

Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 1 (11)
2020

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ ДНР
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ДОНЕЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ISSN 2522-9788



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 1 (11)
2020

Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. Издаётся с 2015 г. Периодичность издания: 2 раза в год.

Форма распространения: электронное периодическое издание

Включён в перечень рецензируемых научных изданий ВАК ДНР (приказ МОН ДНР № 1134 от 01.11.2016 г.)

Включён в наукометрическую базу РИНЦ. Договор с РИНЦ № 425-07/2016 от 14.06.2016г.

Включён в электронную библиотеку и наукометрическую базу CYBERLENINKA. Договор № 33919-01 от 31 октября 2018 г.

В журнале публикуются научные статьи и материалы, освещающие философские, исторические и политологические исследования проблем культурного и цивилизационного развития современного общества, вступившего в фазу острого кризиса своих основ.

Учредитель и издатель – государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Донецкий национальный технический университет».

Редакционная коллегия: Главный редактор – Н. П. Рагозин, к.филос.н.; зам. главного редактора – С. В. Дрожжина, д.филос.н.; Г. В. Драч, д.филос.н.; В. П. Римский, д.филос.н.; С. П. Поцелуев, д.полит.н.; Андреева Т. А., д.филос.н.; Е. В. Андриенко, д.филос.н.; А. И. Атоян, д.филос.н.; Т. В. Лугуценко, д.филос.н.; В. М. Шелюто, д.филос.н.; Т. Э. Рагозина, д.филос.н.; А. В. Гижа, к.филос.н.; Б. И. Молодцов, к.филос.н.; Н. А. Басенко, к.полит.н.; С. И. Сулимов, к.филос.н.; К. В. Черкашин, к.полит.н.; И. В. Черниговских, к.филос.н.

Ответственный секретарь – д.филос.н. Т. Э. Рагозина.

Адрес редакции: Донецкая народная Республика, 83001, г. Донецк, ул. Артёма, 96, ГОУВПО «ДОННТУ», 3-й учебный корпус, кафедра философии. Тел.: (062) 305-39-18; 071-334-9416.

Эл. почта: tatyana.ragozina@list.ru **Internet:** <http://cic.sgi.donntu.org>

Журнал зарегистрирован в Министерстве информации Донецкой Народной Республики. Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 000143 от 20.06.2017.

За содержание статей и их оригинальность несут ответственность авторы. Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

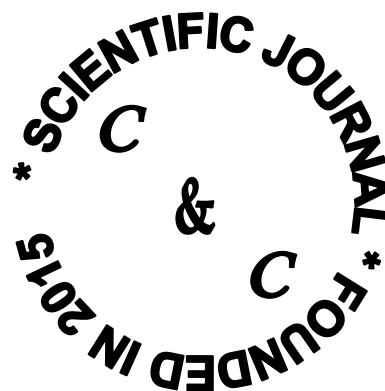
Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 2 от 26.06.2020 г.

© Авторы статей, 2020

© ГОУ ВПО «Донецкий национальный технический университет»

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF DONETSK PEOPLE'S REPUBLIC
STATE EDUCATIONAL INSTITUTION OF HIGHER PROFESSIONAL EDUCATION
«DONETSK NATIONAL TECHNICAL UNIVERSITY»

ISSN 2522-9788



Culture

& CIVILIZATION (Donetsk)

Issue № 1 (11)
2020

Culture and Civilization (Donetsk). Scientific journal. Published since 2015. Published twice per year.

Circulation type: online periodical magazine

Included into list of reviewed scientific publications of Higher Attestation Commission of Donetsk People's Republic (Order no 1134 dd 01.11.2016)

Included into scientific database of Russian Index of Scientific Quotations (RISQ). Contract with RISQ no 425-07/2016 dd 14.06.2016.

Included into e-library and scientific database of CYBERLENINKA. Contract with CYBERLENINKA № 33919-01 dd 31.10.18

The Journal is devoted to publishing of scientific articles and materials in the field of philosophic, historical and political sciences' problems of cultural and civilizational development of modern society, which has entered the stage of severe crisis of its basics.

Founded and published by State Educational Institution of Higher Professional Education «Donetsk National Technical University».

