и отношения внутри нее являются частью более общего процесса изменения гендерных отношений вообще. Представляется важным, в рамках настоящего доклада, тезисно обозначить некоторые важные изменения институтов семьи и детства на современном этапе исторической эволюции общества.

Большой популярностью в современной социальной теории пользуется концепция второго демографического перехода. Коротко, ее суть сводится к нескольким положениям. В результате усложнения социальной мозаики современности, большинство супружеских пар на Западе отказались от традиционной многодетности в пользу двух, а позднее, одного ребенка. Происходил этот процесс в два этапа. На первом этапе родители стали заводить меньше детей, чтобы суметь обеспечить им все необходимые для жизни условия и дать хорошее образование. Вторая волна уменьшения рождаемости поднялась после того как родители поняли: чем меньше детей, тем интереснее можно проводить собственное время. Перед жителями западных стран открылся мир досуга и увлечений. В качестве важных характеристик собственного существования стали выделяться удовлетворенность своей жизнью, реализация собственных возможностей и устремлений и т. д.

Сегодня, по мере уменьшения семьи, объективно возрастает роль матери в воспитании детей. Показательно, что российские подростки перечисление членов семьи начинают с матери [5,65]. Здесь следует отметить еще один мо-

мент, характерный для современного состояния западной семьи. В традиционной большой семье ребенка воспитывали все. Важная роль в воспитании отводилась бабушкам, дедушкам и иным родственникам, проживающим вместе. Сегодня молодые семьи предпочитают жить отдельно и основная доля воспитания приходится на самих родителей, а чаще матерей. Если мужчина, по прежнему, в большинстве случаев продолжает работать, то женщина находится с ребенком 24 часа в сутки. В этот период декретного отпуска важным каналом коммуникации и возможностью частичного снятия психоэмоционального напряжения для женщины становится интернет. В онлайн-сообществах, посвященных родителям и детям, женщины обмениваются опытом и находят дополнительную поддержку. Переосмыслению подверглась в настоящее время и роль отца. Все чаще слышны голоса отцов об ущемлении их родительских прав, протест против того, что женщине отдается предпочтение, поскольку именно она выносила и родила ребенка. Показательно здесь, что участились, особенно в США, случаи, когда отцы похищают детей, отнятых у них после развода [2,171].

Изменение отношения к материнству и отцовству означает и изменение отношения к детям вообще. В принципе уже завершилось отделение секса от деторождения. По логике феминисток, полная свобода женщин немыслима без свободы распорядиться судьбой нерожденного ребенка. Однако, как они отмечают, в обществе по-прежнему прерывание беременности воспринимается с осуждением. Хотя, например, во Франции закон о разрешении контрацепции был принят в 1967 году, а закон о легализации абортов в 1975 году, женщины до сих пор наталкиваются на преграды. Настораживает борцов за права женщины усиление реакционных сил, в частности церковей. Показателен случай Польши, где разрешенные в 1956 г. аборты в 1993 г. были снова запрещены вследствие усиления влияния католической церкви [8,105–106]. Все же распространение противозачаточных средств, практики абортов и достигнутые политические решения сделали свое дело. Рождаемость на Западе падает, но значимость ребенка растет. Больше одного уже, как правило, не бывает. Рождение ребенка повышает общественный статус отца, но существенно снижает шансы матери на карьеру. К тому же в случае развода она оказывается в невыгодном положении на рынке труда. Дети отрицательным образом сказываются на благосостоянии матери. Во Франции 41,7% неполных семей, в основном женщины с детьми, имеют доходы ниже уровня бедности [8,105–106]. В то же время в современном обществе одинокая мать не всегда означает «брошенную женщину». Как отмечает У. Бек, сегодня это возможность, ко-

тору женщины осознанно выбирают и, ввиду конфликтов с отцом, порой считают единственным способом завести желанного ребенка [2,177]. Хотя вступление в брак в случае беременности является вполне обычным сценарием формирования семьи [7,132].

Если в традиционном обществе детей воспринимали, в первую очередь, как потенциальных наследников, то в настоящее время главная функция детей — быть объектом любви и заботы. В наши дни ребенок становится последним средством против одиночества. Впрочем, в идеализации современной родительской любви также обнаруживается влияние разъединяющей, индивидуализирующей, лишаящей ориентиров, противоречивой в самой своей основе капиталистической современности. Такая идеализация — оборотная сторона утрат, приносимых глобализацией. Если не Бог, не класс, не сосед, так хотя бы возлюбленный или возлюбленная и ребенок есть рядом [2,172]. Отметим еще один аспект проблемы. Родительская любовь, и шире, любовь к детям вообще может быть расценена сегодня неоднозначно. Родительская любовь, и забота о ребенке может быть классифицирована как сексуальное домогательство. После обнародования фактов сексуального насилия над детьми в семьях и за их пределами родительская нежность потеряла свою невинность. Над семейным укладом навис призрак секса. Чтобы не быть уличенным в преступном посягательстве, нужно держать детей на расстоянии и воздерживаться от близости, от публичных и осязаемых проявлений родительской любви [1,297], от интереса к детям вообще.

Далее обратим внимание на тезис, обозначенный в названии. По мнению В. Куренного, можно смело утверждать о наличии в современном обществе признаков кризиса детства как социального института. Следует говорить о размывании «территории детства». Раскроем утверждение. Детство в данном случае понимается не как возраст «от и до», а как социальный институционализированный конструкт. Метафоричное выражение «детство — территория добра» представляется весьма подходящим и содержащим в себе ключевые моменты определения. «Территория» означает наличие границ, т.е. возможность различения детства и зрелости, ребенка и взрослого. «Добро» выступает здесь как принципиально важная характеристика. Это «добро ребенка» не означает противопоставления «злу взрослого», (хотя в контексте проблемы насилия над детьми, это наиболее очевидное значение метафоры). «Добро» в данном случае мы предлагаем понимать как близкое понятиям «сказка», «чудеса», т.е. речь идет об отнесении мира ребенка скорее к чувственному, в противовес рациональному миру прагматичных взрослых. Иллю-

страцией подобного может служить эпизод из произведения Р. Брэдбери «Вино из одуванчиков»: маленькие девочки не верят пожилой соседке, что она тоже когда-то была маленькой девочкой. Даже детская фотография соседки не произвела эффекта, дети сочли, будто старушка показывает им украденную фотографию какой-то другой девочки. Безусловно, дети абсолютизируют личный опыт, они еще не знают о старении и неуклонном приближении смерти, заложенном в самой жизни. Для девочек их соседка всегда была старой. Напомним, до того как покинуть дворец, легендарный Сиддхартха Гаутама, окруженный заботой, тоже не подозревал о старении. *(Крайне интересным здесь оказывается пример детей, играющих листиками или камешками вместо денег. Находясь на «территории добра и чудес», дети уверены в ценности используемых заменителей настоящих денег. Но ведь и настоящие деньги взрослых являются заменителем, эквивалентом реальных ценностей, товаров и услуг.)* Таким образом, «территория детства» отделена от «территории взрослых», поскольку у взрослых есть секреты, знания. Эти знания и секреты недоступны детям. Эта ситуация возможна и характерна для письменной культуры, когда свободный доступ к некоторым секретным знаниям является привилегией взрослого. Современная ситуация характеризуется агрессивной атакой на «территорию детства» как «территорию добра и чудес», «территорию незнания» со стороны СМИ и каналов интернет. Современные дети *знают* «секреты взрослых», у ребенка отнимается сама возможность существования «территории добра». Нет нужды обращаться за ссылкой к авторитетам, чтобы подтвердить общую тревогу многих родителей и экспертов по указанной проблеме и попытки оградить детей от информации деструктивно влияющей на несформированную личность.

С другой стороны, размывается опора позиции взрослых. Традиционно, если ребенок только усваивает в процессе социализации знания, умения и навыки, то взрослый ими уже владеет и способен применять. Взрослый — это тот, кто *уже научился*. Ускоряющийся ритм современной социальной динамики и технологический характер основы бытия общества требует постоянного усвоения новых знаний, умений и навыков от взрослых. Часто именно у детей взрослые учатся пользоваться смартфоном, компьютером и иными атрибутами современного человека. В итоге наблюдается нетипичная в прежние времена для практики взаимоотношений в семье ситуация, когда родители обращаются к несовершеннолетним детям за консультацией по жизненным вопросам. В интересующем нас контексте это означает исчезновение границы между детьми и взрослыми. Помимо прочего, указанная тенденция проявляется в неоспо-

римом сегодня господстве молодежного стиля. Неизбежным следствием демократизации отношений в семье являются трудности воспитательного процесса. В условиях меняющегося общества нет устойчивых ориентиров будущего развития, не определена перспективная стратегия социальных приоритетов [4,159]. Проблемы в воспитании детей чаще встречаются в больших городах, чем в семьях средних и малых городов, и особенно в сельских семьях. Чем больше город, тем более разобщены родители и дети, тем шире круг общения детей и подростков, больше соблазнов. В сельских семьях, наоборот, родственные узы крепче, а родители больше информированы о своих детях со стороны соседей, учителей и других жителей поселения [6,112]. Однако в целом для современной семьи характерно нарастание отчуждения детей от родителей, конфликт ценностных ориентиров. Возросшая социальная мобильность и связанная с ней более частая смена социального окружения индивида, нередко значительно отличающаяся от окружения его родителей, усиливает это отчуждение.

Таким образом, в современном обществе трансформации подвергаются наиболее значимые социально-возрастные «территории»: размывается граница между детьми и взрослыми, отодвигается возраст деторождения, отодвигается психологическая граница старости. Все вышеописанное, и здесь мы вновь соглашаемся с В. Куренным, означает необходимость осознания и осмысления новых социальных реалий и учет их в педагогической и воспитательной практике.

### *Литература:*

1. Бауман, З. Индивидуализированное общество. — М.: Логос, 2005
2. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну. — М.: Прогресс — Традиция, 2000.
3. Гидденс, Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. — М.: Весь Мир, 2004.
4. Дементьева, И. Ф. Трансформация ценностных ориентаций в современной российской семье. // Вестник РУДН, серия Социология. 2004. №6—7.
5. Курильски-Ожвэн, Ш. Семья, равенство, свобода: модели права и индивидуальные представления подростков Франции и России. // Общественные науки и современность. 1996. №2.



6. Мустаева, Ф. А. Социальные проблемы современной семьи. // Социологические исследования. 2009. № 7.
7. Резникова, Т. П. Контрацептивное поведение молодежи. // Социологические исследования. 2003. № 1.
8. Шолле, М. Насколько необратимы завоевания феминизма? // Свободная мысль. 2007. № 4.

### **Синергетика как общая методология современного образования**

Петровых Ирина Николаевна, кандидат энциклопедических наук,  
зав. отделом;

Зайко Александр Павлович, директор

Технологический колледж Южно-Уральского государственного университета  
(г. Челябинск)

**С**овременная цивилизация стремительно входит в зону риска и нестабильных состояний, которая насыщена сложными и резко обостряющимися проблемами, охватывающими все сферы жизнедеятельности человека.

Социальные процессы, которые в настоящее время приобретают высокую популярность в позиционировании учёными своих достижений, не могут решаться в отрыве от других сфер деятельности человека. Следовательно, необходимо рассматривать социальные процессы непосредственно в их возможной и имеющейся взаимосвязи с другими сферами деятельности человека.

Синергетика определяется как междисциплинарное направление научных исследований, задачей которого является изучение природных и социальных явлений и процессов на основе принципов самоорганизации систем (состоящих из подсистем), наука, занимающаяся изучением процессов самоорганизации и возникновения, поддержания, устойчивости и распада структур самой различной природы. Вполне очевидно, что такой широкий подход в полной мере соответствует целям и задачам социального развития общества, следовательно, логичным будет предположить, что понятия и принципы синергетики вполне можно применить и для рассмотрения природы социальных процессов.

Вместе с тем, необходимо отметить, что социальная синергетика является достаточно новым направлением для науки. Специфика социальной синергетики состоит в том, что в отличие от естественнонаучной синергетики она

«исследует общие закономерности социальной самоорганизации: взаимоотношений социального порядка и социального хаоса (взаимоперехода их друг в друга и их синтеза друг с другом)» [4].

Тысячелетий опыт социального развития, хорошо отраженный в теории организации А.А. Богданова [1], свидетельствует, что социальная самоорганизация выступает как чередование двух исключаящих друг друга процессов — организации и дезорганизации. *Организация* — последовательное объединение элементарных диссипативных структур в диссипативные структуры более высокого порядка. *Дезорганизация* — последовательный распад диссипативных структур на более простые.

В.П. Бранский определяет социальную синергетику следующим образом: «социальная синергетика исследует общие закономерности социальной самоорганизации, т. е. взаимоотношений социального порядка и социального хаоса» [2].

Закономерности социального развития с позиций синергетики проявляются в самоорганизации в сфере ценностей. Специфика социальной самоорганизации состоит в ее трехъярусной структуре. Следует различать социальную самоорганизацию на онтологическом, гносеологическом и аксиологическом уровнях, проявляющуюся в форме дифференциации и интеграции на уровнях

- онтологическом — социальных институтов;
- гносеологическом — концепций;
- аксиологическом — ценностей (общезначимых желаний и связанных с ними социальных идеалов).

В настоящее время все чаще можно слышать о синергетическом управлении или даже о теории такого управления, хотя пока что далеко не ясно, что в данном случае имеется в виду. Дело в том, что теория управления в ее классическом виде предполагает достаточно четкое разграничение субъекта и объекта управления, а также априори ясно сформулированную цель управления. Синергетические представления об управлении в какой-то степени близки оргпроектированию, программированию и сценированию, разрабатываемым в рамках системы мыследеятельностного подхода (Г.П. Щедровицкий), в котором цель возникает при самоопределении и учитываются позиционные отношения «субъект — процесс» [3].

Кризис современной системы образования, так же лишь часть глобального кризиса, в немалой степени обусловлен узко прагматическими установками, ориентацией на узко дисциплинарный подход без горизонтальных связей, жесткое разграничение гуманитарных и естественнонаучных дисциплин. Следствием этого разграничения являются не только фрагментарность видения ре-

альности, но и ее деформация, что в условиях нарождающегося постиндустриального информационного общества «третьей волны» не позволяет людям адекватно реагировать на обостряющийся экологический кризис, девальвацию нравственных норм, нестабильность политических и экономических ситуаций. Мы страдаем от неспособности охватить комплексность проблем, понять связи и взаимодействия между вещами, находящимися для нашего сегментированного сознания в разных областях.

Синергетика предлагает специфические методы обучения: самообразование, нелинейный диалог, пробуждающее обучение, обучение как адаптивная модификация, обучение как фазовый переход и др.

Поскольку самоорганизация является одним из ключевых понятий синергетики, то в аспекте образования это в первую очередь означает самообразование. Следовательно, лучшее управление — это самоуправление. Еще даосизм утверждал, что хорош тот правитель, который управляет как можно меньше. Главное — не передача знаний, но овладение способами пополнения знаний и быстрой ориентации в разветвленной системе знания, способами самообразования.

Парадигма самоорганизации, или синергетическая парадигма, влечет за собой новый диалог человека с природой. Она приводит также к новому диалогу человека с самим собой и с другими людьми. Нелинейная ситуация, ситуация бифуркации путей эволюции или состояние неустойчивости нелинейной среды, ее чувствительности к малым воздействиям, связана с неопределенностью и возможностью выбора. Нелинейный диалог предполагает, что процедура обучения, способ связи обучающего и обучаемого может быть представлена следующим образом. Это — нелинейная ситуация открытого диалога, прямой и обратной связи, попадания — в результате разрешения проблемных ситуаций — в один и тот же темпозит. Последнее означает, что благодаря совместной активности в такого рода ситуации преподаватель и обучающийся начинают функционировать с одной скоростью, жить в одном темпе. Обучение становится интерактивным. Не только преподаватель воздействует на обучающегося, но и обучающийся учит преподавателя, они становятся кооперирующимися друг с другом сотрудниками. Преподаватель должен научиться видеть, что скрывается за «внешней, витринной картинкой» обучающегося и научиться понимать его. В процессе обучения незнающий превращается в знающего, и вместе с тем, претерпевает кардинальные изменения сам преподаватель.

Главная проблема пробуждающего обучения заключается в том, как управлять, не управляя, как малым резонансным воздействием подтолкнуть сис-

тему на один из собственных и благоприятных для человека путей развития, как обеспечить самоуправляемое и самоподдерживаемое развитие. Еще одна трудность — как преодолевать хаос (неорганизованные и спонтанные устремления обучаемого), его не преодолевая, а делая симпатичным, творческим, превращая его в поле, рождающее искры инноваций. Синергетический подход к образованию заключается в стимулирующем, или пробуждающем, образовании, образовании как открытии себя или сотрудничестве с самим собой и с другими людьми. Чтобы действовать наиболее эффективно, надо действовать в нужное время и в нужном месте. Речь идет о так называемых резонансных, топологически правильных воздействиях. Результаты их могут быть весьма неожиданными и многообещающими.

Длительный процесс обучения или самообразования, творческой работы вообще связан с целой серией событий качественной перестройки аттракторов, своего рода фазовых переходов. Человек становится иным. Развивая основы диалогического мышления и способа жизни, немецкий философ экзистенциального направления Мартин Бубер совершенно с другой стороны приходит к аналогичному выводу: «Связь есть взаимность. Мое Ты воздействует на меня, так же как и я оказываю воздействие на него. Наши ученики влияют на нас, наши работы строят нас» [5].

На основе синергетики возможно также сближение гуманитарного и естественно-научного образования. Гуманитарное образование все более математизируется. Использование компьютерных программ, визуализирующих синергетические знания, — это реальный путь для гуманитариев усвоить глубоко содержательные понятия и идеи, получаемые на самом передовом крае математической и физической наук, вовлечения в оборот своего мышления важных мировоззренческих следствий и выводов из сложных аналитико-математических расчетов и математического моделирования процессов образования и эволюции сложных структур в нелинейных средах. Для специализирующихся в области естествознания — это способ повышения их общей культуры мышления, расширения их культурологического образования. Чтобы надлежащим образом ориентироваться и эффективно действовать в современном сложном и нестабильном мире, необходимо овладеть сложным мышлением.

Синергетическая теория может быть использована как новый методологический базис для исследования будущего, для глобального моделирования и построения сценариев развития.

Существует и иная сторона связи синергетики с будущим. Будущее общества во многом определяется системой образования и воспитания подра-

стающего поколения. Образование, построенное на принципах синергетики, наиболее эффективно отвечает потребностям всестороннего раскрытия способностей личности и способам непрерывного самообразования.

Как известно, система образования и воспитания подрастающего поколения во многом определяет будущее общества. Образование, построенное на принципах синергетики, наиболее эффективно и отвечает потребностям всестороннего раскрытия способностей личности и способам непрерывного самообразования.

Трансдисциплинарное образование сегодня лишь начинает свой путь, к его сфере можно отнести множество междисциплинарных предметов: антропология, экология, культурология, концепции современного естествознания, теорию государственного управления и т.д., но методологическое ядро в подходе к их преподаванию по нашему убеждению будет основано на синергетике, науке о жизни в сложном, быстро меняющемся мире.

Кто-то мудро сказал, что образование — это то, что помнишь, когда уже все забыл. Это в высшей степени относится к синергетическому образованию и к образованию через синергетику. Знание не просто накладывается на структуры личности или, тем более, навязывается им. Синергетическое образование действует подспудно. Это — образование, стимулирующее на собственные, может быть еще непроявленные, скрытые, линии развития. Это способ открывания реальности, поиска путей в будущее.

Изучение синергетики как основания объяснения социальных процессов показало, что учет синергетических закономерностей существенно меняет традиционные представления в области рассмотрения и анализа социальных процессов и явлений.

Уже в конце 70-хгг. стало очевидным, что благодаря синергетике естественные и гуманитарные науки впервые в истории стали образовывать единое целостное мировидение, создавая давно искомую новую методологию познания. За гуманитариями и теперь остается исследование механизмов общественного развития, а за математиками — построение моделей с учетом этих механизмов, поэтому совместная, а значит, взаимопроникаемая и взаимодополняющая работа обществоведов и естественников — это уже не ближайшая перспектива, а требование сегодняшнего дня.

Применительно к рассмотрению социальных процессов, мы трактуем синергетику как общую закономерность социальной самоорганизации, т.е. взаимодействия социального порядка и социального хаоса.

Синергетика, как новое направление междисциплинарных исследований процессов самоорганизации и развития, протекающих в открытых нелинейных и далеких от равновесия системах может выступать в качестве новой парадигмы образования 21 столетия.

Сегодня повсеместно признается, что традиционная система образования находится в состоянии кризиса. Признается так же, хотя возможно и не столь единодушно, что в поиске новых моделей образования существенную помощь могла бы оказать синергетика. В самом деле, традиционная модель образования в том виде как она сложилась в рамках европейской культуры за последние несколько сот лет, слишком статична, монологична, ориентирована на дисциплинарное разграничение знания в виде относительно автономных, замкнутых систем хранения информации, которой надлежит быть «вложенной» в головы учащихся. Эта модель, будучи по преимуществу закрытой и близкой к равновесию, оказывается практически неспособной к развитию, а потому становится все более неадекватной реальностям процесса глобальных изменений мира, вступающего в эру эпоху бифуркации.

В системе образования многовариантность означает создание в образовательной среде условий выбора и предоставление каждому субъекту шанса индивидуального движения к успеху, стимулирование самостоятельности выбора и принятия ответственного решения, обеспечение развития альтернативного и самостоятельного пути. Более конкретно такой выбор заключается в возможности определять индивидуальную траекторию образования, темп обучения, достигать разного уровня образованности, выбирать тип учебных заведений, учебные дисциплины и преподавателей, формы и методы обучения, индивидуальные средства и методики, творческие задания и т. п.

Мы можем предположить, что в самом ближайшем будущем междисциплинарность будет актуальной и ценной. Обучение будет осуществляться не «предметам», а способности и возможности многофакторного и вариативного мышления. Новый взгляд, с позиций синергетики может способствовать глубокому познанию таких сложных, нелинейных, эволюционирующих, открытых систем, как общество, различные его подсистемы, в том числе система образования.

### *Литература:*

1. Богданов, А.А. Всеобщая организационная наука. Тектология. Кн. 1. [текст]/А.А. Богданов. — М., 1989.

2. Капица, С.П. Синергетика и прогнозы будущего [текст]/С.П. Капица, Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. — 3 изд. — М.: Едиториал УРСС, 2003.
3. Кемпбелл, Э. Стратегический синергизм: [пер. с англ.]/Э. Кемпбелл, К.С. Лачс. — 2-е изд. — СПб.: Питер, 2004.
4. Соловьев, В.С. Теория социальных систем: монография: в 3 т. Т. 1: Теория организации социальных систем [текст]/В.С. Соловьев. — Новосибирск, 2005.
5. <http://www.isra-trainings.com/articles/holo/synergy.html> [режим открытого доступа]

## Философия войны: история и современность

Печенкин Андрей Андреевич, кандидат философских наук (г. Тула)

Вопрос философского осмысления войны, как одного из неотъемлемых качеств человеческого общества, имеет достаточно древнюю историю, однако как таковой полной и стройной системы рассмотрения войны с позиции именно философии нет. Так или иначе, вопрос войны в своих работах затрагивали многие философы, однако детальных попыток разработать полноценную систему практически не предпринималось. Во многом, в отличие к примеру от философии права или философии познания, военные действия за своим изменчивым внешним выражением, которое определяется прогрессом, буквально скрывают онтологические основы самой войны, которую можно рассматривать и сквозь призму этики и сквозь призму философской антропологии. В нижеприведенном кратком обзоре, мы сконцентрируем свое внимание на изменении принципов философии войны вплоть до современной эпохи.

Для начала проведем небольшой историко-философский экскурс. Войны человечество вело на протяжении всей своей истории, то есть война исторически велась непрерывно или, говоря иначе, войне присущ закон непрерывности. Этот закон сформулирован Одиссом Баро (19 в. н. э.), который писал: «Если взять довольно продолжительный период из жизни народов, с 1496 г. до Р. Х. до 1861 г., т.е. период в 3357 лет, то увидим, что на 227 лет мира приходится 3130 лет войны, т.е. на 1 год мира — 13 лет войны. Таким образом, на основании истории вся жизнь народов представляется в виде непрерывной

войны; последняя является как бы нормальным их состоянием, а короткие периоды мира между длинными периодами войны как бы только перемирием» [1].

Различные философы, политические деятели и люди искусства совершенно различны в своих подходах к осмыслению сути войны — одни из них восхваляли войну, другие осудили. К примеру, Платон, Монтень, Паскаль, Руссо, Кант, Ламартин, Виктор Гюго, Ричард Кобден, Джон Брайт, Ганди и Л. Толстой резко осуждали войну как явление и многие из них строили «утопические» проекты человечества без войн. С другой стороны, среди тех, кто защищал войну следует упомянуть такие имена, как Гераклит, Аристотель, Маккиавели, Жозеф-де-Местр, Гегель, Виктор Кузен, Прудон, Клаузевиц, Лассаль, Ницше, Трейчке, Мольтке, Эвола, Соловьев. Таким образом, по отсутствию единого мнения даже о самой сути войны видно, что явление это столь неоднозначно, что всецело зависит от философского основания для рассмотрения. Так Л. Н. Толстой никогда не смог бы увидеть в войне то, о чем пишет Ю. Эвола: «Война позволяет человеку осознать относительность человеческой жизни, и, следовательно, познать закон «большого — чем — жизнь», и поэтому война всегда имеет антиматериалистический, духовный смысл» [2]. Но восхищения последнего не разделил бы В. С. Соловьев, который видит в войне необходимое проявление Божественного правосудия, при этом негативно относясь к войне вообще. Война по его мнению, не социально-политическое явление, а феномен духовно-культурной жизни, который основан на конфликте культур [3].

Вскользь, ввиду огромнейшей сложности вопроса, следует упомянуть и о религиозном восприятии войны в христианстве и исламе, особенно ярко проявившееся в теократическую эпоху средневековья, где главным аспектом оценки войны стала категория «праведности», которая в свою очередь напрямую связана с вопросом теодицеи. Таким образом, война, являясь карой и наказанием, могла приобретать священное очистительное значение, в случае обретения «надчеловеческой», абстрактной цели.

Как мы видим, когда в основу анализа сути войны поставлен лишь вопрос о ее «положительной» или «отрицательной», относительно различных аспектов общества, роли, то невозможно избежать заблуждения. Так, следуя за крайней позицией Толстого, нам никогда не понять особой этики «воина», как части философской антропологии. Однако же, рассматривая войну в лишь в героическо-духовном аспекте, мы рискуем не усмотреть основной патологической «противоестественности» войны для сознания индивидуума.

Но, на наш взгляд, наиболее верно суть войны отметил военный исследователь А. А. Керсновский в труде «Философия войны»: «Мир является нор-



мальным состоянием человечества. Война для него — явление того же порядка, как болезнь для человеческого организма. Война — явление таким образом патологическое. Разница лишь в том, что человеческий организм не волен к заболеванию — тогда как государственный организм наоборот идет на риск «военного заболевания» — сознательно. Но многие войны оказали услугу человечеству. Вообще же, если войну саму по себе всегда надо считать бедствием, последствия войны иногда бывают благотворны» [4].

Однако, философия войны, как часть философии, выходит за границы простого описания исследуемого объекта. Философия войны — это также и обоснование методов и способов ведения войны. Так как обширное историческое рассмотрение различных принципов ведения войны и их связи с идеями определенных промежутков истории человечества не может быть приведено в рамках этой статьи, то мы приведем яркий и понятный пример о «практической» стороне философии войны.

В 1832 году свет увидела фундаментальная работа прусского офицера и философа, участника рейда при Бородино на стороне русской армии, Карла фон Клаузевица<sup>1</sup> «О Войне» (*Vom Krieg*), которая произвела переворот в теории и основах военных наук. Одно его определение войны, как «акта насилия, имеющего целью заставить противника выполнить нашу волю» [5], своей простотой и емкостью на много превзошло все иные формулировки, которые так или иначе исходили не из объекта рассмотрения, а приписывались исходя из различных концептуальных отправных точек. Для Клаузевица философия войны — *Tabula Rasa* (чистая доска) — он излагает ее «из» исследуемого объекта и осмысляя себя, и своих братьев по оружию, использует философскую методологию. В своей работе Клаузевиц выдвинул теорию «интегральной войны» — войны на полное уничтожение. Теория Клаузевица сводится к истреблению, уничтожению противника: не только к разгрому его вооруженной силы, но и полному порабощению и уничтожению его как нации [4]. На изучении наследия Клаузевица выросло несколько поколений немецких офицеров. Его теория притворялась в жизнь немцами в Первую Мировую войну (зверства в занятых областях, режим заложников и террора, использование отравляющих газов, неограниченная подводная война, использование внутреннего врага для разложения неприятельской страны) и в гораздо более широком

---

<sup>1</sup> Стоит отметить, что теорию ведения войны Клаузевица взяли за основу маркетингологи Эл Райс и Джек Траут, которые в своей книге «Маркетинговые войны» проводят аналогию между борьбой корпораций за лидерство и военными действиями.

масштабе во Вторую Мировую, когда торжество нацизма, как политической концепции, национализма, как философской доктрины, в Германии нашло благодатную почву в умах высшего командования Вермахта, возвращенных на философии «интегральной войны» в высших военных учебных заведениях. Именно Вторая Мировая — это гимн философии Клаузевица, когда целенаправленно уничтожались народы, проводились медицинские эксперименты над людьми, разорялись территории, уничтожались культурные ценности. Так, как воевали немецко-фашистские войска другие страны не воевали. И все это связано с тем, что философия войны отражается на главенствующих основах военного искусства: политике, стратегии, тактике и оператике. Что касается учения Клаузевица применительно к России, то эта философия по своему онтологическому характеру не соответствуют ни христианской морали, ни российской исторической традиции, ни русской воинской этике, так как «русский солдат войну ведет не для того, чтобы убивать, а для того, чтобы побеждать» [4; 6].

Другой тип философии войны, имел место быть в США во Вторую Мировую, когда война подчинялась интересам капитализма, но была сильно зависима от мнения внутреннего электората, и его категорий ценностей. Так бессмысленная жестокость, которую проявили США, сбросив ядерные бомбы на два города Японии, в которых не находилось сил и армий противника, и бомбардировав Дрезден в 1944 году, вполне оправдывается с позиции философии военных действий, в которой во главу угла ставится политический эффект и интересы крупного капитала.

Общий путь, из которого выбивается философия войны Клаузевица, это развитие военных конфликтов по пути преобладания политических целей, над тотальным уничтожением. Так, если в Древние времена войны велись преимущественно на уничтожение и порабощение, то со временем усиливается составляющая политического аспекта, а именно борьбы за политическое превосходство, которое в Средние Века ограничивалось таким понятием, как «захват» власти, но уже в 19 веке появляются такие специфические войны, как «освободительные», которые в геополитических масштабах меняли соотношение политического влияния в целых регионах планеты. Соответственно, чем больше политические цели приобретали значение, тем больше «политизированным» становилось и само ведение войны. Возрастала роль информации в ведении войны.

Современная информационная эпоха (условно говоря, эпоха постмодерна), так же имеет свою теоретическую концепцию войны, которую вполне уместно назвать философией войны. Эта новая концепция ведения войны получила на-

звание в популярной литературе «сетевая война». Программой работ по сетевой войне называют совместную статью военных армии США А. Себровски и Дж. Гарстка «Сетевая война, её происхождение и будущее» [7]. В статье описывается скорее общий принцип разделения тактического командования боевыми единицами с переходом на адаптивную (приспособление в реальном времени к меняющимся обстоятельствам), разветвленную систему управления. Но, рассматривая данный термин шире, чем военно-практическое применение, мы как раз и получаем новую философию войны, сутью которой является «переход от отдельных единиц (солдат, батальон, часть, огневая точка, боевая единица и т.д.) к обобщающим системам; рассмотрение военных операций в широком информационном, социальном, ландшафтном и иных контекстах; повышение скорости принятия решений и мгновенная обратная связь, влияющая на этот процесс во время ведения военных операций или подготовки к ним» [8].

Фактически, развитие глобальных телекоммуникационных сетей, объединяющих всю планету, сделала информацию доступной для практически любого человека. Однако, с появлением каналов связи у конечного субъекта появилась и возможность «выбирать» информацию, а также перепроверять ее, в том числе получать информацию от тех источников, которые ранее доступны не были. То есть, «информация превратилась в своеобразный продукт массового спроса со своими параметрами ценности и качества, воздействующими на мысли, чувства» [9]. Соответственно, информационная война полностью интегрируется в методы и средства ведения военных операций.

Следует отметить, что термин «информационная война» официально появился в директиве министра обороны США от 21 декабря 1992 года. В 1996 году Пентагон утвердил доктрину информационной войны («Доктрина борьбы с системами контроля и управления»), а в 1998 году министерство обороны США вводит в действие «Объединенную доктрину информационных операций». Согласно последней, информационная война определяется как «комплексное воздействие (совокупность информационных операций) на систему государственного и военного управления противника, на его военно-политическое руководство с целью принятия им уже в мирное время благоприятных для страны-инициатора информационного воздействия решений и полной парализации инфраструктуры управления противника в ходе конфликта» [10].

В армии США отдельно выделены в составе войск подразделения PSYOP (PSYchological OPERations), так же допустимо с 2010 года использование наименования MISO (Military Information Support Operations), который можно

перевести как «военные операции по информационному обеспечению», так как последнее определение оперирует термином «информация», включающего в свое смысловое поле и термин «психологические операции». Именно эти подразделения занимаются планированием и оказанием поддержки обычным вооруженным силам, а также другим специальным силам на всех уровнях военных действий и в конфликтах любой интенсивности. Все операции так или иначе координируются на с PSYOP. Прекрасным иллюстративным примером для понимания роли PSYOP является то, что бомбардировки горных массивов, в которых скрывалось ближайшее окружение Усамы Бен Ладена, проводилась авиацией США преимущественно ночью, хотя ничто не мешало американцам с большей точностью выполнять их днем. Причина одна — разница во времени: когда в Америке день, в Афганистане ночь. Ночные кадры «наказания террористов», передаваемые в прямых репортажах с поля событий, могли видеть бодрствующие американские телезрители. Это внушало им гордость за мощь своей страны и способствовало укреплению патриотизма [11].

Таким образом, можно сказать, что современная философия войны трансформирует такое ключевое понятие, как «поле боя» («battlefield») в понятие «боевого пространства» («battlespace»), в которое помимо традиционных целей для поражения обычными видами вооружений включены также и цели, лежащие в иной сфере: информация, убеждения и психика противника (в том числе и гражданского населения) [10].

Подведем итог: развитие философии войны шло от превалирования «войны на истребление» до современной «информационной войны», в которой выработано новое понятие «battlespace» («Боевое Пространство»), включающее в себя военно-тактические, информационные, социально-политические и экономические цели, а также учитывающее психологические аспекты влияния. Таким образом, философия современной войны построена на симбиозе решения задач информационной войны и реальных актов боевых действий и является эволюцией предыдущих концепций.

### *Литература:*

1. Odysse Barot, «Philosophie de l'histoire», p. 20 (Paris, 1864).
2. Ю. Эвола, Метафизика войны/Пер. с англ. — Тамбов, 2008. — 168 с.
3. Дранишникова, С.В., Электронный научный журнал, «Современные проблемы науки и образования», 2008, <http://www.science-education.ru/28-1123>

4. Философия войны. А. А. Керсновский, Издательство Московской Патриархии — 2010.
5. Клаузевиц, К. О войне. — М.: Госвоениздат, 1934.
6. См. статью «Духовный смысл войны в святоотеческом наследии», А. Легостаев, в материалах межрегиональной Научно-практической конференции «Идет война народная, священная война», 2011, г. Оренбург, <http://rossiyanavsegda.ru/read/1317/>
7. Cebrowski, Arthur K. and John J. Garstka. Network-Centric Warfare: Its Origins and Future. U. S. Naval Institute Proceedings, January 1998.
8. А. Дугин. Сетевые войны, <http://evrazia.info/article/2893>
9. «Ведение информационной войны США и их союзниками в ходе операции в Афганистане», АНО «Центр стратегических оценок и прогнозов», <http://www.csef.ru>
10. А. Соколов, «Автоматизированные системы управления войсками и «боевое пространство»», <http://www.arms-expo.ru>
11. Гриняев, С. Н., «Поле битвы — киберпространство. Теория, приемы, средства, методы и системы ведения информационной войны. По материалам иностранной печати», Москва, 2004.

## **К проблеме типологизации культурных парадигм: антропологический аспект в различных типах культур**

Пятаков Дмитрий Викторович, соискатель  
Российский новый университет (г. Москва)

**В** настоящее время в гуманитарных областях знания, непосредственно касающихся культурной проблематики, сложилось множество вариантов типологизации культур и даже, в некоторых случаях, их иерархии [10, с 162]. Достижение 1950-х годов в области этнологии, а также культурной и социальной антропологии заметно расширили возможности классификации самых различных культур, позволив преодолеть эволюционистский пафос XIX — начала XX вв.

При рассмотрении социально-философских и культурологических вопросов важно обозначить базовые парадигмальные основания предстоящего обсуждения. Очевидно, что культура обществ архаических и традиционных содер-

жательно представляет собой нечто принципиально иное, нежели культура эпохи Возрождения и Нового Времени. Здесь мы постараемся кратко наметить вектор культурной динамики, отметив на историко-культурном поле следующие большие разделы: Традиционная культура, культура Модерна (Новое время) и культура Постмодерна [3, с. 57–78].

### ***Традиционная культура***

Рассматривая культуру традиционных обществ, важно отметить, что она не есть нечто однозначно прошлое. В 2015 году общества Западного мира, вступающие во многом уже в фазу Постмодерна, соседствуют с традиционными обществами Арабского мира, Индии, Латинской Америки и других регионов. Наступление определенной стадии, формы культуры, таким образом, означает вступление в силу некоторых философских, социологических, культурных установок, конвенций, практик, совокупность которых и составляет неотъемлемую характеристику выделенных чуть выше типов культуры.

Приступая к рассмотрению антропологических воззрений, характерных для традиционной культуры, выделим два подраздела: манифестационизм и креационизм как две формы существования традиционной культуры.

Фундаментальным для всего пространства манифестационистской формы традиционной культуры является принцип сакрального. Этот феномен достаточно глубоко проработан в одноименных работах Р. Отто. В учении о нуминозном опыте Р. Отто характеризует столкновение с сакральным как с чем-то поразительным, потусторонним настолько, что вызывает трепет, восхищение и ужас одновременно [4, с. 20–35]. При этом, в таких культурах сакральное часто противопоставляется профанному — то есть бытовому, индивидуальному, чему-то малоценному. Несколько позднее, один из крупнейших историков религии Мирча Элиаде определит сакральное как особую надприродную инстанцию, проявляющую себя сквозь вещи, поражающие созерцающего их человека. Мир в манифестационистской культуре рассматривается как проявление, манифестация сакрального, или Высшего принципа, в каждом элементе окружающего пространства, в том числе и в человеке. Отсюда возникает так непонятная нам сложная система ритуалов, регламентирующая практически любое действие. Сакральное переживание мира находит свое выражение в большом количестве ритуалов, обрядов и практик, многие из которых направлены на достижение и углубление особого экстатического опыта, описанного Р. Отто и М. Элиаде.

Дошедшие до нас продукты мифотворчества представляют богатейшую картину культуры «голового человека» [1, с. 11–41]. В таких культурах человек, как правило, не имеет собственного содержания и значения. Он всегда есть некоторая потенция, место проявления того или другого начала. В ряде таких культур у каждого человека может иметься несколько имен, часто мирское и религиозное имя отличаются друг от друга. Человек в такой культуре всегда есть нечто большее, чем он сам. Перед ним открыта дорога обожествления, возвышения, но также путь умаления, озверения. Высшему полюсу в человеке противопоставлен полюс животный. С этим связана центральная роль шамана, или любой другой сакральной фигуры, в зависимости от специфики конкретной культуры. Эта фигура осуществляет основополагающий вектор антропологической трансформации, вектор проявления сакрального, выполняет функцию медиатора.

Отдельно хотелось бы остановиться на положении человека манифестационистской культуры в своем социальном окружении. Личность, отдельное «Я» человека в таких культурах выделить крайне проблематично. Стержневым и смыслообразующим фактором здесь является род, племя. Практически не встречаются представления об автономии и самодостаточности личности вне своего рода, семьи и даже окружающего мира [6, с. 329]. Это, безусловно, накладывает свой отпечаток на самосознание человека такой культуры. Идентичность человека, через род и племя, в высшей точке, как правило, достигает трансцендентного уровня и касается описанного чуть выше феномена «сакрального». В Буддизме, в частности, отношение к личности крайне негативно. Личность здесь мыслится как ошибочное, неистинное состояние сознания, ненужная преграда. И практически весь арсенал практик направлен на преодоление личностного начала как обременяющего отождествления [2, с. 288].

Креационизм как своеобразный типаж, фаза культуры начинает свое весьма постепенное и осторожное наступление с последовательным появлением креационистских монотеистических религий, а именно Иудаизма, Христианства, Ислама.

«Авраамическая революция» проложила дорогу к совсем иной культуре, нежели та, что мы кратко описали выше. Сакральное здесь также занимает центральное место, однако уже совсем в иной онтологической позиции по отношению к человеку. «Ибо Господь есть Бог великий и Царь великий над всеми богами» (94:3); «Господь царствует: да трепещут народы» (98:1). Появление креационизма есть появление абсолютно трансцендентного, не односубстанционального своему творению Творца [5, с. 413]. В описанном выше манифе-

стационализме речь шла о мире как о проявлении высшего сакрального начала, креационизм, в свою очередь, утверждает творение Богом мира из «ничто». Мир в такой культуре представляется сакрализированным извне трансцендентным Творцом. Несомненно, это самым серьезным образом отразилось на представлении о человеке. Человек такой культуры также мыслится как творение. Более того, в большинстве проявлений креационизма имеет место задание, завет, данный творцом своему творению, как правило устами пророков. Это явление представлено в священных писаниях, трактуется часто весьма неоднозначно, в некоторых культурах (в Исламе в частности) толковать священные тексты имеет право лишь определенная сакрализированная фигура. Несмотря на возникший в этом типе культуры онтологический зазор между человеком и сакральным измерением, креационизм предлагает пути его преодоления. Здесь имеется ввиду ряд практик, ритуалов и церемониальных инструментов, отличающихся в своей конкретике от культуры к культуре, имеющих, однако, некоторые общие основания, тесно связанные с манифестационистским типом культур. Институт монашества, аскетические практики, молитвы призваны в креационизме преодолеть ту глубокую дистанцию, которая отделяет человека от сакрального измерения.

Самосознание человека данного типа культур тесно связано с выполнением нравственного долга, священного задания, о котором мы указали чуть выше. Центральное место в этом вопросе занимает понятие греха. Оно связано с нарушением человеком данного Творцом завета. Вследствие этого возникает глубокий экзистенциальный страх, проявляющийся в некоторых случаях в формах различных самоистязаний, в некоторых культурах даже институализированных. Страх греха и посмертного наказания сопровождает человека в таких культурах всю жизнь.

Что касается социального положения человека, то носителями такого типа культур являются, по терминологии Ф. Тенниса, общины (*Gemeinschaft*). Это специфический тип общества, традиционного общества, характеризующийся стремлением жить в соответствии с общинными принципами, обычаями, верованиями. Отдельный человек здесь также не имеет автономии, вся социальная сфера связана с выраженными в священных писаниях установками, трактует которые определенный социальный слой — клир. В таких типах обществ социальное пространство более явно дифференцировано на сакральное и профанное. Отправлению церемониала отведено специализированное место в виде храмов, в которых, в свою очередь, запрещены ряд бытовых и повседневных практик.