Editorial board: Editor-in-Chief – N. P. Ragozin, Ph.D.; Vice Editor-in-Chief – S.V. Drozhina, Ph.D.; G.V. Drach, Ph.D.; V. P. Римский, Ph.D.; S.P. Potseluev, Political Sciences Doctor; T. A. Andreeva, Ph.D.; E.V. Andriyenko, Ph.D.; A.I. Atoyan, Ph.D.; T.V. Lugutsenko, Ph.D.; V.M. Shelyuto, Ph.D.; T. E. Ragozina, Ph.D.; A. V. Gizha, Candidate of Philosophic Sciences; B. I. Molodtsov, Candidate of Philosophic Sciences; N. A. Basenko, Candidate of Political Sciences; S. I. Sulimov, Candidate of Philosophic Sciences; K.V. Cherkashin, Candidate of Political Sciences; I. V. Chernigovskiyh, Candidate of Philosophic Sciences.

Secretary in Charge – Doctor of Philosophic Sciences T. E. Ragozina.

Editorial office's address: Donetsk People's Republic, 83001, Donetsk, Artema str., 96, Donetsk National Technical University, 3rd Campus, Philosophy Chair. Tel.: (062) 305-39-18; 071-334-9416.

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru **Internet:** <http://cic.sgi.donntu.ru>

The journal is registered by Ministry of Information of Donetsk People's Republic. The Certificate on registration of mass media № 000143 dd 20.06.2017

Contents and originality of the articles are of the authors' responsibility. The editors' opinion may differ from that of the authors'.

Signed to publishing according to recommendation of the Scientific Board of «Donetsk National Technical University». Protocol № 2 dd 26.06.2020.

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№ 1 (11) / 2020

ISSN 2522-9788

СОДЕРЖАНИЕ

Философия		
Рагозин Н. П.	Традиция как механизм воспроизводства общественной жизни	7
Рагозина Т. Э.	О философском обосновании труда как процесса, производящего общество	19
Сидоренко В. А.	Инерционность трансляции культурного знания и её роль в системе коммуникации	31
Лугуценко Т. В., Черных И. А.	Гуманистический смысл и социокультурные аспекты жизни личности	38
Негода Л. Л.	Онтологические константы культуры в социальном пространстве	45
Безгусько Н. А.	Человека как субъект социального времени	50
Лобовикова Е. А.	Антропологический аспект социальной реальности в пространстве информационной культуры	56
Емец И. А.	Дихотомия субъекта и объекта в общественном мнении ...	61
Овсяникова Д. Д.	К вопросу об отличии философского и частнонаучного подходов исследования ритуала	67
Ретинский С. Г.	Информационное общество и марксизм	73
Шатохина Н. П.	Феномен человека-творца в истории философской мысли	82
Волянский Н. П.	К вопросу о механизме функционирования культурной памяти	88
Зырин Д. Г.	Использование меры качественной определённости опасности для управления рисками	93
Анонсы и объявления	VII-я международная научная конференция «Ф. Энгельс и современность»	100
Приложения	Требования к оформлению научных статей	101
	Образец оформления статьи	103

CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 1 (11) / 2020

ISSN 2522-9788

CONTENTS

Philosophy		
R a g o z i n N. P.	Tradition as a mechanism of reproduction public life	7
R a g o z i n a T. E.	On the philosophical justification of labor as a process, producing society	19
S i d o r e n k o V. A.	Inertiality of the cultural knowledge translation and its role in the system of communication	31
L u g u t s e n k o T. V., C h e r n y k h I. A.	Humanistic meaning and socio-cultural aspects of a person's life	38
N e g o d a L. L.	Ontological constants of culture in social space	45
B e z g u s k o N. A.	The person as a subjects of social time	50
L o b o v i k o v a E. A.	Anthropological aspect of social reality in the space of information culture	56
Y e m e t s I. A.	Subject and object dichotomy in public opinion	61
O v s i a n i k o v a D. D.	Towards the difference between the philosophical and the private-scientific approaches of the study of the ritual	67
R e t i n s k y S. G.	Information society and Marxism	73
S h a t o k h i n a N. P.	Phenomenon of a man-creator in the history of the philosophical thought	82
V o l y a n s k i y N. P.	To the question of the functioning mechanism cultural memory	88
Z y r i n D. G.	Using a measure of qualitative danger certainty for risk management	93
Notices and information	VII-th international scientific conference " F. Engels and modernity "	100
A n n e x e s	Requirements to design of scientific articles	101
	Examples of articles' design	103