### ***Модерн как специфический тип культуры***

Термин «Модерн» часто употребляется применительно к эпохе, берущей свое начало примерно с середины XVI века и продолжавшейся до конца XX столетия. Это, безусловно, верно, если концентрировать внимание на Западноевропейской части человечества. Здесь мы будем говорить о Модерне как о типологии культурного дискурса, основы которого действительно были заложены в указанный период в Западной Европе. Имея ввиду обозначенный выше подход, кратко рассмотрим антропологическую проблематику Модерна.

Поворотной точкой для формирования описываемого типа культуры является Кальвинистская Реформация Римско-католической церкви. Результатом этого сложного процесса стало освобождение, прежде всего сферы повседневного, от необходимой корреляции с трансцендентным принципом, с сакральным началом, постепенно исчезает важность одобрения или осуждения со стороны церкви. Взгляд человека, в Традиционной культуре обращенного к сакральному, в культуре Модерна обращается к феноменальному миру, все более и более освобождающемуся от регулятивов Традиционной культуры. Регуляция социальных процессов в такой культуре переходит от священных инстанций к Национальному государству, а проблематику познания, бытия и смысла берет на себя такая специфическая область культуры Модерна как наука [12, с. 155]. Именно с наукой связана уверенность в принципиальной познаваемости мира. На этот институт возлагаются огромные надежды, за ним закрепляется право творца будущего. Особое место начинает занимать ученый-практик, чьи результаты и практические рекомендации принимаются как руководство к действию. В культуре Модерна возникает ряд больших проектов, идеологий, каждая из которых несет свой образ наилучшего устройства и оптимальной социально-политической и экономической организации, творцом которой неизменно выступает человек. Мир приобретает характер развивающегося линейно, прошлое начинает мыслиться как устаревшее, неактуальное, а взгляд в будущее неизменно сулит бесконечный прогресс, вера в который является «лакмусовой бумажкой» культуры Модерна.

Самосознание человека такой культуры также разительным образом отличается от культур Традиционных. Человек остается наедине с миром и начинает выступать самостоятельной инстанцией, выносящей суждения и оценки, он становится главным свидетелем реальности. Важнейшее место

для формирования такого мировоззрения является картезианская философия и особое место субъекта, которым является индивидуальный рассудок. Источником знания является в такой культуре опыт и практика, а крайнем случае такого подхода является прагматические концепты истинности. Человек культуры Модерна — это индивидуальный субъект, опирающийся лишь на данные опыта, исходя из которых выносит суждения и выстраивает практические стратегии во всех сферах жизни, как правило не согласую свои действия с традиционными институтами (религия, семья, община и др), однако им на самых разных уровнях вырабатываются альтернативные традиционным светские модели нравственности. Человек становится «мерой всех вещей» [11, с. 439].

### ***Постмодерн как тип культуры***

Постмодерн постепенно устанавливается в качестве доминирующего типа культуры в Западной Европе и Северной Америке во второй половине XX века. Сам термин, обозначающий данное явление, указывает на тесную связь с культурой Модерна, на то, что необходимо преодолеть, на тенденции, которые необходимо довести до конца, завершить. Постмодерн в этом смысле представляется культурной ситуацией, дорабатывающей Модерн. Модерн оппонирует Традиционной культуре, преодолевает многие ее основания и предлагает свой взгляд на человека. Постмодерн, в свою очередь, продолжает наметившиеся либерационные стратегии в отношении человека. Этот аспект крайне важен для интерпретаций социокультурных тенденций постмодернистского толка. Следует, однако, отметить, что далеко не все мыслители признают существования постмодерна. Такие ученые как Ю. Хабермас и Э. Гидденс, считают необоснованными утверждения о становлении «постсовременности». По их мнению «современность — это незавершенный проект».

Постмодерн как термин был впервые употреблен А. Тойнби для обозначения нового периода в развитии западной цивилизации в 1947 году. В 1960-е годы он тесно связывался с концептами постиндустриального и информационного общества (Д. Бэлл, Э. Тоффлер, М. Маклюэн), однако фундамент постмодерна как культурной парадигмы установился во многом на основаниях философии постструктурализма [9, с. 186]. 1970-е годы можно считать эпохой утверждения постмодерна. В 1979 году многие черты нового социально-философского течения были представлены в наиболее выразительном

и рельефном виде в работе Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна». В целом же, спектр авторов, аффицировавших своими работами постмодерн, достаточно широк: Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ф. Гваттари, М. Фуко, Б. Латур и др. [8, с. 79].

Описывая культурное содержание постмодерна, важно отметить предельное недоверие к «метанарративам». Провал тотальных идеологий, идеальных ценностей культуры Модерна, претендовавших на полноту описания мира, на мировоззренческую универсальность своих установок, создал прочную базу для критики и пересмотра всего культурного дискурса. Серьезные трансформации претерпевает масштабирование Логоса. Результатом становится отказ Постмодерна от универсальной исторической конструкции, от попыток выстроить стройную линейную схему социального развития и даже от нормативности антропологического типа как ментального, так и анатомического характера. Монументальность культуры Модерна подвергается фрагментированию на множество стилей, форм и образов жизни. Любая коллективная норма, правило, трактуется Постмодерном как форма насилия, логика и рациональность объявляются репрессивным аппаратом.

Деконструкции в культуре Постмодерна подвергается и сам человек. Целостность человека подвергается сомнению, все большее внимание уделяется возможности конструирования человека. С этим связаны опыты генетического характера, внимание к операциям по смене пола. Особое место уделяется нетрадиционным сексуальным практикам. Виртуальная среда вносит свой вклад в обозначенные выше процессы, представляя собой сферу динамичной индивидуальной идентичности. Индивидуализация доходит в Постмодерне до своего предельного выражения. Самые разные жесткие предопределенности, такие как принадлежность к полу или нации, приобретают статус вариативности, не предопределенности, а конструктора. Взгляд человека обращается от масштабных социально — исторических проектов к «захвату настоящего» [7, с. 97]. Внимание человека такой культуры сосредоточено на каждом малейшем движении желания, телесности, на сиюминутных эмоциональных состояниях. С этим процессом связано появление в такой культуре множества квазирелигиозных течений, таких как Newage и своеобразные трактовки некоторых древних манифестационистских учений (Адвайта-ведантизм, Даосизм и др.). «Никогда человек не был, казалось бы, столь расплавлен и текуч и никогда не был он одновременно столь замкнут в своей самости, столь холоден сердцем» (В. В. Иванов).

*Литература:*

1. Е Новик. Архаические верования в свете межличностной коммуникации/Е.С. Новик // Соционика, психология и межличностные отношения: человек, коллектив, общество. — 2008. — N 12. — с. 11–41
2. Абаева, Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.П. и др. Буддизм: Словарь/Под общ. ред. Н.Л. Жуковской, А.Н. Игнатовича, В.И. Корнева. — М.: Республика, 1992. — с. 288.
3. А. Г. Дугин. Эволюция парадигмальных оснований науки. — М: Арктогея, 2002. — с. 57–78.
4. Р. Отто Священное/Пер. Руткевича А. М. — СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008, с. 20–35.
5. М. Элиаде. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический Проект, 2012, с. 413
6. М. Мосс. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. — М.: КДУ, 2011, с 329.
7. Бауман, З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. с. 144.
8. Т.Е. Савицкая. Постсовременный мир: изменение культурной парадигмы// Глобальное сообщества: картография постсовременного мира. М.: Вост. лит., 2002. с. 79
9. А.В. Соколов. Информационное общество в виртуальной и социальной реальности. — СПб.: Алетейя, 2012. — с. 357
10. Л.Г. Морган. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации // Материалы по этнографии. — Л.: Институт народов Севера ЦИК СССР, 1934. — Т. 1.
11. В. Виндельбанд. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше. — М.: «Гиперборей» «Кучково поле», 2007. — с. 512
12. Э. Кассирер. Философия Просвещения. — СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — с. 400.

## Креативные пространства России как источники формирования общенациональных ценностей

Суховская Дарья Николаевна, аспирант

Пятигорский государственный лингвистический университет (Ставропольский край)

**Н**ациональная идея в философии — систематизированное обобщение национального самосознания. Национальная идея определяет смысл существования того или иного народа, этноса или нации. Она может выражаться посредством произведений творчества или различных философских текстов.

Общенациональная идея как основа для национальной стратегии развития России, в фундаменте которой находилось бы соборное понимание целей и механизмов развития, так или иначе учитывается всеми российскими интеллектуальными силами, даже теми, кто выступает как против самой идеи, так и против национальной стратегии, противопоставляя им либеральные ценности [1]. Тем самым фактически признается то, что еще недавно табуировалось абсолютно — национальная идея, основанная на творческой и креативной традиции, — что является, безусловно, сильной стороной российской ментальности и государственности.

Российское влияние в мире даже до возникновения Советского Союза всегда рассматривалось как имеющее универсальную значимость. К сожалению, это уже не так — российские идеи приобретают все более и более националистический характер, они апеллируют исключительно к России, но уже никак не к миру в целом. Из этого признания следует, что нужна идея для мира, для человечества, т. е. Россия должна заявить о себе как об идеологическом лидере. Что Россия, как нация, опираясь на национальную систему ценностей, должна проецировать ее вовне, в мир.

В этой связи уместно напомнить, что творческие проявления и их продукты, — в широком понимании — это первооснова нации, ее общества и экономики, выходящее далеко за пределы ее узкого толкования, которое ассоциируется с искусством. Как отрасль экономики, креативные пространства включают в себя большинство отраслей и подотраслей, предоставляя широкий спектр услуг, оцениваемый в 12–14 % ВВП развитых стран [2]. Этот показатель неуклонно растет, обгоняя долю промышленного производства, а с появлением «креативной экономики» неизбежно выйдет на 1-е место.

Из этого положения следует как минимум три принципиальных вывода для России, способствующих формированию национальной идеи на основе креативного потенциала.

Если существующие тенденции развития творческих проявлений и креативной экономики будут сохраняться, то масштабы экономик, политическая и социальная мощь государств будут во многом предопределяться уровнем развития их креативных индустрий и секторов на новом этапе развития человечества, который условно обозначается как культурно-духовный (интеллектуально-духовный) этап.

В рамках исследования, мы предлагаем охарактеризовать возможную национальную идею России как творческую самореализацию потенциала каждого человека вместо активно популяризируемой сейчас «конкурентоспособности» [4]. Отметим, что «конкурентоспособность» предполагает принесение всех сил человека во имя некоего прогресса, и, прежде всего, прогресса технокриноза, техносферы с подавлением биосферы как естественной среды обитания человека. При этом наблюдается интересный феномен — при помощи рекламы и СМИ у людей формируются все новые и новые искусственные потребности, во имя которых они вынуждены работать все больше и больше, постепенно превращаясь из людей, живущих в гармонии с самим собой, с семьей, близкими, друзьями, с другими людьми и природой в часть техносферы, обслуживающую развитие этой самой техносферы (технокриноза).

При этом разрастающаяся техносфера культивирует во все более зависимых от нее людях все новые и новые искусственные потребности. На удовлетворение этих избыточных потребностей тратится все больше и больше человеческого труда и биосферных ресурсов, что приводит к истощению как планетных ресурсов, так и человеческих сил. Синдром хронической усталости, резкий рост физических и психических заболеваний, особенно среди молодежи — свидетельство избыточного негативного давления мировых технокринозов на биосферу, частью которой является человек, его тело и психика [3].

В то же время, на наш взгляд, творческий потенциал человека, катализированный в современные научные технологии, приведет к уменьшению рабочего времени и повышению оплаты труда и качества жизни.

Экономика России в большей своей степени на данный момент ориентируется на сырьевую отрасль, что создает структурные барьеры для прихода креативных пространств как сектора экономики в Россию. По мнению зарубежных исследователей и аналитиков креативных пространств, российская экономика обладает потенциалом роста и, соответственно, существуют ог-

ромные возможности для креативных пространств, при этом необходимо обозначить барьеры для создания креативных пространств поселений на территории РФ [7].

Политические ограничения. Креативные пространства как самостоятельная сфера развития социума не стала одним из приоритетных в развитии и не нашла поддержки политики на государственном уровне для развития сфер культуры и экономики. Креативные пространства в России пока не стали отдельным сектором экономики, как в других странах мира. Это связано, прежде всего, с тем, что креативные пространства слабо актуализированы в публичном дискурсе общества в целом. Отсутствие политики как таковой не означает отсутствие заинтересованности отдельных участников рынка, в том числе поддержка идеи креативной экономики идет пока только снизу — со стороны общественных организаций и бизнеса. При этом для бизнеса финансовые инвестиции в культуру в большей степени ориентированы на сохранение культурного наследия и традиционных культурных ценностей.

Проблема политики в области креативных пространств весьма ощутима и может сказаться на будущей конкурентоспособности сектора в России. Именно законодательное закрепление и поддержка на уровне власти федеральной, региональной и муниципальной способствует раскрытию потенциала данного сектора.

В России активную роль играют регионы, а рост городов и формирование новой идентичности связано с поиском новых форм участия бизнеса в развитии культуры.

Политические проблемы креативных пространств ставят множество вопросов перед государством и местными властями, бизнесом и общественными организациями. Кто должен лоббировать культурные проекты? Какая форма участия ведущих акторов должна стать ведущей: партнерство или патернализм? На что в первую очередь должна обратить все заинтересованные в креативной экономике участники: на стратегию или частичные вливания?

Теоретические и практические ограничения. Россия пока отстает от ведущих стран мира в плане теоретической разработки и специалистов и консультантов, экспертов, так как область обладает достаточно высокой степенью специфичности, хотя и сопряжена с разного рода профессиями и специализациями в сфере культуры, менеджмента, экономики и права. Важным моментом является и обучение новых специалистов, причем данная проблема сопряжена и с проблемой зарождения креативного класса и идентификации с ним.

Культурные ограничения. В России до сих пор существует проблема одностороннего понимания творчества и традиционный взгляд на него связан с понятием «культурное наследие».

Однако в последние годы наблюдается широкий интерес к теме креативных пространств в России, в особенности на региональном и муниципальном уровнях власти. Были проведены картирование Петрозаводска и Архангельска и идея креативных пространств была поддержана региональными властями [5].

Очень быстро распространяется идея креативных кластеров, как одной из форм (в 2005 году первый кластер появился в Москве — Центр дизайна ARTPLAY в здании бывшей фабрики «Красная Роза», позже появились кластеры — «Арт-Стрелка» (в бывшем здании фабрики «Красный Октябрь»), «Фабрика», «Винзавод»).

Особое место в продвижении идеи и практической реализации креативных пространств занимает Институт культурной политики, который занимается аналитической, консультативной и проектной деятельностью в реализации идеи творческих индустрий в России.

С 2003 года осуществляется совместная программа Совета Европы, Министерства культуры РФ и Института культурной политики «План действий для России», а в феврале 2004 года при участии Института был создан Координационный совет по развитию творческих индустрий в России.

Первое агентство креативных пространств было создано в Москве в 2004 году — агентство «Творческие индустрии», в задачи которого входят реализация проектов креативной экономики, а также привлечение бизнеса в творческую сферу, а также формирование сектора креативных пространств в России. В Санкт-Петербурге при поддержке программы Европейского союза TESIS был создан «Центр развития творческих индустрий и пространств».

Для адекватного внедрения сектора креативных пространств в Россию важны такие компоненты как достижение профессионализма и стабильности во взаимодействия культуры и бизнеса. Необходимо расширение понимания культуры как сферы творческой деятельности и процесса изменений и инноваций и признание креативных пространств. Также развитию будет способствовать различные формы сотрудничества и партнерства всех заинтересованных сторон — государства, региональных и местных властей, общественных организаций, бизнеса и т. п. Необходимо также использование опыта ведущих стран мира в данной отрасли, при этом образование в сфере креативных пространств будет способствовать формированию корпуса профессионалов и экспертов в данной области.



Любые масштабные социальные преобразования требуют артикулированных целей развития, рассчитанного во времени проекта реформ и их субъекта — мотивированной амбициозной социальной группы, класса, этноса или иного сообщества. При этом субъект реформ должен обладать соответствующим мировоззрением, волей, экономической и политической заинтересованностью, а также опираться на достаточные ресурсы и возможности. Без любого из этих компонентов преобразования невозможны в принципе, таким образом, движущей силой формирования общенациональных ценностей в креативных пространствах, на наш взгляд, выступит креативный класс [6].

Россия, имеющая, безусловно, весомые конкурентные преимущества в области развития креативных пространств, осознав их значение, может сделать ставку на превращение в мирового лидера (не только в сфере творчества (культуры), но и, как следствие, политического, экономического), тем более что либерализм и секуляризм на Западе уничтожают культуру и духовность новомодными тенденциями постмодерна и сверхтолерантности.

Рост значения творчества и креативности, их места в экономике страны ведет к серьезным социальным сдвигам в обществе. Прежде всего стимулирует развитие креативного класса и делает его классом, определяющим будущее государства и нации. Во многом классом — идеологическим лидером, который способен не только вывести Россию из идеологического кризиса, но и сделать мировым лидером.

### *Литература:*

1. Ненько, А. Стратегии репрезентации креативных сообществ в пространстве города // VII Ковалевские чтения «Перспективы развития современного российского общества и новые контуры социологической науки». Спб.: СПбГУ, 2012. с. 134—156.
2. Суховская, Д. Н. Креативное пространство как новая форма социальности // Управление мегаполисом. 2013. №6 (36). с. 37—40.
3. Высоковский, А. Борьба за горожанина: человеческий потенциал и городская среда // Высшая школа урбанистики, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» [Электронный ресурс] URL.: <http://mosurbanforum.ru/online/> (дата обращения: 04.03.2015).
4. Суховская, Д. Н. Реализация творческого потенциала населения через креативные пространства города: лофты, зоны коворкинга, арт-территории // Молодой ученый. 2013. № 10 (57). с. 650—653.

5. Окара, А.Н. Креативный класс как последняя надежда России [Электронный ресурс]. URL.: [www.reflexion.ru/club/6-04-10%20Okara.doc](http://www.reflexion.ru/club/6-04-10%20Okara.doc) (дата обращения: 03.01.2015).
6. Суховская, Д.Н. Перспективы развития аграрного туризма в Ставропольском крае // Молодой ученый. 2013. №2. с. 185–187.
7. Еремина, О.С. Этические аспекты в деятельности современных государственных и муниципальных служащих // Теоретические и прикладные вопросы науки и образования сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции 31 января 2015 г.: в 16 частях. Тамбов, 2015. с. 35–36.

## Способы самоактуализации личности в современном обществе

Челомбицкая Марина Петровна, кандидат философских наук, доцент  
Ессентукский институт управления, бизнеса и права (Ставропольский край)

Процесс формирования личности определяется сегодня ускоренным развитием техники, информационных технологий и инновациями. Постоянно меняющийся мир прерывает многие традиции, заставляя человека одновременно существовать в различных культурных пластах, приспосабливаться к обстоятельствам. Межличностные связи человека, интерактивное общение, совместная деятельность, с одной стороны, интегрируют индивидов в единое целое; а с другой, виртуальная реальность информатизации, духовное отчуждение — изолируют, обособляют человека от человека. В условиях кризиса мировой экономики становится актуальной проблема социальной адаптации индивида.

Чтобы преуспеть в сегодняшнем обществе и быть конкурентоспособной личностью, человеку необходимо постоянно заниматься вопросами саморазвития и самоактуализации. Понятие «самоактуализация» в философии рассматривается как стремление личности к самоосуществлению, к реализации того, что содержится в качестве нравственных, интеллектуальных, творческих потенций. Осуществление самоактуализации составляет сущность личности и рассматривается как стремление человека постоянно воплощать, реализовывать себя, свои способности, свою сущность. Качественным измерением самоактуализации личности является удовлетворенность жизнью, отражающая позитивный смысл достижения значимых для личности ценностей и целей.

Жизнь человека многогранна, и разные виды деятельности могут иметь для него неодинаковое значение. Для одного главная сфера самоактуализации — профессиональный труд, для другого — семья, для третьего — общественно-политическая активность, для четвертого — непрофессиональные увлечения, «хобби».

Рассмотрим некоторые способы, с помощью которых личность достигает самоактуализации в современном обществе, позволяющей ей подняться над случайностью и пассивностью собственного существования и тем самым достичь позитивной свободы и собственной значимости.

В процессе самоактуализации смыкаются две линии человеческого бытия — самопознание и самосовершенствование. Каждый отдельный человек живет в поисках таких способов реализации данных ему природой способностей и возможностей, которые обеспечивали бы наилучшее, благополучное устройство его социального бытия. Познать себя, насколько это возможно, — значит приобрести основу для самоактуализации, как способности наиболее полно использовать свои таланты, способности, возможности. Самопознание предполагает выход за пределы внутреннего мира личности, ее действия по совершенствованию своего внутреннего духовного мира с направленностью, переносом на внешний мир.

Понятие переноса или перенесения в психоанализе относится к особому виду отношений с личностью. Это тип объектных отношений, характеризующийся переживанием чувств к другой личности, чувств, которые на самом деле к ней не относятся и в действительности обращены к другой личности. Перенос может состоять из любых компонентов объектных отношений и переживаться как чувства, побуждения, страхи, фантазии, отношения, идеи или защиты против них. Все человеческие взаимоотношения содержат в себе некоторую смесь реальных реакций и реакций переноса.

С момента рождения до смерти человек нуждается в других людях, чтобы с их помощью познать себя, стать в их глазах значительнее. Образ «Я» формируется во взаимодействии с другими. Образ «Другого» всегда присутствует в нашем сознании. Обычно объектом перенесения является любимый человек — элемент из плоти и крови противоположного пола, обеспечивающий пути к самоактуализации.

Процесс перенесения на возлюбленного часто влечет за собой выявление скрытых талантов и огромного потенциала. А также героические поступки. Во все времена существовали истории о жертвах и подвигах во имя любви. Героический поступок — это один из видов самоактуализации. Героизм удов-

летворяет то, что необходимо для человеческого существования. Он обеспечивает каждому возможность реализации огромных возможностей и талантов, которые человек чувствует в себе. Герои не сдаются пассивно своим слабостям и не заставляют свою мечту замолчать. Они предпринимают великие дела и решают задачи, которые кажутся им достойными.

С.Л. Франк [1] в своих трудах призывает человека не отчаиваться в поисках смысла жизни, несмотря на осознание бессмысленности и краткотечности нашего бытия. Он последовательно доказывает, что поиски смысла жизни есть ничто иное, как поиски Бога и истинное служение ему, а истинное служение — это направление своей внешней деятельности на ближайшие, неотложные нужды сегодняшнего дня, на живые конкретные потребности окружающих людей.

Религия — это тоже один из способов самоактуализации. Например, Отто Ранк [2] говорил, что через религиозное перенесение каждый из нас ищет понимания того, что делает нас особенными; каждый из нас ищет открытия уникальных даров Бога, которые Он определил для всех нас. Вера — основное действие перенесения. Растворение во Христе — сущность веры христиан. Тем, кто боится неудач, касающихся реализации своего потенциала, Иисус говорит: «Придите ко мне все утруждающиеся и обремененные, и я успокою вас; возьмите иго мое на себя; и научитесь от меня, ибо я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго мое благо, и бремя мое легко» (Матфей 11:28–30).

Христиане — это люди, которые полностью идентифицируются с Христом, и через Него чувствуют единство с Богом. Они воодушевлены молитвой Христа: «Да будут все едино: как Ты, Отче, во мне, и я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал меня» (Иоанн 17:21). Через идентификацию с Христом страх и вина, связанные с нереализованным потенциалом, преодолеваются. Христиане могут сказать: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Фил. 4:13) [3].

В современном мире одним из способов самоактуализации является приобщение к киберкультуре. Это попытка приспособиться, адаптироваться к жизни в окружающем мире. Хотя виртуальное пространство отличается высочайшей степенью многовариантности и динамичности, что предопределяет стопроцентную возможность для пользователя найти свою нишу и способ самовыражения, можно выделить наиболее существенные изменения, происходящие с человеком в рамках познавательной деятельности: уходит в прошлое понятие разносторонней, гармоничной личности, становится анахронизмом энцикло-

педизм знаний. Узкопрофессиональные знания и виртуальный опыт — вот ведущие характеристики познающей личности эпохи Интернета. Но, т. к. именно виртуальная реальность по определенным свойствам и характеристикам богаче и разнообразнее, чем реальный мир человека, то именно в ней обнаруживается, прежде всего, то, что трудно реализуемо в реальном мире. По этой причине в рамках виртуального пространства можно обнаружить огромное количество креативных форм поведения.

На новом этапе развития социума, в связи с появлением высоких технологий, возникла необходимость наличия у человека определенных качеств, таких как самостоятельность и критичность мышления; умение продуцировать большое количество идей и вариантов решения проблем, отличающихся от общепринятых; готовность идти на риск; увеличивать скорость обработки и управление информацией, т. е. то, что мы понимаем сегодня под термином «креативность». Креативность выступает характеристикой особого, качественно определенного стиля деятельности, специфического способа решения личностью жизненных задач, позволяющего раскрыть ее сущность, осмыслить личностный опыт, построить стратегии профессионального будущего и самоактуализироваться. Отмечено, что современном мире у креативных людей самоактуализация проходит более успешно. Мы можем назвать креативность одним из основных способов самоактуализации людей, реализовавших личные, присущие конкретно им потенциалы, не утративших при этом идентичности, не пожертвовавших своими ценностями.

Во внешних средствах выражения человек способен опредметить и свои идеи, и свои переживания, и образы своей фантазии, сделав их достоянием других. Креативность позволяет человеку не пассивно, а активно осваивать окружающий мир и существенно изменять социальную онтологию. Творческая сила определяет стратегию достижения цели в жизни, способствует развитию интереса, влияет на мировосприятие и память, мышление и воображение; она делает человека более свободным и самоопределяющимся, и стремящимся к самоактуализации. В креативной деятельности человек создает, совершенствует не только вещи, но и себя. Креативность позволяет ему утверждать себя перед миром.

Общество, с одной стороны, необходимо человеку, так как проявить себя он может только среди других людей. С другой стороны, общество, по своей сути, не может не препятствовать стремлению человека к самоактуализации, так как любое общество, по мнению А. Маслоу, стремится сделать человека шаблонным представителем своей среды, оно отчуждает личность от ее сути, от ее

индивидуальности, делает ее конформной. Самоактуализация связана и с умением понять себя, и с возможностью научиться «сонастраиваться» в соответствии с этой природой, строить свое поведение исходя из нее [4].

Стремление человека реализовать себя и его ориентация во внешнем мире являются в настоящее время актуальной проблемой, где личность может творить, созидать предметную действительность и себя, принимать ответственность за собственный выбор и принятые решения. Важнейшее место в этих процессах занимает самосознание как целесообразное отношение человека к своим потребностям и способностям, влечениям и мотивам поведения, переживаниям, мыслям и действиям. Отношение к своему бытию способствует формированию определенного представления о самом себе как о личности, способной к самоактуализации. Самоактуализация основана на идее уникальности бытия отдельного человека.

#### *Литература:*

1. Франк, С.Л. Реальность и человек. — М.: Республика, 1997.
2. Ранк, О. Травма рождения и её значение для психоанализа. — М.: «Когито-Центр», 2009.
3. Библия.
4. Маслоу, А. Мотивация и личность./пер с англ. А.М. Татлыдаевой. — СПб. Евразия, 1999.

## 6. ЭТИКА

### Марксистская аксиология В.П. Тугаринова как криптосистема советской этики

Якимова Елена Георгиевна, кандидат философских наук,  
старший преподаватель;

Мартьянов Евгений Юрьевич, аспирант

Тулский государственный педагогический университет имени Л.Н. Толстого

*Данная статья представляет собой комплексный анализ проблемы ценностей в советской этике на основе монографии «О ценностях жизни и культуры» известного отечественного философа В.П. Тугаринова. В ходе анализа впервые выстраивается система ценностей В.П. Тугаринова на основе рассмотрения таких этических категорий, как «ценность», «жизнь», «добро», «красота» и т.д., доказываемая, что учение о ценностях данного философа является криптосистемой советской этики.*

**Ключевые слова:** марксистская аксиология, В.П. Тугаринов, ценность, советская этика, криптосистема, жизнь, культура, добро, красота.

Василий Петрович Тугаринов (1898—1978) является одним из виднейших советских философов-новаторов XX века, создателем теории ценностей как особой области знания в классическом марксистском учении [См.: 1]. Его труды «О ценностях жизни и культуры» (1960) [2] и «Теория ценности в марксизме» (1968) [3] являются крупными работами в области марксистской аксиологии. В рамках данной статьи будет сделан акцент на анализе монографии «О ценностях жизни и культуры», которая раскрывает основные аспекты марксистской аксиологии как одной из криптосистем советской этики.

*«Не берусь предсказывать — разгромят меня или вознесут, но убежден, что обсуждение проблемы ценностей необходимо для развития*

*философии марксизма*» — эти слова В. П. Тугаринов произнес на заседании кафедры этики Ленинградского университета в 1960 году [4, с. 28–29]. Молодой коллектив кафедры с живым интересом воспринял инициативу заведующего кафедрой, и его монография «О ценностях жизни и культуры» получила необходимое одобрение и увидела свет. Восприятие этой работы в советской этике было неоднозначным: как потворничество Западу, как упаднический труд, как вредное заблуждение автора. Это было связано с тем, что сама идея существования теории ценностей как особой сферы научного знания была невозможна для классической марксистской философии. Из-за этого В. П. Тугаринов подвергался резкой критике, и лишь горячая поддержка коллектива кафедры не привела к его полному научному фиаско.

Первый всесоюзный симпозиум по теории ценностей в Тбилиси (1965), напротив, открыл большое количество сторонников идей Василия Петровича, в том числе и среди авторитетной грузинской философской школы (Н. Чавчавадзе, Г. Бандзеладзе) [4, с. 29]. Интересна и судьба книги «О ценностях жизни и культуры». По воспоминаниям очевидцев, с увеличением давления ортодоксального научного сообщества на данную работу, Василий Петрович стал избегать своей главной идеи — выделение аксиологической проблематики в отдельную область научного знания. Так, во время оппонирования О. Г. Дробницкому на симпозиуме, В. П. Тугаринов «ушел» от конфронтации, не став выдвигать свой главный тезис о том, что ценность представляет собой особое содержание, находящееся между знанием и практической деятельностью человека. Вышедший в 1968 году труд «Теория ценностей в марксизме» подтвердил догадки — В. П. Тугаринов аккуратно обходил острые углы проблемы, явно не маркируя новое содержание ценности как философской категории.

Нельзя не иметь в виду, что открытое выступление против классической трактовки марксизмом этической категории «ценность» могло привести к завершению научной карьеры. Концепция марксистской аксиологии В. П. Тугаринова воспринималась как обращение к западной системе ценностей, к буржуазной науке. В советской этике вопрос о категории «ценность» до 60-х годов XX века практически не поднимался — «ценность» в марксизме включалась в категорию «знание». Именно поэтому мы считаем, что труд «О ценностях в жизни и культуре» недооценен современной научной мыслью и нуждается в системном анализе и актуализации. Как нельзя лучше книгу, которая вышла в печати более пятидесяти лет назад, характеризуют слова современного отечественного философа С. Н. Артановского: «...Такие книги как мо-



нография Тугаринова — это вклад в гуманистическую культуру современности» [5].

Таким образом, марксистская аксиология В.П. Тугаринова представляет собой, на наш взгляд, одну из криптосистем советской этики (под криптосистемой мы понимаем «самобытные оригинальные этические системы советских ученых, имеющие в своей основе скрытые, несоответствующие идеологическому и политическому курсу СССР идеи» [6]). Для исследователей, анализирующего криптосистему марксистской аксиологии В.П. Тугаринова, особенно будут ценно мнение его ученика, С.Н. Артановского, который прямо указывает на важнейшее значение монографии «О ценностях жизни и культуры» для отечественной этической мысли. Как отмечает С.Н. Артановский, эта книга в полной мере отражает направление идей В.П. Тугаринова. Не случайно, ученик соотносит книгу с воспоминаниями о беседах с учителем, где «... он был гораздо свободнее, чем на кафедре или в печати» [5]. По мнению С.Н. Артановского, книга В.П. Тугаринова «...как бы пробила брешь в марксистской идеологии, утверждавшей, что ни каких общечеловеческих, единых для всей истории народов мира ценностей нет, а есть только классово обусловленные ценности» [5]. Данный тезис вызывал особую критику монографии у представителей классической марксистской философии. Уже в оглавлении В.П. Тугаринов определяет то содержание понятия «ценность», о котором будет идти речь в книге, среди глав мы можем встретить также такие категории, как «жизнь», «истина», «добро», «красота». Попытка автора определить некие ценностные универсалии, единые для разных обществ и культур, резко противоречила с тезисом о классовом характере ценностей в марксизме. Это отмечает и С.Н. Артановский: «В книге Василия Петровича было показано, что такие ценности как истина, добро и красота и другие присущи всем народам и культурам, хотя каждый раз, в зависимости от исторической эпохи и особенностей этнонациональной культуры они принимают различный облик» [5].

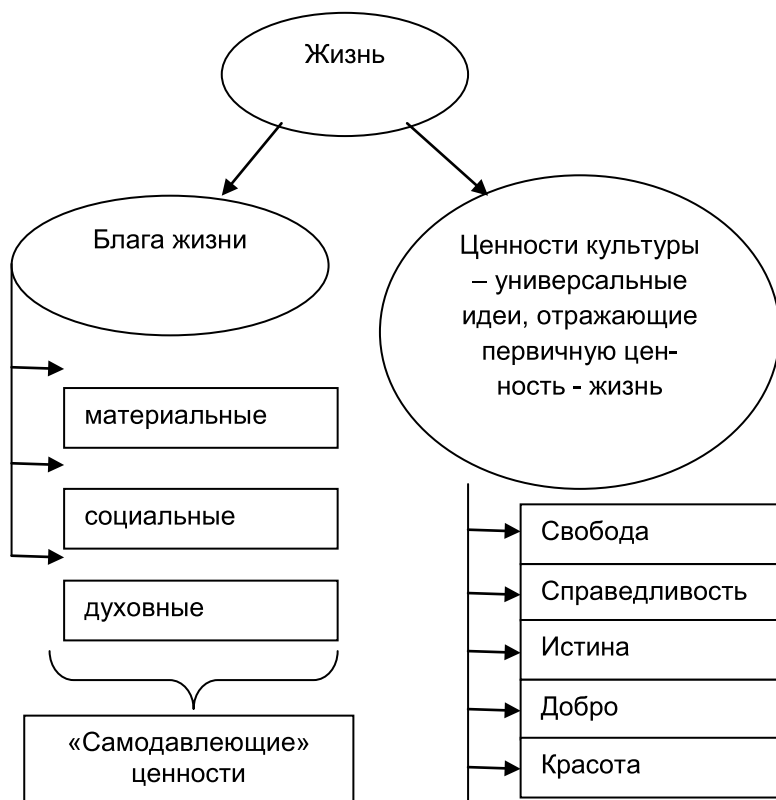
Тезис об универсальном ценностном содержании является центром криптосистемы марксистской аксиологии В.П. Тугаринова. В самой книге автор реализует данную идею через марксистскую методологию, но классические рассуждения о торжестве классовой борьбы лишь поверхностно скрывают главную идею, проходящую через всю книгу — существует универсальное содержание категории «ценность», общее для человечества, независимо от политического и общественного строя. К примеру, С.Н. Артановский, иллюстрируя содержание книги, отмечает: «Тугаринов продолжил линию, берущую начало

в философии неоконтианцев и феноменологов конца XIX века» [5]. Свою идею о первоначале криптосистемы В.П. Тугаринова, С.Н. Артановский подтверждает цитатой М. Шеллера о том, что «...ценности вечны по содержанию, но историчны по форме» [5]. По сути, марксистская аксиология и есть попытка отразить в советской этике идею о универсальном содержании ценностей.

Обратимся к более подробному анализу книги. Отличительной особенностью монографии «О ценностях жизни и культуры» является то, что в сто пятьдесят страниц текста В.П. Тугаринов поместил не только ключевые идеи, инновационные своему времени, но и построил фундамент теории моральных ценностей. Уже начиная с введения, мы можем наблюдать, как автор определяет те базовые понятия, с которыми ему предстоит работать и умело организует их в систему. К примеру, вот определение категории «ценность», данное В.П. Тугариновым уже на первой странице книги: *«Ценности суть те явления (или стороны явлений) природы и общества, которые являются благами жизни и культуры людей определенного общества или класса в качестве действительности или идеала»* [2, с. 3]. Последовательно выстраивая структуры теоретической базы, Василий Петрович сразу же разделяет понятия «ценность» и «оценка»: *«...Ценность есть реальное или желаемое явление (факт или идеал), а оценка — отношение к этому явлению...»* [2, с. 3]. Особый интерес представляет то, что данное разграничение особым образом полемизирует с другими системными исследованиями категории «ценность» в советской этике. Например, у О.Г. Дробницкого в работе «Мир оживших предметов» (1967), «ценность» выступает, прежде всего, как значение предмета или представления [См.: 7]. Из выстроенной нами теоретической оппозиции можно сделать вывод о том, что *В.П. Тугаринов в основу понятия «ценность» закладывает именно физический объект или представление, а значение выводится им уже в оценивании факта или идеала*. Оценка участвует в отнесении к роду ценностей тех или иных событий или предметов: *«зачисление в ценности или отказ в этом зависит от характера указанного отношения: от положительной или отрицательной оценки»* [2, с. 3].

Свою систему ценностей В.П. Тугаринов начинает выстраивать с понятия «жизнь». Самой общей и первой ценностью жизнь является потому, что *«...потеря жизни исключает пользование всеми остальными ценностями»* [2, с. 3], т.е. жизнь — это некая первоценность, которая открывает человеку доступ к ценностному содержанию мира. В какой-то мере, В.П. Тугаринов го-

ворит о жизни, как технообразе ценностей, определенной первичной идеи, отражениями которой являются все ценности, осваиваемые человеком в процессе жизни. Жизнь не только включает в себя ценности, но и наделяет человека возможностью оценивания, иными словами, ценностным отношением к любому объекту, событию или явлению действительности. На наш взгляд, следует наглядно изобразить систему ценностей В. П. Тугаринова в форме следующей схемы:



Данная схема нуждается в определенных пояснениях. Во-первых, уже от названия книги «О ценностях жизни и культуры», мы видим определенное противопоставление между двумя группами ценностей. Выстраивая теоретический фундамент системы ценностей, В. П. Тугаринов уделяет этому внимание: блага жизни в его понимании имеют свойство *«самодавляющих... побужда-*

ющих» [2, с. 4] ценностей, определенных материальным началом человека, и, как следствие, необходимостью удовлетворения потребностей. Материальные, социальные и духовные блага тесно взаимосвязаны друг с другом в своем воздействии на человека. К примеру, недостаток — есть не только «...материальная, но одновременно и экономическая и духовная свобода...» [2, с. 16]. Удовлетворение потребности в достатке, по мнению В.П. Тугаринова, освобождает человека от гнетущих страхов и забот, оздоравливает и укрепляет весь психический комплекс личности.

Ценности культуры, напротив, носят отпечаток универсальных идей жизни и не зависят от потребностей человека. Неслучайно, Василий Петрович очерчивает их круг, включая в него такие категории, как «свобода», «справедливость», «истина», «добро» «красота», следуя, между прочим, русской философской традиции. Примечательна цитата японского философа Янагида Кэндзюро, которую приводит В.П. Тугаринов: «Первое условие свободы — свобода жить...» [2, с. 67]. Данное высказывание подчеркивает прямую зависимость ценностей культуры от жизни как высшей первичной ценности. Ценности культуры, по сути, есть необходимые условия жизни человека — «... для того, чтобы жить нам необходимы средства к жизни...» [2, с. 45]. Анализируя данные понятия, мы можем считать, что они составляют содержание оценки, то есть определяют отношение к явлениям действительности. В подобном разграничении интересна попытка автора выйти за рамки материалистического диктата и ввести в структуру ценности культуру как универсальный классификатор, не определяемый интересами классов, — ценности, лежащие в основе потребностей, материальных, социальных, духовных, отделяются от понятий — «осколков» первичной ценности, жизни. В.П. Тугаринов отвергает принцип классового разделения и на уровне морали. Примечательна цитата Василия Петровича: «Наряду с неоспоримым фактом различия моральных воззрения у различных общественных классов нельзя отрицать и того, что происходит определенное развитие морального сознания всего человечества» [2, с. 58].

Свобода, справедливость, добро, истина, красота — составляют содержание оценочного суждения человека. Критикуя тезис неопозитивиста Р. Карнапа о том, что «оценочные суждения нельзя образовывать», В.П. Тугаринов, отмечает, что «люди во все времена строили отношения, руководствуясь определенными оценками: справедливого или несправдливое, хорошего или плохого...Ценностные категории — великие рычаги защиты существующих общественных нравов и отношений или перестройки этих

нравов и отношений» [2, с. 5]. Подобная логика определяет ценности культуры как содержание отношения человека к фактам действительности, ядро его оценочной деятельности. В данной идее можно отметить научное новаторство В.П. Тугаринова, выходящего за рамки исторического материализма, — вместо классовых интересов, содержание оценивания определяется культурой и ее ценностями. Здесь Василий Петрович выводит ценность из классической теории марксизма, определяя общечеловеческий характер данной философской категории. Рассуждая о возможности человека оценивать явления действительности, В.П. Тугаринов вступает в активную полемику с неопозитивизмом, ставя под сомнение, например, отказ от оценивания вообще. Подобная точка зрения может «...убедить людей отказаться от суда над отрицательными явлениями вообще» [2, с. 7]. Данная цитата Василия Петровича особенно актуальна сегодня, когда современное общество практически утратило возможность оценивания и порицания отрицательных явлений жизни. Отсутствие необходимости оценивания на Западе, к примеру, подается как гипертолерантность, оправдывающая разложение нравов, всеобщий цинизм и равнодушие. В какой-то мере происходит раздробление общества, — человек XXI века перестает воспринимать принадлежность к обществу, его историческим и культурным задачам, напротив, противопоставляя личный индивидуализм и неконформизм традиционным ценностям. Об этом и предупреждал В.П. Тугаринов в своей книге «О ценностях жизни и культуры», которая по нашему мнению намного опередила свое время: «...человеческая личность развивается на основе отчуждения ее от общества...а на основе единства, сочетания личных и общественных интересов» [2, с. 44].

Ценности культуры Тугаринов выделяет особо. Не случайно каждой ценности, выражающей идею жизни, посвящена отдельная глава книги. И одной из важнейших ценностей культуры является «добро». Интересно понимание В.П. Тугариновым данной категории этики. К примеру, автор считает, что «...без уважения к добру и преклонения перед ним, человек опускается до уровня животного» [2, с. 120]. Можно говорить о том, что В.П. Тугаринов определяет добро как особую реальность жизни человека и его интересов. Анализ этической категории «добро» в книге также неоднозначен и отходит от классического понимания марксистской этикой добра как критерия классовой полезности. По мнению В.П. Тугаринова, для которого добро — есть осознанная моральная деятельность человека, все это является лишь поверхностным взглядом. Подобное совмещение двух понятий мы можем наблюдать в следующих цитатах: «...сфера морали — это сфера моих отношений

к людям, обществу, самому себе...сфера морали — это сфера внутренних отношения человека к своей деятельности и к другим людям, сфера побуждений, определяющих его поступки...» [2, с. 124]. Таким образом, добро — это результат сознательной моральной деятельности человека, приносящий пользу. Ниже приведем прямую цитату определения В.П. Тугариновым добра как ценности культуры — «...добром мы называем такое поведение, которое осуществляется с сознательной целью принести пользу» [2, с. 121]. Неслучайно, добро выводится в книге из классового понимания и становится «общечеловеческой» этической категорией. Добро в системе ценностей предстает как единство общего и особенного, выступая, тем самым, как единство «абсолютного и относительного». Диалектика добра раскрывается В.П. Тугариновым все же через определение классовой полезности, т. е. добром может быть лишь то, что направлено на пользу обществу и классу. Проиллюстрируем данный тезис цитатой: «...признать ценность добра отнюдь не значит объявить ее абсолютной сущностью, не зависимой от интересов людей и от истории. Ценность добра в том, что оно способствует улучшению общественной жизни» [2, с. 129]. Здесь необходимо отметить, что классовый принцип отрицается В.П. Тугариновым не полностью, скорее, он пытается синтезировать принцип классового интереса и общечеловеческих ценностей. Данное единство объясняется автором через объективные и субъективные стороны добра и зла. Добро как явление общественной жизни объективно, и может быть выражено через поступок. Субъективное выражение добра отражается В.П. Тугариновым через форму мотива поступка, побуждения к нему. Субъективное побуждение и объективный результат не всегда являются синонимами.