ФИЛОСОФИЯ



УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

ГОУ ВПО «Донецкий национальный технический университет»

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: nragozin@inbox.ru

ТРАДИЦИЯ КАК МЕХАНИЗМ ВОСПРОИЗВОДСТВА ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

***Аннотация.** В статье традиция рассматривается как социокультурная форма воспроизводства общественной жизни. Автор связывает формирование основ теоретического понимания традиции с материалистическим пониманием истории К. Маркса. Дана характеристика сущности, свойств традиции, способов ее трансляции и масштабов. Показано отличие марксистского понимания традиции от ее трактовок в современной социологии.*

***Ключевые слова:** традиция, преемственность, прогрессизм – консерватизм, культурно-историческая форма, герменевтический круг, традиционное общество, культурно-историческое наследие, прогрессивные и реакционные традиции.*

Новое время рождалось под знаком мятежа против традиции и укоренённых в ней представлений. Рационалистическая установка проекта современности требовала, как писал Рене Декарт, «не придавать особой веры тому, что нам было внушено только посредством примера и обычая». Френсис Бэкон, считавший рационально сконструированный эксперимент главным источником знаний, также утверждал: «Тщетно ожидать большого прибавления в знаниях от прививки нового к старому, должно быть совершено обновление до последних основ, если мы не хотим вечно вращаться в круге с самым ничтожным движением вперёд» [1, с. 17]. Джон Локк исходил из того, что разум человека – это *tabula rasa* (чистая доска), на которой опыт и учение пишут наново.

Отвержение застойных форм и традиций феодального общества и создание нового общества предполагало, что этот скарб старого мира будет подвергнут строгой ревизии человеческого рассудка и всё, что не выдержит испытания, будет безжалостно выброшено на свалку. Просветители полагали, что путь исторического прогресса торит поступательное развитие Разума. В эпоху Просвещения формируется рационалистический прогрессизм.

Исторические традиции просветителям представляются результатом укоренившихся предрассудков. А сами предрассудки понимаются как «тёмные» представления, не освещённые светом разума. Однако, мысленное уравнение «*предрассудок = исторически сложившееся представление = заблуждение*», возникшее в рамках рационалистических установок проекта Модерна, встретило возражение сторонников исторических традиций, которые исходили из презумпции разумности традиций, сформулированной историком и правоведом, одним из основателей немецкой исторической школы права Ю. Мёзером так: «У меня нет оснований считать, что наши предки были глупцами» [13, с. 228].

Основанием презумпции разумности традиций, выдвинутой Ю. Мёзером, была концепция «локального разума», согласно которой он для оправдания всякого старого обычая или привычки подыскивал разумную причину их существования¹. Молодой Маркс верно подметил, что такой подход к истории грешит релятивизмом [См.: 5, с. 87]. Теоретическая позиция защитников традиции оказалась перевёрнутым отображением просветительского взгляда на историю. Если Просвещение с позиций абстрактно-всеобщего Разума отрицает разумность существующих традиций, то историческая школа с позиций столь же абстрактной Традиции признаёт существование только исторически ограниченного «локального разума».

Начиная с эпохи великих буржуазных революций традиционализм как оппозиция прогрессизму постоянно присутствует в общественном сознании в различных модификациях. Можно выделить три типа защитников исторических традиций: 1) консерватор-охранитель *существующего* положения вещей; 2) реакционер-реставратор, стремящийся к возрождению некоего *существовавшего* образца (ценности или института), который, по его мнению, способен разрешить существенные проблемы современного общества; 3) традиционалист, отстаивающий не существующие или существовавшие институты и ценности, а *сам принцип органического роста общества и непрерывности исторических традиций*.