Новаторство В.П. Тугаринова и его марксистской аксиологии заключается в том, что объективное и субъективное не просто «...находятся в неразрывной связи и взаимодействии на основе объективного...» [2, с. 132]. Автор подчеркивает особое значение субъективной стороны, тем самым определяя право не только на принцип классовой полезности поступка, но и внутреннюю форму субъективного мотива и побуждения. Добро выводится В.П. Тугариновым из границ классической этики, являясь универсальной общечеловеческой ценностью культуры.

Одной из важнейших ценностей культуры является и «красота». Ценность красоты, по мнению автора, заключается в том, что «...она доставляет человеку духовную радость, духовное наслаждение...» [2, с. 137]. В чем же заключается ценность красоты? В.П. Тугаринов объясняет это духовным на-

слаждением, доставляемым красотой, иначе называя это наслаждение — «*волнением*». Духовное волнение, говорит В. П. Тугаринов, является непрямым признаком красоты. Прекрасной можно назвать ту сторону деятельности, «*которая доставляет нам радость, удовольствие наслаждение, хотя и не преследует специально этой цели*» [2, с. 140]. Прекрасными вещи становятся настолько, насколько мы получаем от них эстетическую радость. Исходя из этого, мы можем трактовать красоту как «*...свойство явлений действительности, которые доставляют нам особый вид духовной радости*» [2, с. 139]. Как различаются объективные и субъективные стороны прекрасного так различаются ценность красоты и ее природа. В чем же заключаются различия, которые определяет В. П. Тугаринов для данных понятий? Нельзя говорить о красоте в объективном смысле, отрывая ее от человека, но также невозможно сводить красоту к радости, которую она доставляет. Здесь В. П. Тугаринов выдвигает важнейшую идею об универсальной ценности красоты, не зависящей от классового принципа: «*...общезначимость, как известно, не может быть основным критерием объективности чего-либо, она служит лишь веским подтверждением этой объективности...*» [2, с. 141]. Продолжая идею о ценностях культуры у В. П. Тугаринова, отметим, что свойство красоты, прекрасного трактуется у него как «*жизнь в полном объеме ее развития*» [2, с. 143]. Диалектика такой ценностной категории как красота приведет нас к вопросу о том, что первично — чувства или идеи? Здесь открывается оригинальность В. П. Тугаринова как неортодоксального марксистского философа. Проследим за его мыслью: «*У нас обращают внимание преимущественно на идейную сторону произведений искусства, на его воспитательную функцию в смысле воспитания мировоззрения, политической сознательности и т. п. и при этом иногда упускают из виду то, что это функцию искусство призвано выполнять по-особенному, эстетическое наслаждение, которое имеет важнейшее значение*» [2, с. 147—148]. Среди марксистской этики второй половины XX века, только отошедшей от псевдорелигии сталинизма, идею о том, что принцип классовой полезности не является единственным в содержании ценностей, проблема субъективного и объективного в ценностях культуры, — вот главная проблема марксистской аксиологии В. П. Тугаринова, проблема, которую классическая марксистская этика не приняла и принять не могла. Марксистская аксиология развивает идею чувства красоты как основы эстетической идеи. По мнению, В. П. Тугаринова, «*последняя не оторвана от эстетического чувства, а является его обработкой... идея пропитана чувством, поэтому она имеет своим*

источником не другую идею, а свою собственную чувственность (чувство красоты и не отделимо от нее) ...» [2, с. 149]. Эстетическая идея выступает как результат соединения гаммы всех чувств, возбуждаемых всем многообразием явлений действительности.

В чем же состоит специфическая природа красоты как эстетической идеи? По мнению, В. П. Тугаринова, специфика заключается именно в *ценностном подходе*, который возможен и в науке, и в морали, и в политике, и в жизни. Но только ценности культуры включают оценку, отнесение к ценностям иных свойств и сторон действительности. *«Ценность красоты состоит не только в чувстве, в той радости, которую она приносит человеку, но и в тех идеях, которые она вызывает в сознании человека.»*.. [2, с. 152].

Таким образом, на основе анализа монографии «О ценностях жизни и культуры» были проиллюстрированы основные положения марксистской аксиологии В. П. Тугаринова, рассмотрены основные ее категории и актуализировано ее значение как для советской, так и для современной этики. Впервые в истории отечественной этики монография «О ценностях жизни и культуры» подвергается системному анализу, который не только определяет конструктивные единицы системы ценностей В. П. Тугаринова, но рассматривает проблему марксистской аксиологии как криптосистему советской этики.

### Литература:

1. См.: Якимова Е. Г. Новаторство В. П. Тугаринова в рассмотрении проблемы ценностей в советской этике [Текст]/Е. Г. Якимова, Е. Ю. Мартынов // *Modern philosophic paradigms: interrelation of traditions and innovative approaches: materials of the II international scientific conference on March 3–4, 2015.* — Prague: Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», 2015. — P. 67–71
2. Тугаринов, В. П. О ценностях жизни и культуры [Текст]/В. П. Тугаринов — Ленинград: Типография ЛОЛГУ, 1960. — 155 с.
3. Тугаринов, В. П. Теория ценностей в марксизме [Текст]/В. П. Тугаринов — Ленинград: изд-во Ленинградского университета, 1968. — 252 с.
4. Иванов, В. Г. Время Тугаринова: эпоха возрождения философского факультета [Текст]/В. Г. Иванов // Тугариновские чтения. Материалы научной сессии. Серия «Мыслители». — Вып. 1. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — с. 26–30.



5. Артановский, С.Н. Учитель жизни. Несколько штрихов к портрету В.П. Тугаринова [Электронный ресурс]/С.Н. Артановский // Сетевое сообщество «Российская культурология»: [сайт]. — URL: <http://culturalnet.ru/main/getfile/1756> (дата обращения 03.01.2015)
6. Мартянов, Е.Ю. «Неортодоксальная этика»: история и опыт исследований [Текст]/Е.Ю. Мартянов, Е.Г. Якимова // Инновационное развитие современной науки: сборник статей Международной научно-практической конференции (14 марта 2015 г., г. Уфа). — В 2 ч. — Ч. 2. — Уфа: Аэтерна, 2015. — С. 73–76
7. См.: Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия/О.Г. Дробницкий. — М.: Политиздат, 1967. — 351 с

## 8. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

### **Советское государство и атеизм: попытка создания новой религии и новая антирелигиозная война (период Н.С. Хрущева)**

Гончаренко Екатерина Валерьевна, соискатель  
Череповецкий государственный университет (Вологодская обл.)

Изменения в социокультурной и духовной сферах российского общества на рубеже XX–XXI веков повлекли за собой не только увеличение числа религиозных организаций как традиционных, так и нетрадиционных для нашей страны конфессий, но и их активное влияние на различные сферы жизни современной России. В новых исторических условиях для государства важное значение приобретает решение проблемы конституционно-правового регулирования государственно-конфессиональных отношений. Необходимость осмысления сложностей и проблем, связанных с выработкой государственной вероисповедной политики, делает актуальным изучение исторического опыта взаимоотношений власти, общества и религиозных организаций в истории России.

Изменившееся отношение к конфессиям, формирование новой государственной церковной политики, активизировало интерес к оценкам и анализу антирелигиозной политики советского государства.

В советской государственно-конфессиональной политике в конце 1950-х годов наметился новый этап. Он был связан со стремлением преодолеть сталинское наследие и с провозглашением Н. С. Хрущевым на внеочередном XXI съезде КПСС полной и окончательной победы социализма в СССР и начала развернутого строительства коммунизма, где не могло быть места религиозному сознанию, как пережитку капитализма. В эти годы политика государства строилась на антирелигиозных установках партии и преследовала цель — освобождение сознания от религиозных предрассудков и суеверий. Для достижения поставленной цели было обновлено законодательство о религиозных культах.

В течение нескольких месяцев 1954 г. были сформулированы основные правила ведения атеистической пропаганды, которые с незначительными изменениями будут соблюдаться до начала 80-х годов.

Упор в борьбе с религией был сделан именно на пропаганду. Административное и юридическое давление стало второстепенным, вспомогательным средством.

10 ноября 1954 г. вышло постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». Отказавшись от «наступательной линии пропаганды», функционеры атеистической работы сосредоточились на увеличении количества кадров, их подготовке, систематизации атеистической работы.

Основная работа была сведена к чтению лекций. В этом направлении были задействованы Дома культуры, библиотеки, клубы, парки Культуры и Отдыха.

Следует отметить, что в этот период произошло разделение на целевые аудитории в рамках атеистической пропаганды, лекционная работа стала адресной и учитывающей возрастную и образовательный уровень слушателей, а также их отношение к религии. Пропаганда была увязана с медициной, политикой и экономикой. Это способствовало формированию обширных знаний советского человека.

«Лекция являлась одной из самых распространенных форм пропаганды вообще и атеистической пропаганды в частности. Особенность лекции в том, что она позволяет подробно, последовательно, систематически изложить проблему. Это достоинство лекции делает ее важной и необходимой формой атеистической пропаганды.

В то же время в лекциях остро стоит проблема обратной связи с аудиторией. Опытный лектор умеет устанавливать такую связь, чутко реагируя на изменение внимания слушателей, используя для этой цели записки с вопросами или устные вопросы слушателей. Эффективность атеистической лекции существенно повышается, если лектор заранее имеет хотя бы общее представление о составе слушателей, об их возрасте, образовании, мировоззренческих ориентациях. Если на лекциях присутствуют верующие, то, как уже говорилось, желательнее знать об их конфессиональной принадлежности. В том случае, когда лекция читается в определенном коллективе, лектор обязан предварительно ознакомиться с идейной и социально-психологической обстановкой в нем. Это сделает его выступление более конкретным, позволит насытить лекцию жизненными примерами.

Что касается способа изложения, то главное в нем — не рассчитанные на внешний эффект ораторские приемы, а убедительность, доказательность, простота и доступность. Содержание лекции определяется не только ее темой, но и составом слушателей. Одно дело — лекция для массовой аудитории, где могут быть люди с начальным или неполным средним образованием, и другое дело — лекция для пропагандистов атеизма. Все большую популярность на местах приобретали циклы лекций, каждый из которых рассчитан на определенный состав слушателей. В частности, выделяют циклы лекций для массовой аудитории, включающей верующих, для молодежи и учащихся, для руководителей предприятий, учреждений, общественных организаций, которые должны знать основные принципы политики КПСС по отношению к религии, церкви, верующим.

Весьма эффективны были атеистические лекции по радио и телевидению. Многие верующие не ходят на публичные лекции, но они могут с любопытством прослушать выступление атеиста по радио или телевидению» [3, с. 446—447].

«Одной из форм массовой атеистической пропаганды являлась групповая беседа. Достоинство ее — активное вовлечение слушателей в обсуждение той или иной проблемы. Задача пропагандиста здесь состоит в том, прежде всего, чтобы вызвать слушателей на обмен мнениями, вовлечь их в дискуссию. Опытный пропагандист не спешит сам вступать в беседу. Умело направляя ход обсуждения, он постепенно подводит аудиторию к правильным выводам.

Значительной популярностью пользовалась такая форма атеистической пропаганды, как вечер вопросов и ответов. В таком вечере обычно участвуют несколько пропагандистов, достаточно квалифицированных, способных осветить самые различные проблемы. Вопросы либо собираются заранее (что не исключает и дополнительных вопросов «с ходу»), либо задаются прямо на вечере. Последний вариант требует от ведущих особенно высокой квалификации, находчивости, умения быстро среагировать на тот или иной вопрос. Не следует бояться так называемых острых вопросов. На любой из них должен быть дан правдивый и научно обоснованный ответ.

В системе атеистической пропаганды практиковались также тематические вечера. Каждый такой вечер обычно посвящен какой-либо одной теме (например, «Учит ли религия добру?», «Религиозный экстремизм», «Религия и искусство» и др.). Тематический вечер может включать краткое выступление ученого или пропагандиста, кинофильм или небольшую пьесу на антирелигиозную тему, чтение рассказов, стихотворений и т. п. Все выступления на таком

вечере должны раскрывать с разных сторон одну заранее запланированную тему» [3, с. 447—448].

Помимо лекционной пропаганды, в этот период появлялись новые формы пропаганды атеизма, такие как «устные журналы», «дни атеиста». Стал вестись учет атеистических публикаций в районных СМИ, уровень их качества и соответствие политике партии в методах пропаганды атеизма.

В конце 50-х годов были разработаны основные направления и методика ведения пропаганды, а также отрегулированы механизмы систематизации и руководства атеистической работой. Появилось такое направление, как «новые безрелигиозные праздники и обряды», призванное искоренить в советских массах любую бытовую и обрядовую религиозность. Появились «комсомольские свадьбы, торжественные регистрации новорожденных, «дни совершенлетия» и т. п.». [1].

«Социалистические праздники и обряды — эффективное средство преодоления влияния религии. От того, насколько прочно они войдут в жизнь и быт советских людей, во многом зависит эффективность атеистического воспитания. В праздниках и обрядах отсутствует «лобовое» атеистическое воздействие, и потому с их помощью легче бывает преодолеть психологический барьер, существующий у ряда верующих по отношению к атеизму. Каждый советский праздник, обряд как бы исподволь наводит на раздумья о смысле жизни, о миссии человека на земле, о счастье и общественных идеалах, об ответственности каждого человека перед обществом.

Различные советские праздники и обряды осуществляют атеистическое воздействие по-разному. Одни (например, семейные — обряды торжественной регистрации брака, имянаречения, гражданских похорон) имеют четко выраженную атеистическую направленность, поскольку непосредственно противостоят религиозным обрядам (крещения, венчания, отпевания), содействуют их вытеснению из жизни. Другие (например, общественно-политические, детские и юношеские, трудовые праздники и обряды) осуществляют атеистическую функцию опосредованно, способствуя утверждению социалистического образа жизни, нового быта и новых отношений между людьми, коллективистского сознания, прививая научное, марксистско-ленинское мировоззрение. Советские праздники и обряды помогают приобщить верующих к коллективу, вовлечь в общественно-политическую деятельность, преодолеть их обособленность и замкнутость» [3, с. 437].

Появилось, такое направление, как «индивидуальная работа с верующими».

Активно развивалась в эти годы работа с «гражданами, отошедшими от религии». Таких людей, как правило, после их отречения от Христа и Церкви, привлекали к пропагандистской работе, публиковали их заявления об «отходе от религии» в печатных СМИ районного и областного значения.

Этот же этап характерен привлечением самой обширной материальной базы для ведения атеистической пропаганды. Так, появились атеистические кинолектории. Для школьников и их родителей показывались научные опыты, с целью дискредитировать «веру в религиозные чудеса».

Через сеть библиотек начала активно вестись пропаганда атеизма. Увеличилось количество атеистической литературы и периодики. В 1959 г. появилось такое издание всесоюзного значения, как журнал «Наука и религия». Эта литература через сеть библиотек регулярно презентовалась читателям на выставках и литературных обзорах, устраивались регулярные читательские конференции и обсуждения атеистической литературы. Музеи так же активно работали в данном направлении, организовывая тематические выставки и экскурсии.

В школах с целью антирелигиозного воспитания использовались уроки химии, биологии, физики, естествознания, истории, литературы.

При изучении истории было важно обстоятельно доказать «несостоятельность религиозных верований, возникших в прошлом на почве подавленности людей стихийными силами природы и социальным гнетом, из-за незнания истинных причин природных и общественных явлений» [4, с. 832]. На конкретных исторических фактах показывалось, что религиозная идеология и мораль служили эксплуататорам. Приводились в пример события Варфоломеевской ночи, крестовые походы, инквизиция и т.д. В курсе истории СССР подчеркивалось, что в годы гражданской войны и интервенции (1918–1922) церковь поддерживала белогвардейцев и интервентов. На уроках обществоведения учитель рассказывал об отношении КПСС и Советского государства к религии и церкви, о задачах и путях преодоления религии, знакомил учащихся с Постановлением ЦК КПСС от 10 ноября 1954 «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения».

Административное давление на Церковь в это время также возросло. Закрывались храмы, на торжественные богослужения в дни престольных праздников не допускались верующие. «Здания Церквей занимались сельскими клубами, библиотеками, школами; в них сваливали зерно, устраивали склады, гаражи, колхозные мастерские, дома инвалидов, госпитали, столовые, ки-

нотеатры, физкультурные залы, кинопрокаты, заводы, мельницы, электростанции, архивы, льномолотилки, пилорамы, пожарные депо, водонапорные башни, холодильники, мигающие маяки. Очень часто в одной церкви размещалось несколько учреждений. С деревянными церквями и часовнями иногда «расправлялись» особым образом: использовали для отопления школ и других социальных учреждений» [2].

В этот же период в центральной и местной печати нарастающим потоком публикуются атеистические статьи, «открытые письма» священников, порвавших с религией, всякого рода фельетоны и разоблачительные материалы. Основной мотив этих публикаций — поиск всяческих непристойностей и прегрешений в личной жизни духовенства.

В 1964 году открылся Институт научного атеизма. Эта была научно-исследовательская организация, основанная в Москве для координации научной работы по атеизму, проводимой научно-исследовательскими институтами Академии Наук СССР, высшими учебными заведениями и учреждениями министерства культуры СССР.

Начиная с этого же года последняя в советской истории антирелигиозная война быстро идет на убыль. Провал в экономике, рост недовольства, необходимость популистских шагов со стороны нового руководства — все это требовало прекращения надоевшей и так и не приведшей к искоренению религии кампании. Тем более что обещанный коммунизм снова отодвигался в неопределенное будущее. Прекращается закрытие церквей. Антирелигиозная тема занимает все меньшее место в пропагандистской деятельности.

Период руководства страной Н.С. Хрущевым, являлся особым этапом в отношениях государства и церкви. В это время были выработаны основные формы интеллектуальной борьбы с религией. Основной акцент был поставлен на просветительской деятельности среди широких масс населения, а не только на антирелигиозной пропаганде.

### *Литература:*

1. Гвоздев, С.А. Последний «штурм неба». Антицерковная политика в годы Хрущева (1958–1964). — URL: [http://vestnik.yspu.org/releases/uchenue\\_praktikam/9/](http://vestnik.yspu.org/releases/uchenue_praktikam/9/). Дата обращения: 29. 03. 2015.
2. Жамков, А.П. История Вологодской епархии в 1943–1991 годы. Часть 3. — URL: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/31701.htm>. Дата обращения: 29. 03. 2015.

3. История и теория атеизма: Учеб. пособие для филос. фак. и отд-ний ун-тов/под общ. ред. М.П. Новикова. — М.: Мысль, 1987. — 475 с.
4. Педагогическая энциклопедия в 4 т. Том 1./под ред. Каиров А.И., Петров Ф.Н. — М.: Советская Энциклопедия, 1964. — 832 с.

## Пределы отрицания в атеизме

Исаков Алексей Александрович, кандидат философских наук, доцент  
Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского,  
Арзамасский филиал

*Статья посвящена проблеме существования атеистического мировоззрения в условиях постсекулярного общества. Автор подчеркивает, что для решения этой проблемы нужно определить предмет атеистического отрицания. Опираясь на опыт немецкой философии середины девятнадцатого века, он приходит к выводу, что реальным предметом отрицания в атеизме служит не бог или вера в бога, а само общество, востребующее религию как средство власти и принуждения.*

**Ключевые слова:** религия, атеизм, отрицание, Фейербах, Штирнер, Маркс.

## The limits of negation in atheism

Isakov A.A., PhD in Philosophy, associate professor  
Lobachevsky State University of Nizhniy Novgorod, Arsamass Branch

*The article is devoted to the problem of the existence of atheistic worldview in terms of a post-secular society. The author emphasizes that in order to solve this problem you need to determine the object atheistic negation. Based on the experience of German philosophy of the mid-nineteenth century, he concludes that the real subject of the negation of atheism is not God or faith in God, and society itself, vestibule religion as a means of power and coercion.*

**Keywords:** religion, atheism, negation, Feuerbach, Stirner, Marx.

**П**роблема реального осуществления свободы совести, права человека на выбор мировоззрения, на религиозное свободомыслие или полную без-



религиозность остро стоит в обществе, в котором религиозная сфера жизни постепенно превращается в рынок религиозных услуг. Борьба с коммерциализацией и навязыванием религии (в том числе и т. н. традиционной) делает актуальным обращение не только к юридической традиции обеспечения свободы совести, но и к критическому опыту атеизма и агностицизма в области социальной философии. Один из наиболее интересных вопросов заключается в том, что собственно отрицают атеисты и агностики, поскольку формально-логический ответ «бога» и ответ в стиле неклассической логики «вопрос о боге» не имеют большого смысла с атеистической и агностической точек зрения. Заметим, что саму категорию отрицания мы понимаем в диалектическом ключе, ближайшей к ней считая категорию изменения, а более общей для них — категорию развития. Отрицание того, чего нет, не может иметь сколько-нибудь значительного смысла для картины мира, поскольку не подвигает к изменению и развитию. Отрицанию должно подвергаться нечто реально существующее, нечто, приводящее к разрыву между наличным и возможным состоянием общества. Иными словами, предметом отрицания может быть лишь такой аспект действительности, который подлежит реальному изменению, то есть и должен, и может быть изменен. Отстаиваемая позиция заключается в том, что отрицание религии в атеизме заходит дальше и означает отрицание самого типа общества, который порождает или востребует соответствующий тип религиозности. На наш взгляд, такой подход был постепенно сформулирован в немецкой атеистической философии кануна революции 1848 года, прежде всего, благодаря Людвигу Фейербаху, Максу Штирнеру и Карлу Марксу.

Как известно, отрицание религии Фейербахом ограничивается тем, что мы бы назвали идеологической сферой. Полагая бога сущностью человека, философ разворачивает несколько схоластическую логику перестановки «субъекта» и «предикатов». В теологии предикаты (качества) считаются производными от субъекта (бога). Материалист Фейербах указывает на то, что ни один субъект не дан нам иначе, чем через свои предикаты: «Сущность субъекта выражается в его предикатах, предикаты — это истинность субъекта...» [2, с. 48]. С этой точки зрения субъект произведен от предикатов (выводов в стиле Юма, Фейербах, конечно, не делает). А поскольку все предикаты бога носят в христианстве человеческий характер, для победы над религией достаточно вернуть их человеку, понять, что бог — это самодовлеющая, но отчужденная от человека человеческая сущность. Фейербах ограничивается отрицанием религиозного способа мышления, переходя к эффективной критике общества лишь в вопросах пола. Однако он роняет мимоходом: «Подлинным

атеистом, то есть атеистом в *обычном* (курсив наш — А. И.) смысле, надо считать не того, для кого божественный субъект — ничто, а того, кто отрицает божественные предикаты, как то: любовь, мудрость, справедливость» [2, с. 51–52]. Тем самым Фейербах дает уничижительную критику расхожему, обывательскому атеизму, отрицающему вместе с религией присвоенные ею нравственные нормы. Он стремится поставить такую границу своему атеизму, которая не даст вместе с богом подвергнуть отрицанию отразившуюся в нем сущность человека. Безусловно, в этом проявляется глубоко гуманистическая установка фейербаховской мысли. Однако отрицание религии через превращение ее в ложную форму мышления было слишком слабой формой атеизма, так как религия, в отличие от теологии, не базируется на правильном логическом мышлении. Фейербаховский атеизм, и это признает сам автор, больше направлен против теологии (хотя и понимаемой расширительно), чем против религии как таковой.

Меткую критику концепции Фейербаха дает в «Единственном и его собственности» Макс Штирнер. Он полагает, что если религия и извратила какие-то ценности, значит, они предполагали возможность такого извращения, и, соответственно, их восстановленная (воскресшая) версия будет нести в себе большое число чисто религиозных свойств и качеств. Штирнер становится на позицию не атеизма, а радикального агностицизма, который снимает правомерность самого вопроса о божестве и подобных ему понятиях. Он показывает, что религия в широком смысле — это сфера духа, освободившегося от конкретного человека и благодаря этому довлеющая над ним. Чтобы вернуть свободу человеку нужно вернуть ее не человеку вообще, а живому индивиду, имеющему не только дух, но и тело, единому и единственному в присутствии ему своеобразии [3, с. 30–31, 59]. Фейербах же производит переворот только в сфере духа, то есть остается в рамках религии в широком смысле слова. Штирнер пишет: «При этом мы теряем, конечно, узкорелигиозную точку зрения... Но мы меняем ее на другую сторону религиозного понимания — нравственную» [3, с. 45]. Для него нравственность — это тоже религия, так как она продолжает довлеть над индивидом, оставаясь в то же время от него совершенно свободной. Для Штирнера нравственность и религия находятся в неразрывной диалектической связи, и по сравнению с нравственностью религия даже кажется ему менее важной: «И если для человека, как говорит Фейербах, наиважнейшее никогда не представлял сам Бог, а только его предикаты, то он тем более мог оставить им мишуру, так как сама кукла, зерно всего, все же оставалось им» [3, с. 55–56]. Если уж освобождаться от ложных цен-

ностей, то в первую очередь — от моральных норм, уродующих человеческую жизнь. Кукла, созданная для их поддержки, может и подождать. Штирнер делает огромный прыжок от этики Канта к будущей социологии Вебера и Дюркгейма, почти провозгласив: «Общество — это и есть Бог».

Радикальный агностицизм Штирнера в определенном смысле последовательнее атеизма Фейербаха, так как отрицает не только религию, но, отрицая мораль, близко подходит к отрицанию самого типа общества, порождающего эти явления. Вряд ли стоит упрекать «святого Макса» в нигилизме и мизантропии. Подвергая жесткой критике гуманистический пафос феербаховской философии, он требует еще более радикального гуманизма. Фейербах требует свободы для человека вообще, а Штирнер — для каждого конкретного человека. Наверное, благодаря этому Штирнер так зорко смотрит в будущее, предвещая появление того, что сейчас иногда называют «гражданской религией» или «квазирелигией»: «...религиозное заключается в недовольстве современным человеком, то есть в созидании «совершенства», к которому нужно стремиться...» [3, с. 84–85]. В этих словах ясно слышна многомиллионная поступь идеологий XX века, к которой оказался совершенно глух Фейербах.

Очевидно, что Штирнер, как ни странно, — это шаг к Марксу. Сам Маркс, впрочем, отрестился от такого родства еще в «Немецкой идеологии», когда писал, что младегегельянцы все без разбору подгоняли под понятие религиозного, «пока, наконец, достопоклоняемый святой Макс не смог объявить его (мир — А. И.) священным *en bloc* и таким образом покончить с ним раз навсегда» [1, с. 393]. Спорить с Марксом по факту не приходится, но, предельно широко понимая религию, Штирнер подготовил переход от критики только религии к отрицанию также и ее социальных предпосылок, пусть пока — на уровне одних лишь социальных норм. Маркс доделывает работу не Фейербаха, а именно Штирнера — ставит религию на место. Вводя понятие идеологии, он схватывает с его помощью тот самый «дух», который по мысли Штирнера довлел над человеком. Как и Штирнеру, Марксу мало просто переставить местами субъект и предикат, но он, как и Фейербах, не может построить свое дело ни на чем. Поэтому он полагает, что идеология подавляет не индивида и не человека вообще, а родовую сущность человека в индивиде. На первый взгляд, ход достойный гегельянца. Но он в какой-то степени дает выход из тупика, в котором оказался Штирнер. Он, как мы помним, видел религию (идеологию, словами Маркса) всюду, где человека принуждали стать чем-то таким, чем он не является. На первый взгляд формула Маркса тоже подпадает под это правило, но на самом деле нужно помнить, что Маркс ис-

ходил не из преднайденной, а из исторической родовой сущности человека, возможной, а не действительной. Марксов подход в чистом виде ничего человеку не навязывает, родовая сущность определяется исторически, и все мы участвуем в этом деле. Поэтому и идеология также развивается исторически — искажения родовой сущности человека развиваются диалектически вместе с самой этой сущностью. Маркс не отрицает того, что идеология довлеет над человеком, он против того, чтобы видеть причину такого положения дел в области самой идеологии. В результате Маркс выводит диалектику религии и атеизма на совершенно новый уровень: из внутреннего дела «духа», из «тайны самой религии» она превращается в предмет исторического развития и в дальнейшем иначе уже рассматриваться не может.

Здесь можно сослаться на известный тезис из работы «К еврейскому вопросу», в котором фейербаховский подход так гармонично сочетается со штирнеровским за счет выхода из замкнутой сферы «духа»: «...эмансипация от торгашества и денег — следовательно, от практического, реального еврейства — была бы самоэмансипацией нашего времени» [1, с. 276]. Маркс видит причины еврейской обособленности не в иудаизме, не в христианстве, а в том, что она выгодна с точки зрения не только морали, но самой социальной практики наличного общества. Как Фейербах, он верит в возможность эмансипации, как Штирнер, он считает, что эмансипироваться нужно от имеющихся общественных отношений в целом, и уже как Маркс — полагает, что это дело не «единственного», а всего общества.

Мы видим три границы отрицания в атеизме. Первая граница — это даже не религия как таковая, а теология, специфический для религии способ мышления, связанный с отчуждением человеческой сущности в пользу бога. С этой точки зрения религию нельзя отрицать целиком, поскольку в ней в искаженной форме содержится истинная сущность человека. Задачей атеиста может быть лишь просветительская критика религии и возвращение отчужденной сущности человеку. Вторая граница — вся совокупность идеологий, довлеющих над членами данного конкретного общества. Атеист вынужден вслед за религией отрицать и мораль, так как мораль так же отчуждена от человека и так же довлеет над человеком, как и религия. Третья граница — это система общественных отношений, в том числе и социально-экономических, которые обуславливают существование в обществе отчужденной религии и морали. Наш современник-атеист может выбирать любую остановку на этом пути. Но при этом он должен понимать, что поликонфессиональность (нельзя ограничиться отрицанием одной религии), идеологическая нагруженность (нельзя не видеть

связи между религией и разными формами общественно-политической идеологии) современного общества, а также существование целой индустрии религиозных услуг вряд ли позволит остановиться на первой ступени.

*Литература:*

1. Маркс, К. Экономико-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. — М.: Академический проект, 2010. — 775 с.
2. Фейербах, Л. Сущность христианства. — М.: Мысль, 1965. — 414 с.
3. Штирнер, М. Единственный и его собственность. — Харьков: Основа, 1994. — 560 с.

## 9. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

### Принципы теории познания Д. Стюарта

Гурьевская Любовь Алексеевна, кандидат философских наук,  
старший преподаватель

Мурманский филиал Санкт-Петербургского университета ГПС МЧС России

Представитель философской мысли Шотландской школы XVIII в. Дугалд Стюарт (1753–1828) уделяет первостепенное внимание проблемам теории познания. Он первым выводит на общественную арену шотландского Просвещения термин «теоретическая или предположительная история» («conjectural history») [6, с. 37]. С точки зрения Д. Стюарта, предположительная история в своем самом простом выражении представлена в «Диссертации о происхождении языков» А. Смита и объясняет интерес шотландцев к естественному происхождению человека. Д. Стюарт видит сходство наших предков в том, что история вносит истинный вклад в науку о человеческой природе через массовое проникновение очень ограниченной базы наблюдательных данных. Единичные данные, собранные в ходе случайных наблюдений путешественников, узревших структуру примитивных наций, нужно использовать осторожно. Проблема заключается в недостатке исторической информации о людях, живущих в примитивные времена, так как, по мнению шотландских философов, не существует никаких данных, прямого доказательства того, что могло произойти при естественных условиях. Когда имеются скудные воспоминания об отдаленных событиях, отсутствует обобщение явления, прямых доказательств недостаточно, следует руководствоваться своим опытом и установить точную связь между событиями, порядок универсума, объединить рассеянные явления общими законами. Эти законы нашей природы, по Д. Стюарту, есть законы здравого смысла.

Выражения «здравый смысл» («common sense») и «природный ум, здравый смысл» («mother-wit») Д. Стюарт считает синонимами и указывает на ту степень проницательности, которая частично зависит от первичной способности,

личного опыта и наблюдения, квалифицирует простые важные профессии, которым все люди обычно обучаются по своей природе. Он принял понятие здравого смысла в качестве источника самоочевидных принципов и различия математики от других наук. Для Д. Стюарта характерна также заменяемость термина «принципы здравого смысла» на «фундаментальные законы веры» [1, с. 304–308]. Вместе с тем, термин «законы» не особенно удачен, необходимые истины — обязательные условия веры, и неуместно называть их законами и основами. Согласно Д. Стюарту, выражение «здравый смысл» лидера шотландской школы здравого смысла Т. Рида приводит к непониманию и искажению, вводит в заблуждение ввиду неопределенности «здравый» и «смысл», а понятие принципа принимается за истину интуитивно. Он считает ридовское выражение ошибочным, потому что убеждения о личной тождественности, единообразии природы и существовании материи не должны рассматриваться посредством принципов, из которых выводится следствие, необходимые условия для размышления, основа самого ума. Принцип выражает идею факта или предположения, от которого можно вывести ряд следствий. От основных законов веры никакие заключения вывести нельзя, чтобы расширить наши знания. Первоначальные верования Т. Рида в качестве первых принципов, как замечает Д. Стюарт, больше аксиомы, чем принципы.

По Д. Стюарту, аксиомы — это связи, придающие согласованность всем отдельным звеньям цепи, или (чтобы варьировать метафору) компоненты, без которых способность рассудка непостижима и невозможна [4, с. 39]. Поэтому, например, основные математические принципы, единообразие природы в физике, вера в человека и в существование внешнего мира, можно назвать синтезом, или объединением, принципов познания. Принципы можно выводить, их основания могут быть гипотетическими или категорическими, они имеют содержание. Аксиомы, абстрагированные от других данных, совершенно бесплодны сами по себе, их возможная комбинация одним единственным шагом не может помочь душе ускорить развитие [4, с. 45–46].

Среди других проблем теории познания Д. Стюарта последовательное развитие получила лингвистическая концепция о значении общего термина. Общие, или абстрактные, понятия, т.е. классы объектов, не образуются без использования языка. В обычном, повседневном языке слово «понятие» применяется Д. Стюартом к знанию. На первый план он выдвигает преимущества каждой отрасли науки с применением точных моделей специальных объектов, ссылаясь главным образом на геометрию и алгебру. Первый способ аналогичен практике геометров, в самых общих рассуждениях, направляющих

внимание на частную диаграмму; последний — алгебраистов, выполняющих свои исследования посредством знаков [3, с. 174]. Д. Стюарт обращает внимание на первые слова. Ребенок начинает говорить и называет каждого проходящего в дом человека папой или мамой, через восприятие способностей происходит знакомство с индивидуальными особенностями. Соответственно вначале создание класса требует существования человека и главное — языка для представления о месте человека во Вселенной. В любом случае язык является полезным помощником, единственным инструментом, посредством которого спекуляции продолжаются [3, с. 202–203].

Язык в общей теории языка рассматривается Д. Стюартом как главный инструмент мышления, теснейшим образом связанный с философией человеческого разума и имеющий цель прояснить слова [5, с. 54]. В своей ранней работе «Диссертация» Д. Стюарт на самом деле постепенно превращает философский язык «истории метафизики, этики и политики» [2, с. 204] в научно-технический язык, соответственно проявляет большое доверие к научным открытиям и способствует формулированию идеального универсального языка или алфавита. В результате, с философской точки зрения шотландский мыслитель глубоко раскрыл своеобразие языка.

Прежде всего, Д. Стюарт остается верен традиционному британскому методу психологического исследования, посредством которого можно достичь устойчивого улучшения. Речь идет о принципе индукции для мира природы и человеческих отношений. Законы, управляющие человеческими действиями, трудно поддаются объяснению, но и здесь есть определенный порядок для обоснования общих, весьма полезных правил. К источникам знаний законов природы Д. Стюарт относит наблюдение и опыт [3, с. 6], первым из шотландских философов отстаивает необходимость использования принципов эмпиризма. Источником знания, по Д. Стюарту, является не только опыт, но и самопознание — познание человеком самого себя.

Гипотеза как необходимая предпосылка получения нового результата объясняет опыт, не явления создают законы, а законы создают явления. Согласно гипотезе, необходимо обеспечить место истины, если нельзя установить, как на самом деле вели себя люди в особых случаях, возможно, они исходили из принципов своей природы и внешних ситуационных условий. Также как Д. Гартли, Д. Стюарт считает, что достоверная гипотеза помогает привести в надлежащий порядок факты, выявить новые и экспериментировать ради будущего вопрошающих [4, с. 301]. В изучении истории человечества и феномена материального мира, когда нельзя проследить процесс формирования



события, часто важно уметь показать, как оно создавалось по естественным причинам. Все философские исследования и практические знания регулируют наше поведение в жизни и предполагают последовательность событий, в противном случае, наблюдения над прошлым будут бесплодны, и нельзя сделать выводы на будущее.

Вслед за Т. Ридом Д. Стюарт выделяет основные способности, сосредоточен на учении о восприятии, а главным достоинством считает констатацию фактов. По Д. Стюарту, восприятие знакомит с предметом, внимание как избирательное восприятие позволяет удержать воспринятое в душе, память содержит в себе «способность узнавания» и позволяет отождествить воспроизведенное событие с ранее воспринимаемым объектом. Воспроизведение осуществляется с помощью способности представления, действующей по законам ассоциации. При отсутствии ассоциативной способности полученное знание нельзя будет извлечь из разума. Воспроизведенные образы могут играть не только символизирующую функцию, но и выстраиваться в новые ряды. За это действие разума отвечает способность воображения, поэтому Д. Стюарт различает суждения, образующиеся при осознании условий утверждения, и суждения, обязательно проистекающие из первоначальной природы ума под влиянием раннего детства, никогда не делая их объектом рефлексии. Восприятие, как и внимание, стимулирует способность ассоциации, наиболее важной для формирования привычек.

По сути, ассоциация является главной и одной из самых простых способностей суждения, связывает разные представления друг с другом, чтобы представить их в уме в определенном порядке. Ассоциация идей, не способная объяснить возникновение нового понятия или желания, как пишет шотландский мыслитель, в любом случае предполагает объединение понятий и чувств именно в сфере ее деятельности [3, с. 323]. Подобно Т. Риду, Д. Стюарт относится к точному перечислению принципов ассоциации с предубеждением, однако поддерживает самое простое и непосредственное сходство, аналогию, противоречие и близость в пространстве и времени. Сходство применимо к искусству, на этом принципе основаны некоторые из лучших поэтических аллюзий, аналогия применима к научному и философскому мышлению. Фактически Д. Стюарт отмечает влияние восприятия на восстановление прежнего чувства и, таким образом, повторяя Т. Риду, пробуждает способность к ассоциации, представленную в соответствии с «языком» философии, присущей его времени.

Соратник Т. Риду целиком отменяет приоритет между привычкой и ассоциацией, ведь более «философски» объяснять ассоциацию идей в силу привычки,

чем объяснять ассоциацию идей привычкой. По отношению к размерам тела мускулы, используемые в механических операциях, становятся сильнее и гораздо послушнее своей воле [3, с. 258], таким образом, формируется привычка. Д. Стюарт не поддерживает Т. Рида и не признает, что сила привычки первоначальна, это свойство не поддается анализу на основании понятий, знакомых посредством частого повторения. Например, вначале механическая операция осуществляется с большим трудом, но со временем становится настолько знакомой, что выполняется без малейшего опасения впасть в ошибку, несмотря на то, что внимание полностью занято другими объектами [3, с. 124]. Произвольное внимание заканчивается повторением отдельных действий, направленных на развитие способности устанавливать связь между сформировавшимися умениями и привычками. При мгновенном восприятии умения создают механическое или автоматическое движение.

Итак, к основным характеристикам процесса познания Д. Стюарт относит восприятие, универсалии, память, внимание, ассоциацию как главную способность человеческого суждения и одну из самых простых. Д. Стюарт также акцентирует внимание на наблюдении и индуктивно-эмпирическом подходе в психологии. Он также первым обращает внимание на полезность предвидения в науке, что отличает его представления о философии как науки от остальных представителей Шотландской школы эпохи Просвещения. Тем не менее, Д. Стюарт сетует, что за последние два столетия прошедшая «реформация» в физике не распространилась в той же степени на другие отрасли науки, в частности, на познание разума. Физики ограничились более скромной характеристикой наблюдения за представленным феноменом и выяснением общих законов [3, с. 48].

Все люди убеждены в существовании материального мира, законы единообразия в природе принадлежат к изначальным законам и правилам мышления. Например, шотландские писатели обсуждали формы правления на самых ранних ступенях развития общества, религиозные верования древних людей, движение небесных светил, происхождение и интерпретацию языка. Здесь историк Д. Стюарт придерживается воззрений шотландских философов и использует историю философии как способ оправдания этой традиции. Человек со здравым смыслом, наблюдающий события, предлагает истинную цель любого философского исследования, дабы извлечь пользу из того, что он видит, для своего будущего поведения. Следовательно, между философией и здравым смыслом, ведущим большую часть людей в их жизненных делах, нет существенной разницы: речь идет исключительно о разных уровнях.

*Литература:*

1. Stewart, D. Account of the Life and Writings of Thomas Reid, D. D. F. R. S. Edinburgh Late Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow. Read at Different Meetings of the Royal Society of Edinburgh. Edinburgh: Neill & Co, 1803. 222 p.
2. The Collected Works of Dugald Stewart: in 11 vols./Ed. by Sir W. Hamilton. Edinburgh: T. Constable, 1854—1860. Vol. 1. 630 p.
3. The Collected Works of Dugald Stewart: in 11 vols./Ed. by Sir W. Hamilton. Edinburgh: T. Constable, 1854—1860. Vol. 2. 505 p.
4. The Collected Works of Dugald Stewart: in 11 vols./Ed. by Sir W. Hamilton. Edinburgh: T. Constable, 1854—1860. Vol. 3. 424 p.
5. The Collected Works of Dugald Stewart: in 11 vols./Ed. by Sir W. Hamilton. Edinburgh: T. Constable, 1854—1860. Vol. 4. 422 p.
6. The Collected Works of Dugald Stewart: in 11 vols./Ed. by Sir W. Hamilton. Edinburgh: T. Constable, 1854—1860. Vol. 10. 338 p.

**Конструкция визуального в философии М. Фуко**

Климанова Анастасия Константиновна, студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

**П**ринципиально важно понять, в чём заключается проблема взгляда, как возможно определить взгляд, встречающий перед собой образное поле, каким способом он начинает его обследовать. В процессе зрительного восприятия человеческий взгляд сопоставляет, и часто восприятие изображений бывает искажено в связи с банальной идеей, которая распространилась совместно с широко известной интерпретацией фотографии<sup>1</sup>: «...будто бы глаза, как фотоаппараты<sup>2</sup>, регистрируют некий сложившийся,

---

<sup>1</sup> С точки зрения С. Сонтаг, увидеть что-то через фотографию—значит встретиться с потенциально притягательным предметом. [...] Она пишет, что фотографии сами не могут ничего объяснить, но неутомимо призывают к дедукции, спекуляции, работе воображения. [53, С.38].