При всей значимости различий позиций защитников исторических традиций у них есть общие черты: во-первых, они судят о прошлом из настоящего; во-вторых, они относятся к традиции *избирательно*. Традиция уже не является вечным потоком, в который человек погружён целиком. Сторонник традиции пытается её осмыслить и использовать в соответствии со своим пониманием предназначения человека и общества. Такая отстранённость от традиции является следствием того, что историческое наследие, получаемое обществом Нового времени (эпохи Модерна) от прошлого, во-первых, неоднородно (вплоть до наличия в нём противоположных и даже взаимоисключающих институтов и ценностей), а, во-вторых, это наследие в разной степени и в разных направлениях влияет на состояние современного общества.

Дистанцирование, отстранённость от традиции также характерна и для пост-модерна, на что обратил внимание Э. Гидденс, назвав это явление рефлексивностью. Под рефлексивностью Э. Гидденс понимает «мониторинг поведения и его контекстов» [2, с. 154], которым характеризуется человеческое действие.

Природа традиций становится одной из сквозных тем в социологии с самого начала её возникновения². При этом для социологического понимания традиции характерен анализ её производных, наличных форм. Возьмём для примера определение традиции, предложенное российским социологом А. Б. Гофманом: «В общем виде под традициями мы понимаем «социальное и культурное наследие, передающееся от поколения к поколению и воспроизводящееся в определённых обществах и социальных группах в течение длительного времени». Составными частями традиции являются *объекты* социокультурного наследия (то, что передаётся), *процессы* наследования и его *способы*. Составными частями традиции выступают самые разнообразные явления: определённые культурные образцы, социальные институты, нормы, ценности, знания, обычаи, ритуалы, стили и т.д. Традиции существуют

¹ Обстоятельное изложение взглядов Ю. Мёзера дано в главе 8 книги Фридриха Мейнеке [11].

² Обзор постановки проблемы традиции в социальной мысли от Монтескье и Бёрка до Вебера и Хальбвакса дан А. Б. Гофманом в книге [12, с. 63-112].

во всех социокультурных системах, образуя необходимый элемент их существования, развития, своеобразия и самотождественности. Особенно широка сфера их действия в архаических, докапиталистических, так называемых «традиционных» обществах» [12, с. 18]³.

В этом определении даётся *описание* традиции через перечисление её составных частей: - «культурного наследия», т.е. объектов традиции; - процессов наследования; - способов наследования. Затем в определении перечисляются наличные формы существования традиции – «определённые культурные образцы, социальные институты, нормы, ценности, знания, обычаи, ритуалы, стили и т.д.». В заключение указывается на наличие этого социального механизма во всех социокультурных системах и на его роль как необходимого элемента «их существования, развития, своеобразия и самотождественности». Но при этом вопрос о *природе необходимости* этого механизма выносится за скобки. Также остаётся неясным, *откуда* возникает наследие и *почему* оно подлежит передаче. Иными словами, вопросы, имеющие отношение к *сущности традиции*, оказываются не затронутыми. Между тем, определённая подсказка ответов на эти вопросы содержится в исходном значении категории «традиция».

Категория «традиция» (tradition), вошедшая в европейские языки из латыни, первым своим значением имеет вполне материальное действие – «передача», «вручение»⁴, вторым – «выдача», «сдача», и лишь в последующих значениях оно связано с социокультурными явлениями – «преподавание», «обучение», «предание», «повествование», «установившееся издавна мнение или привычка». Такой же порядок значений принадлежит и глаголу «trado», от которого происходит существительное «традиция». Trado означает: 1) «передавать», «вручать» что-либо из рук в руки, «отдавать» (например, дочь замуж), «вверять кого-либо чьему-то попечению»; 2) отдавать в чьё-то распоряжение; 3) передавать по наследству, оставлять, завещать имущество в пользование и владение; 4) доверять, поручать, возлагать, вверять; 5) поверять, рассказывать; 6) выдавать; 7) сообщать, учить, обучать, преподавать; 8) выдавать, предавать [3, с. 1022].

Если обратиться к исходному значению слова «традиция», то мы увидим, что оно служит для выражения вполне материальных отношений передачи (фактической и общественно зафиксированной) одними людьми материальных ценностей для их использования-владения-распоряжения-сохранения другими людьми. Даже семейно-брачные отношения мыслятся как вещные отношения. Мы полагаем, что *генезис сущности традиции следует искать в сфере производства, обмена, распределения, сохранения материальных благ*. Именно потому, что социология игнорирует эту основу традиций (это справедливо также и по отношению к культурной антропологии и этнологии), она предлагает феноменологию традиций, но не их теорию. Учитывая сказанное, следует признать, что *основы теоретического пони-*

³ Такое определение традиции напоминает её аналитическое расчленение у Е. Шацкого, который выделяет функциональное понятие традиции – традиция как функция передачи из поколения в поколение тех или иных (в основном духовных) ценностей данной общности, объектное понятие традиции – что именно подлежит передаче; субъектное понятие традиции как отношения данного поколения к прошлому, его согласие на наследование или же протест против него [13, с. 284].