<sup>2</sup> Важно отметить, что фотография не только преобразует содержание обычного опыта [...] и добавляет громадное количество материала, которого мы вообще не видим. С.Сонтаг пишет, что

некий незбылемый спектакль, спектакль в заданных перспективе и положении. Знакомство с кинофильмами, напротив, говорит о том, что знак никогда не эквивалентен вещи и что всякое зрелище подразумевает селекцию, активную интерпретацию визуального поля. Образ — это не удвоение реальности...Он не тождественен ни объекту, ни системе объектов; он пребывает в воображении. И у каждого активное, насыщенное всегда непохожими опытами и воспоминаниями зрение есть процесс сопоставления наличных событий и событий памяти, т. е. восприятия<sup>3</sup> и знания<sup>4</sup>. Очевидно, что необходимо осмыслить, каким образом сконструирована проблема визуального в философии М. Фуко.

В 1971-ом году в Тунисе М. Фуко прочитал лекцию под названием «Живопись Мане»<sup>5</sup>. Долгое время лекция считалась утраченной, однако текст восстановили, и в ноябре 2001 года состоялся коллоквиум под названием «Мишель Фуко, взгляд», а через некоторое время появилась книга «Живопись Мане», где был представлен текст, являющийся полной «научной» расшифровкой записи 1971 года: «В приводимом тексте всё касается взгляда — взгляда, который М. Фуко вопрошает о том, что он видит у Э. Мане, соотнесённых с этим взглядом взглядов выступавших, и, наконец, пересекающихся взглядов на других и на себя» [59, С. 10].

---

преображается реальность как таковая — становится экспонатом на выставке, документом для изучения, объектом слежки. [53, С.204]

<sup>3</sup> Можно сказать, что рассматривать реальность как бесконечный ряд ситуаций, отражающих одна другую, извлекать аналогии из самых непохожих вещей — в этом угадывается характерная форма восприятия, сложившаяся позднее под влиянием фотографии. Согласно С. Сонтагу, саму реальность стали понимать как род письма, которое надо расшифровать, — и фотографию первое время сравнивали с записями. [53, С.208–209].

<sup>4</sup> [56, С. 32–33].

<sup>5</sup> «До отъезда в Тунис, 15 июня 1966 года, то есть за несколько месяцев до выхода книги «Слова и вещи», он подписал с Жеромом Линдоном, директором издательства «Минион», договор на эссе, которое должно было называться «Чёрное и плоскость». Книга так и не была издана, но Фуко посвятил не одну лекцию описанию того, что привлекало его в картинах Мане. Создатель «Бала в Опере»...интересовал его не как художник, благодаря которому возник импрессионизм, а, скорее, как художник, благодаря которому через импрессионизм возникла современная живопись. Ибо Мане порвал с правилами, установившимися со времён Кватроченто, согласно которым художник должен был предать забвению, спрятать, замаскировать тот факт, что живопись воплощается на некоем фрагменте пространства, на стене или холсте. Мане разрушил эту условность: он изобрёл картину-объект, полотно, обладающее материальностью. Он включил в игру текстуру полотна, интегрировал элементы живописи в изображение: падающий на него свет, широкие вертикальные и горизонтальные линии, увеличивающие пространство картины, саму ткань. Он уничтожил глубину, и картина превратилась в пространство, на которое зритель может и должен смотреть под разными углами зрения». [65, С. 210–211].

М. Фуко написал следующее: «Что мне действительно нравится в живописи, так это то, что её необходимо разглядывать. Я так отдыхаю. Это одна из редких вещей, о которых я мог бы писать ради удовольствия и ни с кем не воюя. Думаю, к живописи у меня нет никакого тактического или стратегического отношения». Живопись у М. Фуко представлена как образцовая иллюстрация абсолютно новой конфигурации знания. С точки зрения М. Фуко, именно живопись Э. Мане передаёт ту магическую силу вещей, о которой писал и говорил философ. Э. Мане оказался столь значимым для М. Фуко не потому, что тот превзошёл импрессионизм, а точнее, послужил отправной точкой для возникновения импрессионизма, но потому, что художник задействовал внутри своих картин материальные качества поверхности, на которой изображал: «Заслуга Мане... состоит в том, чтобы заставить вновь явиться, так сказать, изнутри того, что изображено на картине, те свойства, качества, материальные ограничения холста, которые прежде живописная традиция стремилась затушевать и скрыть... Мане заново изобретает (а может быть, изображает впервые?) картину-объект, картину как материальность, картину как нечто раскрашенное, то, что освещается внешним светом и перед чем или вокруг чего может ходить зритель. Изображение картины-объекта, повторное введение материальности холста в изображаемое — это, как мне кажется, самая суть грандиозной перемены, произведенной Мане в живописи, и в этом смысле можно сказать, что Мане потряс самые основы западной живописи, какой она существовала, начиная с Кватроченто, подготовив тем самым импрессионизм» [59, с. 22–23]. М. Фуко берёт несколько картин для анализа и оговаривает, что объединил их в три рубрики: «...во-первых, то, как Мане трактует само пространство полотна, площадь, высоту, ширину, то, как он использует пространственные характеристики холста, в связи с тем, что на нём изображается. Это первая группа картин, к которым я обращаюсь; затем, обратившись ко второй группе, я попытаюсь показать вам, как Мане трактует проблему освещения, как он на своих картинах использует не изображаемый свет, который освещал бы картину изнутри, а внешний реальный свет. И, в-третьих, то, как он задействовал место зрителя относительно картин» [59, с. 23–24]. На картине «Расстрел Максимилиана» Э. Мане не изображает расстояния, что особенно подчёркивает М. Фуко и пишет, что расстояние не может задаваться восприятием, т. к. самого расстояния не видно, но вот уменьшение персонажей показывает, что это именно интеллектуальное, а не перцептивное понимание того, что должно быть недоступное взгляду расстояние, на которое указывает

знак уменьшения персонажей<sup>6</sup>. Картина «Официантка с пивными кружками» описывается М. Фуко чрезвычайно внимательно, что говорит об особом интересе философа к проблеме соотношения видимого и невидимого: «...взгляды на картине обращены на невидимое, о котором картина ничего не сообщает, а только указывает противоположные направления взглядов на то, что увидеть нельзя, поскольку находится оно перед полотном, а то, на что смотрит другой, — за ним. По обе стороны полотна два зрелища, на которые смотрят оба персонажа, но само полотно, вместо того, чтобы показать то, на что они смотрят, заслоняет его и прячет. Плоскость с двумя поверхностями, лицевой и оборотной, не служит тем местом, где проявляется видимое; напротив, это место, где утверждается невидимость того, на что смотрят написанные на полотне персонажи» [59, с. 36]. На картине изображено два персонажа, они оба смотрят, более того, они смотрят на разные вещи, однако на картине не изображено то, на что они смотрят. Представлены лишь два взгляда в противоположных направлениях лицевой и оборотной стороны картины. Сюжет вышеописанной картины перекликается с сюжетом картины «Железная дорога». На ней женщина смотрит на то, что мы сами не можем увидеть, т. к. оно расположено перед полотном: «Чтобы увидеть то, что...нужно было бы видеть, надо или смотреть через плечо девочки, или обойти картину и посмотреть из-за плеча женщины» [59, С. 37]. Можно сказать, что Э. Мане играет с материальными свойствами картин, которые имеют оборотную и лицевую стороны. Важным является то, что художник вызывает у зрителя<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> М. Фуко пишет следующее: «Таким образом, в этом заданном Мане маленьком прямоугольнике, в который он помещает своих персонажей, происходит разрушение некоторых основополагающих принципов западного живописного восприятия. Живописное восприятие должно быть повторением, удвоением, воспроизведением повседневного восприятия. Изображаться должно квази-реальное пространство, где расстояние можно прочесть, определить, угадать, как если бы мы смотрели на пейзаж. Здесь же мы попадаем в живописное пространство, где расстояние больше не даётся как видимое, где глубина больше не является объектом восприятия и где пространственное расположение и удалённость персонажей просто заданы знаками, имеющими смысл и значение лишь внутри картины (то есть отношение между размерами тех или иных персонажей носит произвольный или, во всяком случае, символический характер)». [59, С. 29–30]

<sup>7</sup> Исследователь философии М. Фуко Д. Мари пишет следующее: «В классическом изображении зрителю предписывается идеальное и фиксированное место, откуда он легко может видеть изображаемое зрелище. Произведение указывает зрителю это место двумя способами: разумеется, посредством перспективы, но также и посредством взгляда изображённых персонажей. Это происходит на содержащих автопортрет «Мениах» Веласкеса: «От глаз художника к объекту его созерцания властно прочерчена линия... она пересекает реальную картину и достигает перед её поверхностью той точки, с которой мы видим художника, смотрящего на нас». Отношения между зрителем и персонажем перевернуты: первый видим, второй видит. И этот взгляд персонажа на зрителя диктует ему его место... Обездвиживание

желание обойти полотно вокруг и поменять свое положение, чтобы увидеть то, что по идее он должен видеть, но именно этого на картине не дано<sup>8</sup>. Возможно, впервые Э. Мане картиной под названием «Олимпия» показывает, что лишь свет и тень делают видимым то, что зритель видит, а не само устройство зрительного восприятия<sup>9</sup>. На картине «Бар в Фоли-Бержер» Э. Мане главным персонажем сделал зеркало, т.к. зеркало является тем главным, что видимо на картине, и занимает весь её задник. В зеркале отражается то, что находится перед полотном, то, что зрителю не видно<sup>10</sup>, т.к. на самом деле

зрителя в полушаге от произведения — часть стратегии сокрытия плоскостности его основания: «Нужно было отрицать и то, что картина представляет собой кусок пространства, перед которым зритель может перемещаться, вокруг которого он может ходить, обе стороны которого он может видеть, а потому живопись, начиная с кватроченто, фиксировала некое идеальное место, с которого и только с которого можно и нужно было разглядывать картину: Указывая зрителю определённое место, классическое изображение позволяет ему поверить в условное изображаемое пространство: место зрителя оказывается одним из условий мимезиса. Материальности произведения, угрожающей доверию воспринимающего, нужно избегать, чтобы захватить воспринимающего. Следовательно, нужно воспрепятствовать подвижности, которая может позволить ему заглянуть за оборотную сторону произведения и дать понять, что произведение — это только лицевая сторона, а изображение — всего лишь иллюзия... именно движение зрителя позволяет последнему постричь материальность произведения: заставим зрителя перемещаться параллельно произведению, изобразительные элементы подводят его к краю картины. Они побуждают его обогнуть полотно. Они заставляют его признать, что существует оборотная сторона произведения, т.е. вспомнить, что картина — это не только лицевая сторона поверхности». [40, С. 105—112]

<sup>8</sup> С точки зрения М. Фуко, эта игра невидимого утверждается самой поверхностью полотна, которую Э. Мане задействует в картине так, что можно сказать, что это зло, лукаво и мрачно; ведь картина впервые даётся как то, что показывает нам нечто невидимое: взгляды указывают, что нечто должно быть увидено, нечто, что по определению и в силу самой природы живописи, самой природы полотна, остаётся невидимым. [59, С.37]

<sup>9</sup> М. Фуко пишет следующее: ««Олимпия» Мане видима потому, что на нее падает свет. Это отнюдь не мягкий и рассеянный боковой свет, это свет жесткий, бьющий наотмашь... нет схождения трёх элементов: наготы, освещения и нас, дивящихся игре наготы и света; есть нагота и мы сами, располагающиеся в том месте, откуда льётся свет, есть нагота и свет, льющийся оттуда, где стоим мы, т.е. наш взгляд, падая на наготу «Олимпии», освещает её. Именно мы делаем её видимой; наш взгляд на «Олимпию» светеносен, он несёт свет; мы сами ответственны за видимость и наготу «Олимпии». Она обнажена лишь для нас, поскольку это мы, глядя на неё и её освещая, делаем её нагой, ведь, как ни крути, наш взгляд и свет — одно и то же. Смотреть на картину и освещать её — одно и то же для подобного полотна, а потому мы — и любой зритель вообще — по необходимости причастны этой наготы и в какой-то мере за неё ответственны; как видите, эстетическая трансформация может вызвать нравственный скандал». [59, С. 44]

<sup>10</sup> М. Фуко пишет следующим образом: «...перед нами три системы несовместимости: художник должен находиться и здесь, и там; должен быть кто-то и не должно быть никого; взгляд сверху вниз и снизу вверх. Это тройная невозможность знать, где надо поместиться, чтобы видеть то зрелище, которое мы видим, исключаяющая какое бы то ни было устойчивое и определённое местоположение зрителя, по-видимому, составляет одно из основных свойств этой картины и объясняет те восхищение и дискомфорт, которые возникают при взгляде на неё...В то время как вся классическая живопись со своей системой линий, перспектив, точек снисхождения и

глубины нет<sup>11</sup>. Разумеется, нельзя сказать, что Э. Мане изобрёл не-репрезентативную живопись, т. к. у художника всё репрезентативно, но он вовлёк в изображение главные материальные составляющие картины, следовательно, в его намерения входило изобретение картины-объекта, что являлось основным условием для освобождения<sup>12</sup> от самого изображения. Таким образом, живопись Э. Мане позволила «пространству заиграть своими чистыми и простыми качествами, своими материальными свойствами как таковыми» [59, С. 54]. С точки зрения М. Фуко, творчество Э. Мане возвращает свободу зрителю, т. е. того, кто воспринимает, побуждает покинуть своё фиксированное, идеальное место для наблюдений.

Что происходит, когда человек смотрит на картину как на реальную вещь? Ответ очень простой: он меньше видит на самой картине. По мнению М. Фуко,

---

т.п. указывала зрителю и художнику некоторое точное, фиксированное, неподвижное место, откуда можно видеть зрелище так, что, взглянув на картину, мы ясно видели, откуда её надо рассматривать — сверху или снизу, наискось или прямо, стоя напротив, в такой картине, как эта, несмотря на крайнюю близость персонажа, хотя у нас и возникает впечатление, что всё здесь под рукой, что ко всему можно, так сказать, прикоснуться, так вот, несмотря на это, или, возможно, благодаря этому, или, во всяком случае, вместе с тем, невозможно понять, где помещался художник, когда рисовал картину, и где должны поместиться мы, чтобы увидеть то же зрелище, что и он. Как видите, используя такой прием, Мане задействует свойство картины быть, так сказать, не вполне нормативным пространством, чьё изображение фиксирует для нас или для зрителя единственную точку, при взгляде из коей картина является пространством, перед которым и по отношению к которому можно перемещаться: подвижный зритель перед картиной, падающий прямо реальный свет, непрестанные вертикальные и горизонтальные удвоения, упразднение глубины — вот что позволяет полотну в его реальности, материальности и, так сказать, физичности проявиться в изображении и заиграть всеми своими свойствами». [59, С. 52–54]

<sup>11</sup> М. Фуко отмечает следующее: «Это двойное отрицание глубины, ведь мы не только не видим того, что находится позади женщины, поскольку она стоит прямо перед зеркалом, но видим за ней лишь то, что находится перед ней... перед нами воспроизведение и изображение источников света, хотя на самом деле свет падает на женщину извне... всё это зеркало, а значит, всё, что оказывается перед ним, в нём воспроизводится; таким образом, и там, и тут обнаруживаются одни и те же элементы... Вы видите отражение персонажа, собирающегося заговорить с женщиной; таким образом, следует предположить, что на том месте, которое должен занимать художник, оказывается тот, кто здесь отражается». [59, С. 49–51]

<sup>12</sup> Один из исследователей творчества М. Фуко Р. Трики пишет следующим образом: «...Фуко предлагает высвободить то, что живопись «говорит» без слов, т.е. дискурсивное измерение, ту позитивность, которая пронизывает знание и которая составляет то, что сегодня не только называется наукой об искусстве и поэтикой, но, главным образом, относится к образцовому периоду итальянского Возрождения, когда научные теории и теоретические практики художников-гуманистов пребывали в соответствии с новой художественной репрезентацией... Живопись... позволяет диагностировать условия возможности любой конфигурации видимого, будь то в иллюзионистской или не-репрезентативной форме, делая возможной археологию видимого и её формы проблематизации». [55, С. 69–70]



человек не видит ничего<sup>13</sup>: «...и это ничего, эта непрозрачность занимает место прозрачности представления, поскольку отбрасываемая им тень — нечто, и можно сказать: речь в конечном итоге идёт о том, чтобы преодолеть диспозитив представления. Ведь пока мы не увидим ничто, мы всё ещё что-то представляем» [46, С. 154].

Анализ картины-объекта, который стал «фундаментальным условием для того, чтобы однажды освободиться от самого изображения и позволить пространству заиграть своими чистыми и простыми качествами, своими материальными свойствами как таковыми» [59, С. 54], является чисто феноменологическим<sup>14</sup>, и здесь непосредственно ощутимо влияние М. Мерло-Понти<sup>15</sup>. М. Фуко пишет, что живопись со своей телесностью красок, пространства, материальной расстановки объектов — это место пересечения мира<sup>16</sup> и взгляда.

<sup>13</sup> К. Перье, исследователь философии М. Фуко, пишет таким образом: «...Мане обрезал зрелище, так что увидеть ничего нельзя, а взгляды на картине обращены на невидимое, о котором картина ничего не сообщает, а только указывает противоположные направления взглядов на то, что увидеть нельзя...Плоскость...это место, где утверждается невидимость того, на что смотрят написанные на полотне персонажи...То, что картина становится видимой как таковая, сопровождается нарастанием невидимости. Эта невидимость не является противоположностью видимому в том смысле, что картина-объект якобы должна быть видимой. В действительности это невидимое непредставимо, так что зритель представить его не может». [46, С. 155–156]

<sup>14</sup> Важно упомянуть замечания Б. Кригеля, одного из исследователей М. Фуко. Он пишет следующее: «Нозитико-нозматический аспект объектов, соответствующих представлениям, образам, зависящим от текста и в тексте выражающимся, взаимообратимости мира и дискурса, точно описал Фуко в его главном труде «Слова и вещи», где взгляд — это не только видение объекта, но и видение субъекта, конституирующего объект, континуум между волей к знанию и принадлежностью к миру, в котором конституируется самый объект искусства и философии, взгляда и текста». [38, С. 191]

<sup>15</sup> К примеру, Б. Кригель в своей статье «Искусство и словоохотливый взгляд» пишет следующим образом: «Чтобы обнаружить объект видения и мира, чтобы вновь обнаружить мир в его явлениях, нужен не отделённый от сознания объект и допредикативные синтезы, первым из которых является видение, но момент сочленения, сосуществование сознания с объектами в мире. В этом аспекте признания существования конкретной универсальной мысли, близкой по смыслу к Мерло-Понти, феноменология разрушает дилемму кантианской мысли. Избегая гегельянского решения, согласно которому субъект конституируется в историческом процессе, а истина раскрывается в конце, она обнаруживает существование зрительного восприятия, репрезентации, превосходящей текст, который сам есть фигура репрезентации. Отсюда столь значимая роль живописи, а Фуко...обнаруживает более классическое видение искусства. Эта практическая философия заключает в скобки разделённые объекты, а открытый Гуссерлем нозитико-нозматический континуум позволяет реабилитировать интуицию в математике и заставить Фуко, в свою очередь, приписывать живописи, искусству, современной живописи, первостепенную роль в исканиях современной философии. Отсюда столь высокая значимость, свет той звезды, что не должна погаснуть, сияние текста о Мане, показывающего нам диспозицию современного искусства, в котором исчезают субъект и объект». [38, С. 192–193]

<sup>16</sup> В свою очередь, М. Мерло-Понти отмечает: «Верно, что мир — это то, что мы видим, и что, одновременно, нам еще необходимо научиться его видеть. В этом смысле, прежде чем приравнять это видение к знанию, мы должны завладеть им и сказать, что такое эти мы

Более того, М. Фуко раскрывает тайну: он говорит о том, что Р. Магритт разрушает каллиграмму, которая исключает из картины двойника предполагаемой речи, т.е. то, что предвосхищает образ. Следовательно, если каллиграфия является искусством «уловить вещи в ловушку двойного начертания», то М. Фуко предлагает идти в сторону эквивалентностей, преследующих репрезентативную сценографию и дескриптивное письмо<sup>17</sup>.

Важно обратиться к особой функции взгляда, к анализу того, кто видит. Можно дать такое определение видящему субъекту: видящий — это некое фиксированное место в видимости. Здесь следует уточнить, что видящему присуще именно его собственное видение, восприятие: «Восприятие мира другими не может соревноваться с моим собственным восприятием мира: мой случай не схож со случаем другого, т.к. я переживаю моё восприятие изнутри, а с внутренней стороны оно имеет ни с чем не сравнимую, с точки зрения онтогенеза, силу. Именно эта способность добраться до вещи и, таким образом, выйти за пределы моих частных состояний сознания вновь приводит меня — исходя из того, что она присуща пережитому изнутри, т.е. моему собственному восприятию...» [42, С. 87–88]. В связи с видящим субъектом, т.е. с тем, кто видит, возникает и проблема другого, как некоего взгляда «со стороны». Каким образом видит видящий субъект и возможно ли его выделить вне зависимости от самого процесса, видения, от видимого? М. Мерло-Понти определяет самого видящего как чистое видение, философ пишет следующее: «Другой может

---

и что такое видеть, должны сделать так, словно бы мы об этом ничего не знали, словно мы должны ещё всему научиться». [42, С. 10]

<sup>17</sup> Исследователь философии М. Фуко К. Имбер отмечает следующее: «Образ здесь выводит на поверхность навязчиво преследующее его скрытое высказывание, словно бы для того, чтобы избавиться от него этим неуместным жестом. Расположение рядом с безупречным воспроизведением трубки, оно выставляет на обозрение сцену распознавания, непрерывно утверждаемую репрезентативной живописью. Видимое, высказывание будет поймано в сети видимости и подвергнется двойному искажению. Во-первых, оно может попасть сюда только в виде буквенной транскрипции. Во-вторых, поскольку оно уже не дублирует картину как *legendum*, т.е. внешнюю и сводящуюся к чисто информационной функции подпись, оно не может быть написано под изображением, так что его отличие заключается в отрицании полной слитности легенды и ассоциируемого с нею образа. Художник отвергает протокол, а картина предаёт старинную договоренность. Неожиданный парадокс показывает, что написанное название обнаруживает всю нелепость этого приема, как если бы что-нибудь пытались взвесить складным метром. Больше невозможно смешивать указания, даваемые посредством слов, и те, что исходят из образов. «Предательство живописи» возмечивает то, что мы хотели бы проигнорировать не потому, что невозможно всё измерить, а потому, что мы плохо взялись за дело. Господство эпистемологии низвергнуто. Здесь имеет место разложение образов, которое посредством монтажа и уже отмеченных способов разворачивает археологию видимого». [27, С. 212]

проникнуть в универсум видящего только с помощью взлома, в качестве боли и катастрофы; он возникает не перед этим универсумом, внутри спектакля<sup>18</sup>, но сбоку как радикальная постановка под сомнение. И поскольку видящий является всего лишь чистым видением, он не может встретить другого, который был бы видимой вещью; если он выходит из себя, то только посредством обращения видения на себя, если же он встречается другого, то только в качестве своего собственного увиденного бытия. Нет никакого восприятия мной другого; но неожиданно оказывается опровергнутой повсеместность меня как видящего, я ощущаю себя видимым, а другой становится тем самым X, которого мне необходимо помыслить, чтобы отдать себе отчёт в том видимом теле, которое, как я неожиданно почувствовал, есть у меня» [42, С. 116]. С точки зрения М. Мерло-Понти, другой может быть лишь моим увиденным бытием<sup>19</sup>.

Что воздействует на моё видение? Как перенести границы моего взгляда, и каким образом их возможно определить? Необходимость воздействует на моё видение, однако, это не необходимость объективной границы. Нельзя представить в виде линий контуры моего поля зрения, поле не прорезано в темноте, как пишет М. Мерло-Понти: «Когда я приближаюсь к темноте, вещи скорее распадаются, мой взгляд дифференцируется, а видение приостанавливается за неимением видящего и артикулированных вещей» [42, С. 147]. Создается впечатление, будто окружающее нас видимое покоится в себе самом: «Видимое вокруг нас кажется покоящимся в себе самом...И, тем не менее, невозможно, чтобы мы растворились в нём или чтобы оно перешло в нас, т. к. в таком случае видение исчезает в момент своего возникновения — ввиду исчезновения либо видящего, либо видимого. То, что в таком случае имеется, — это не тождественные самим себе вещи, которые даются видящему только постфактум, и не видящий, поначалу пустой и только затем открывающийся вещам. То, что имеется, — это нечто, к которому можно приблизиться, только ощупывая его взглядом; это вещи, которые и мечтать увидеть «совершенно обнаженными» не имеет смысла, т. к. сам взгляд их ощупывает и одевает своей плотью. Как же, в таком случае, становится возможным, что взгляд остав-

---

<sup>18</sup> Заметим, что для М. Мерло-Понти так же, как и для М. Фуко, мир образно представим в виде спектакля.

<sup>19</sup> «У нас есть лицом к лицу моё бытие для меня-то самое бытие для меня, которое даётся другому как зрелище, — а также взгляд другого как носителя бытия для себя, являющийся реакцией, на мой взгляд, но и способный привести его в оцепенение, и, наконец, то же самое бытие для себя другого, которое имеется в виду и каким-то образом затрагивается, воспринимается моим брошенным на него взглядом». [42, С. 119]

ляет вещи на своих местах и что видение вещей кажется исходящим из них, а увиденное бытие является для вещей всего лишь деградацией их возвышенного бытия? Что это за таинственная сила цвета, что за редкая способность видимого, благодаря которой оно, располагаясь на краю моего взгляда, тем не менее, является чем-то значительно большим, чем просто коррелятом моего видения, — ведь именно оно предписывает мне видение как продолжение своего суверенного существования? Откуда берётся то, что, оборачивая вещи, мой взгляд не скрывает их и, наконец, облачая, их разоблачает?» [42, С. 190].

Что является воплощением видящего в видимом?<sup>20</sup> Взгляд является этим воплощением<sup>21</sup>. В какой-то степени видящий должен рассматриваться в буквальном смысле слова, т.е. взгляд сам окутывает и ощупывает видимые<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> М. Мерло-Понти пишет следующее: «...видимое — это не кусок абсолютно твердого, неделимого бытия, данного в голом виде видению, которое в таком случае может быть только тотальным и никаким. Это, скорее, разновидность пролива между всегда разверстыми внешними и внутренними горизонтами; нечто, осторожно касающееся различных регионов расцвеченного или видимого мира и позволяющее им резонировать на расстоянии; определённая дифференциация, эфемерная модуляция этого мира, и, таким образом, в меньшей мере цвет или вещь, чем различием между вещами и цветами; моментальная кристаллизация окрашенного бытия или видимости. Между так называемым многообразием цвета и многообразием видимого можно обнаружить ткань, которая их дублирует, поддерживает, питает и которая сама не есть вещь, но возможность, латентность и плоть вещей». [42, С. 192–193]

<sup>21</sup> М. Мерло-Понти отмечает следующее: «...видимое мира не обёрнуто в качество, но является тем, что находится между качествами, является соединительной тканью внешних и внутренних горизонтов — и как плоть даётся плоти, так и видимое имеет свое бытие из себя и всё-таки является моим...Отсюда видение является вопросом и ответом...Открытие посредством плоти: два листка моего тела и листки видимого мира...Видимость имеется между этими вклинившимися листками...Моё тело как модель вещей и вещи как модель моего тела: тело, привязанное к миру всеми своими частями, рядом с ним...всё это должно означать: мир, плоть — это не факт или сумма фактов, а место вписывания истины: ошибочное перечёркнуто, но не отмечено». [42, С. 190–191]

<sup>22</sup> М. Мерло-Понти пишет следующим образом: «...всякий опыт видимого мне всегда уже дан в контексте движений моего взгляда, точно так же и видимый спектакль принадлежит осязанию не в большей и не в меньшей степени, чем «тактильные качества». Нам необходимо привыкнуть думать, что всякое видимое выкроено из осязаемого, а любое тактильное сущее призвано каким-то образом к видимости, что существует отношение захвата, вторжение не только между осязаемым и осязающим, но и между осязаемым и видимым, которое инкрустировано в это осязаемое, как и наоборот, осязаемое не есть небытие видимости — оно невозможно без визуального существования. Поскольку одно и то же тело видит и прикасается, видимое и осязаемое принадлежит одному и тому же миру. Слишком редко привлекает внимание то чудесное обстоятельство, что любое движение моих глаз, тем более любое перемещение моего тела, занимает место в том же самом видимом мире, которым я детализирую и исследую с помощью глаз, как и наоборот, всякое видение имеет место где-то в тактильном пространстве. Имеется удвоенное и перекрёстное выдвигание видимого в осязаемое и осязаемого — в видимое, при этом обе карты заполняются и всё-таки не совпадают». [42, С. 194–195]

вещи, исследует их, но при этом видящий рассматривает не некую хаотичность, а именно вещи, поэтому в итоге нет возможности сказать, кто в действительности всем управляет: взгляд или вещи? Само видение можно определить как «ощупывание взглядом». И т. к. я нечто вижу, нужно, чтобы видение дополнялось другим видением, т. е. видением себя самого извне, тем, как бы видел меня другой, если бы обустроился в центре видимого и осуществлял своё рассмотрение из фиксированного места. М. Мерло-Понти пишет: «В настоящий момент нам достаточно констатировать, что тот, кто видит, может обладать видимым только в том случае, если он им одержим, если он состоит из него, если он принципиальным образом — согласно предписаниям артикуляции взгляда и вещей — является одной из видимых вещей, будучи способным при этом видеть их благодаря своеобразному оборачиванию» [42, С. 195—196].

Что касается тела, то, с одной стороны, тело является вещью среди вещей, а, с другой стороны, оно то, что видит эти вещи, касается их. Тело представляет собой не просто увиденную вещь, оно попадает в поле зрения, а если оно само нечто видит, то это вовсе не означает, что видимые вещи расположены перед ним как объекты: «И если оно касается и видит их, то только потому, что, будучи само — в качестве видимого и осязаемого — из их семейства, оно пользуется своим бытием как средством для участия в их бытии и потому, что каждое из этих двух родов сущего является для другого архетипом, и потому, что тело относится к порядку вещей в той же мере, в какой мир является универсальной плотью. Таким образом, нельзя даже сказать... что тело состоит из двух листков, один из которых, относящийся к «ощутимому», жёстко соединен с остальным миром; нет в теле двух листков или двух пластов, оно по существу не является ни просто увиденной вещью, ни просто видящим, а есть та блуждающая, та стянутая в себе Видимость, и на этом основании оно не находится в мире и не имеет в своем владении — как в своей собственной оболочке — своё видение мира Оно видит сам мир, мир всех, не нуждаясь при этом в выходе из «себя», т. к. оно не является целиком в себе, т. к. его руки, его глаза являются не чем иным, как этим отношением эталона видимого и осязаемого ко всему тому, на что оно походит, и свидетельства чего оно собирает посредством магии, каковой и являются сами видение и касание» [42, С. 199—200]. Таким образом, видящий сам втянут в то, что он видит<sup>23</sup>, можно сказать,

---

<sup>23</sup> М. Мерло-Понти отмечает следующее: «Начиная с самого первого опыта видения... имеет место инициация, т. е. не утверждение некоторого содержания, а открытие измерения, которое не сможет впредь быть закрытым, учреждение уровня, по отношению к которому отныне будет

что он видит самого себя. В данном случае действительно невозможно понять, кто видит, а кто увиденным является. Видимое владеет тем взглядом, который его разоблачил. М. Мерло-Понти в своей книге «Видимое и невидимое» упоминает Р. Декарта, который задавался вопросом о том, кто имеет возможность увидеть картину, которая нарисована в глазах или в мозгу. Необходима мысль об этой картине. Именно Р. Декарт установил важность маленького человека, помещающегося внутри каждого. Ссылаясь на Р. Декарта, М. Мерло-Понти приводит его слова о том, что объективирующая точка зрения на наше тело всегда принуждает нас искать этого видящего человека, — который как мы полагали, находится перед нашими глазами, — все глубже внутри нас [42, С. 287–288].

Одной из главных заслуг М. Мерло-Понти в области видимого является введенный им в книге «Видимое и невидимое» принцип: «...не рассматривать невидимое<sup>24</sup> как другое «возможное» видимое или как «возможное» видимое для другого: это разрушает каркас, который соединяет нас с ним. Впрочем, т. к. этот «другой», который «мог бы его увидеть», — или этот «другой мир», который он мог бы конституировать, — необходимым образом связан с нашим, то истинная возможность необходимым образом снова обнаруживается в этой связи — Невидимое находится тут, не будучи при этом объектом, это чистая трансцендентность без онтической маски. А сами «видимые вещи», в конечном счёте, являются точно так же всего лишь центрированными вокруг отсутствующего ядра — Поставить вопрос: невидимая жизнь, невидимое сообщество невидимый другой, невидимая культура» [42, С. 307–308]. В данном случае действительно важно понять, что сама видимость содержит не-видимость, т. е. я не знаю, что я вижу в той самой мере, в какой я вижу<sup>25</sup>.

---

определяться любой другой опыт. Идея и выступает этим уровнем, этим измерением, но не чем-то фактически невидимым, наподобие объекта, который скрыт другим объектом, и не чем-то абсолютно невидимым, не имеющим никакого дела с видимым; идея является невидимым этого мира, тем, что в этом мире обитает, его поддерживает и делает его видимым, является его собственной и внутренней возможностью, бытием этого сущего». [32, С. 219–220].

<sup>24</sup> Данный принцип, согласно М. Мерло-Понти, можно прояснить следующим образом: «Смысл является невидимым, но невидимое не вступает в противоречие с видимым: видимое само имеет каркас невидимого, а не-видимое является тайным дубликатом видимого, оно являет себя только в нем, и есть непредставимое, которое в качестве такового предоставляет мне себя в мире — его невозможно увидеть в мире, и всякое усилие, направленное на то, чтобы его там увидеть, способствует его исчезновению, однако же, оно находится в черте видимого, выступает его вертикальным очагом, вписывает себя в него». [42, С. 293]

<sup>25</sup> М. Мерло-Понти пишет следующее: «Та часть меня, которую я вижу, никогда не является в точности самым видящим, во всяком случае, видящим этого момента. — Но она относится к видимому (принадлежит ему), нанесена пунктиром на продолжение знаков видимого тела

Исходя из всего вышеописанного, тело можно определить следующим образом:

- тело раскрывает многообразие опыта
- тело — это двойственность без дуализма
- тело как точка зрения

Следует сделать вывод, что видящий взгляд разворачивает поле зрения и именно поэтому не находит себе места в нём, т.е. то, чего я действительно не вижу — это и есть само видение<sup>26</sup>. Если говорить о роли субъекта, то в данном случае он выступает в качестве манипулятора и конструктора.

### *Литература:*

1. Автономова, Н. С. Концепция «археологического знания» М. Фуко // Вопросы философии. 1972. № 10 с. 142–150.
2. Автономова, Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008.
3. Автономова, Н. С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии. 1978. № 2. с. 145–152.
4. Автономова, Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. — М.: «Наука», 1977.
5. Аронсон, О. Язык времени // Делёз Ж. Кино. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2003.
6. Барт, Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2011.
7. Барт, Р. Ролан Барт о Ролане Барте.-М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012.
8. Барт, Р. Мифологии. — М. Академический проект, 2010.

---

(видимое для другого)...оно всегда находится чуть-чуть позади того, что видит другой...Видящий, которым я являюсь, находится всегда именно чуть дальше, чем то место, куда я смотрю или куда смотрит другой». [42, С.341–342].

<sup>26</sup> Б. Вальденфельс в своей статье отмечает следующее: «Взгляд образует аспект действующего, а не тематизированного тела и ни в коем случае — телесной вещи. В этой связи Мерло-Понти неоднократно говорит о «слепом пятне», невосприятии в восприятии, «бессознательном сознания». Тем самым он подхватывает тот мотив, который играл важную роль уже у Шопенгауэра, Маха, Витгенштейна или Батая. Взгляд ускользает от себя самого; видящий нас не видит себя. Сходным образом обстоит дело и с эхом. Когда слышишь свой собственный голос, то дистанцируешься от себя самого. Так, в «Видимом и невидимом» Мерло-Понти подчеркивает, что дуальность «говорить-слушать» сохраняется в сердце Я, его негативность является всего лишь полостью между говорением и слушанием». [13, С. 396]

9. Беньямин, В. Краткая история фотографии. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013.
10. Бергсон, А. Творческая эволюция. Материя и память. -Мн.: Харвест, 1999.
11. Бланшо, М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю. СПб.: Machina, 2002.
12. Больш, Н. Азбука медиа. -М. Издательство «Европа», 2011.
13. Вальденфельс, Б. Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. -Мн.: Логвинов, 2006.
14. Варбург, А. Великое переселение образов. — СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008.
15. Вен, П. Фуко. Его мысль и личность. — СПб. Владимир Даль, 2013.
16. Вентури, Л. От Мане до Лотрека. — СПб.: «Азбука-классика», 2007.
17. Визгин, В.П. Мишель Фуко-теоретик цивилизации знания// Вопросы философии. 1995. № 4. с. 116–126.
18. Визгин, В.П. Онтологические предпосылки «генеалогической» истории М. Фуко// Вопросы философии. 1998. № 1.
19. Вирильо, П. Машина зрения. — СПб. Наука, 2004.
20. Витгенштейн, Л. О достоверности. — М.: АСТ: Астрель, 2010.
21. Дебор, Г. Общество спектакля. — М. Опутошитель, 2012.
22. Дебрэ, Р. Введение в медиологию. — М.:Праксис, 2009.
23. Делёз, Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. — СПб.: Machina, 2011.
24. Делёз, Ж. Кино. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2003.
25. Делез, Ж. Фуко. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
26. Дьяков, А. В. Мишель Фуко и его время. — СПб.: Алетейя, 2010.
27. Имбер, К. Права образа // Фуко М. Живопись Мане. — Владимир Даль, 2011.
28. Импрессионисты, их современники, их соратники. Живопись. Графика. Литература. Музыка. Под ред. А.Д. Чегодаева. М.: Искусство, 1975.
29. Кандинский, В.В. Избранные труды по теории искусства, Т. 2, М.: Гилея, 2001.
30. Картье-Брессон, А. Воображаемая реальность. Эссе. — СПб.: Лимбус Пресс, ООО «Издательство К. Тублина», 2013.
31. Киттлер, Ф. Оптические медиа. -М. Логос/Гнозис, 2009.
32. Клодель, П. Глаз слушает. — М.:Б. С. Г.-ПРЕСС, 2006.



33. Колесников, А.С. Мишель Фуко и его «Археология знания» // Фуко М. Археология знания. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012.
34. Костикова, А. Воображающее сознание в философии субъектности хх века // Философия сознания: классика и современность. — Издатель Савин, 2007.
35. «Новая философия» во Франции: постмодернистская перспектива развития новейшей философии: Учеб. пособие/Анна Анатольевна Костикова; Кол. авт. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Философский факультет. Кафедра истории зарубежной философии. — М.: Изд-во Московского университета (МГУ), 1996.
36. Костикова, А. Новые философы на службе новой власти // Смысл. — 2007.
37. Костикова, А. Постмодернизм и философия управления // Научно-политический журнал «Государственная служба». — 2007. — №5.
38. Кригель, Б. Искусство и словоохотливый взгляд // Фуко М. Живопись Мане. — Владимир Даль, 2011.
39. Левашов, В. Лекции по истории фотографии. — М., 2012.
40. Мари, Д. Лицо/оборот, или зритель в движении // Фуко М. Живопись Мане. — Владимир Даль, 2011.
41. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. — М.: Прогресс-Традиция, 2010.
42. Мерло-Понти, М. Видимое и невидимое. -Мн.: Логвинов, 2006.
43. Миллер Дж. Страсти Мишеля Фуко. — М., Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2013.
44. Мифология медиа. Опыт исторического описания творческой биографии. Алексей Исаев (1960–2006):Сборник. — М. Новое литературное обозрение, 2013.
45. Панофский, Э. Этюды по иконологии. — СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2009.
46. Перье, К. Модернизм Фуко // Фуко М. Живопись Мане. — Владимир Даль, 2011.
47. Петровская, Е. Безымянные сообщества. — М.:ООО «Фаланстер», 2012.
48. Петровская, Е. Теория образа. — М.: РГГУ, 2012.
49. Рыклин, М. Сексуальность и власть: Антирепрессивная гипотеза Мишеля Фуко//Логос. 1994. №5 с. 197–206.

50. Соколов, А. Human. Transhuman. Posthuman // Мифология медиа. Опыт исторического описания творческой биографии. Алексей Исаев (1960–2006): Сборник. — М. Новое литературное обозрение, 2013.
51. Сокулер, З.А. Знание и власть: наука в обществе модерна. — СПб.: РХГИ, 2001, с. 58–82.
52. Сонтаг, С. Заново рождённая. Дневники и записные книжки 1947–1963. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013.
53. Сонтаг, С. О фотографии. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013.
54. Талон-Югон, К. Мане, или смятение зрителя // Фуко М. Живопись Мане. — Владимир Даль, 2011.
55. Трики, Р. Фуко в Тунисе // Фуко М. Живопись Мане. — Владимир Даль, 2011.
56. Франкастель, П. Фигура и место. Визуальный порядок в эпоху кватро-ченто. — СПб.: «Наука», 2005.
57. Фуко, М. Археология знания. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012.
58. Фуко, М. Герменевтика субъекта. — СПб. Наука, 2007.
59. Фуко, М. Живопись Мане. — Владимир Даль, 2011.
60. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010.
61. Фуко, М. Надзирать и наказывать. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 1999.
62. Фуко, М. Рождение клиники. — М.: Академический проект, 2010.
63. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: A-cad, 1994.
64. Фурс, В. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // Логос. 2002. № 2. с. 120–152.
65. Эрибон, Д. Мишель Фуко. — М.: Молодая гвардия, 2008.
66. Диди-Юберман, Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас. — СПб.: Наука, 2001.
67. Ямпольский, М. Пространственная история. Три текста об истории. СПб.: Мастерская «Сеанс», 2013.
68. Blanchot, M. Michel Foucault tel que je l'imagine. Paris, Fata Morgana, 1986.
69. The Cambridge companion to Foucault. Ed. G. Gutting. Cambridge (UK); N. Y.: Cambridge University Press, 1994.

70. Deleuze, G. Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995, Les éditions de minuit, Paris, 2003.
71. Deleuze, G. Foucault, Les éditions de minuit, Paris, 1986.
72. Deleuze, G. Lettre à un critique sévère // Deleuze G. Pourpallers 1972–1990. P.: Minuit, 2003.
73. Encyclopedie l'Impressionnisme Maurice Serullaz, Somogy, 1974.
74. Eribon, D. Michel Foucault: 1926–1984. P.: Flammarion, 1989.
75. Eribon, D. Michel Foucault et ses contemporains. P.: Fayard, 1994.
76. Foucault, M. Ceci n'est pas une pipe // Cahiers du chemin. 1968. Janvier. P. 79–105.
77. Foucault, M. Histoire de la sexualité I: La Volonté de savoir. P.: «Gallimard», 1976.
78. Foucault, M. Histoire de la sexualité 2: Le Souci de soi. P.: «Gallimard», 1984.
79. Foucault, M. Histoire de la sexualité 3: L'Usage des plaisirs. P.: «Gallimard», 1984.
80. Foucault, M. L'Archéologie du savoir. P.: «Gallimard», 1969.
81. Foucault, M. Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983–1984). Hautes Études, Seuil/Gallimard, 2009.
82. Foucault, M. L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981–1982). Hautes Études, Seuil/Gallimard, 2001.
83. Foucault, M. L'Ordre du discours. P.: «Gallimard», 1971.
84. Foucault, M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Éditions Gallimard, 1966.

*Научное издание*

## НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ

Международная научная конференция  
г. Пермь, апрель 2015 г.

*Материалы печатаются в авторской редакции*

Дизайн обложки: *Е.А. Шишков*

Верстка: *П.Я. Бурьянов*

Подписано в печать 24.04.2015. Формат 60х90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Гарнитура «Литературная». Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 5,43. Уч.-изд. л. 3,83. Тираж 300 экз.

Отпечатано в типографии «Меркурий»

614010, г. Пермь, Комсомольский пр., 80