⁴ Это первичное значение слова «традиция» было закреплено в римском праве. И европейская юриспруденция, которая опиралась на римское право, еще во второй половине XIX века слово «традиция» использовала как термин вещного права, который предполагал, что для установления вещного права необходимы два акта – договор и фактическую передачу вещи от прежнего владельца к новому, т. е. традицию. Так термин «традиция» трактуется Энциклопедия Брокгауза и Ефрона.

мания традиции следует искать в материалистическом понимании истории, поэтому в предлагаемой статье мы возьмем несколько уроков у К. Маркса.

Маркс рассматривает общество как органическую систему производства и воспроизводства человека во всём богатстве его общественных отношений. Основой существования общественного человека является процесс производства и воспроизводства предметов потребления, средств производства и форм общения, благодаря которым организуется совместная жизнь и деятельность индивидов. Непрерывность воспроизводства этой основы является условием существования самого общества. При этом особенностью функционирования общества как самовоспроизводящейся (органической) системы является то, что природные и исторически данные предпосылки его существования самим процессом воспроизводства полагаются как его собственный результат, который в свою очередь становится предпосылкой нового цикла развития.

Если в целом охватить этот процесс, то его К. Маркс в «Немецкой идеологии» характеризует следующим образом: «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно изменённой деятельности» [6, с. 44-45; ср. с. 37]. В самом общем виде этот процесс передачи-наследования производительных сил и форм общения в последовательной смене поколений и есть *традиция*. *Традиция – это социокультурная форма процесса воспроизводства общественной жизни, которая обеспечивает преемственность и поступательный ход истории.*

Отправляясь от этого исходного определения традиции, можно вывести некоторые ее свойства, на которые уже обратила внимание научная мысль, но не дала объяснения.

Воспроизводство общественной жизни – это процесс производства с уже найденным алгоритмом деятельности и гарантированным результатом, удовлетворяющим общественные потребности. Отсюда, из этого свойства традиции рождается её **авторитет**. *Авторитет традиции основывается на доказанной практической эффективности такого способа деятельности при данных условиях.* Сознанию непосредственного агента процесса воспроизводства общественной жизни авторитет традиции представляется само собой разумеющимся (поскольку «так делалось и раньше»), но очевидно, что готовность следовать однажды установившемуся способу деятельности не является иррациональной, а внутри себя содержит вышеуказанное основание.

Воспроизводство общественной жизни носит циклический характер. Существующее общество, как *результат* человеческой деятельности, полагает себя как её *цель*, а осуществление цели вновь приводит к результату. В общественном воспроизводстве начала и конец человеческой деятельности смыкаются, а *первоначалом*, исходной точкой отсчета выступает само общество. *Постоянное обращение к началу, особое почитание начала – характерная черта традиционалистского образа мысли.* Молодой Маркс подметил эту особенность мысли адептов традиционализма, иронически сравнивая их постоянное обращение к началу традиции с требованием к гребцу плыть не по реке, а по её истоку [5, с. 85].

В общественном производстве и воспроизводстве общественной жизни происходит смена человеческих поколений. Новое поколение не рождается вместе с новым способом производства и общественными отношениями. Оно поначалу занимает место прежнего субъекта общественной жизни и воспроизводит порядок его действий, «вживается» в образ его деятельности. Новое поколение, будучи результатом жизнедеятельности предшествующего поколения, теперь само должно воспроизвести условия и предпосылки собственного существования. Конец становится началом. Цикл воспроизводства образует *круг*. Чтобы постичь традицию ее следует духовно воспроизвести, пережить, реконструировать. Отсюда проистекает проблема «герменевтического круга», обнаруженная представителями философской герменевтики (Аст, Шлейермахер, Хайдеггер, Гадамер). Представляется, что это дополнительное свидетельство того, что традицию следует рассматривать через категорию воспроизводства общественной жизни.

Скорость протекания циклов воспроизводства определяется уровнем развития производительных сил общества и обусловленной этим уровнем мерой зависимости человека от природы. В аграрном обществе темп хозяйственной и социальной жизни привязан к темпам протекания природных процессов, воспроизводство общественной жизни было замедленным, и однажды сложившийся уклад хозяйственной деятельности и социальных отношений мог сохраняться чрезвычайно продолжительное время, рождая так называемое «традиционное общество». Это наблюдение является «общим местом» социологии, его можно найти и у Конта, Спенсера, Дюркгейма и др., но только у Маркса этому явлению имеется вполне рациональное объяснение.

В такого рода обществе воспроизводство-традиция благодаря долгому существованию, а также из-за зависимости общества от природных сил и отсутствия других способов удовлетворения общественных потребностей, со временем приобретает *сакральный* характер, охватывающий миропорядок в целом⁵. Сакрализации традиции в немалой степени способствует то обстоятельство, что в древнейших цивилизациях возникает *письменность*. «Письменность повышает уровень дистанции пространства и времени и создает перспективу прошлого, настоящего и будущего...», - верно замечает Э. Гидденс. [2, с. 155]. Но письменная рефлексия на традицию *при неизменном способе производства* традиционный характер общества не меняет. Она, как признает Гидденс, «во многом сводится к повторным толкованиям и разъяснению традиции, так что на весах времени чаша «прошлого» перевешивает чашу «будущего»» [2, с. 155].

Письменная фиксация традиции поначалу создает ее новый предметный носитель, отличный от непосредственных форм общественной человеческой жизнедеятельности и сознания. Но затем письменная форма традиции позволяет ее подвергнуть формально-логическим и лингвистическим операциям, которые, с одной стороны, «приводят в порядок» традицию, а с другой – отрывают от живой человеческой практики. А поскольку грамотность и навыки оперирования языковыми знаками в этих обществах монополизированы небольшими группами людей, то эта письменная рефлексия традиции приобретает *эзотерический, священный характер*.

⁵ Социокультурный анализ происхождения и природы *сакрального* как категории традиционного общества дан Роже Кайуа [4]. Но в этом анализе вопросу о соотношении сакральных и профанных видов деятельности не уделено должное внимание.

Форма деятельности и общения оттачивается и застывает в кодексах, придворных и храмовых ритуалах, художественных канонах, догмах, представляющих тип рецептурного знания, построенного по принципу «делай так и получишь то-то». В традиционном обществе инновации медленно пробивают себе дорогу в профанных сферах человеческой жизнедеятельности.

Итак, к свойствам традиции можно отнести авторитетность, почтение к началам, повторяемость, размеренную цикличность, необходимость вживания, вхождения в традицию как способах ее освоения, ореол священности и таинственности.

Аналитически традицию можно расчленить на четыре момента: 1) *создатели наследия*; 2) *само наследие*; 3) *наследники*, т.е. преемники деятельности предшествующих поколений; 4) сам процесс передачи-наследования.

Под наследием в концепции Маркса понимаются производительные силы и формы общения. Понятие «производительные силы» Маркс заимствовал из сочинений экономистов. Однако у него это понятие, наряду с узким экономическим пониманием (рабочая сила + средства производства), употребляется в широком смысле – как «общественная производительная сила», и эта последняя включает в себя такие компоненты, как *способ совместной деятельности, кооперация, разделение труда*, силы природы и культуры. Производительные силы суть силы *общественного человека* и потому они рассматриваются в единстве со своей общественной формой, которую Маркс обозначает ёмкой категорией «форма общения». В широком смысле слова «форма общения» означает условия деятельности индивидов, начиная с отношений организации, распределения, координации и управления их совместной деятельности, и заканчивая средствами и способами коммуникации.

Производительные силы и формы общения являются двумя сторонами *способа жизнедеятельности* общественных индивидов, непрерывного производства и воспроизводства их общественной жизни. Формы общения различны для разных уровней развития производительных сил, но их диалектика такова, что ведущей стороной выступает развитие производительных сил. Роль форм общения двойственна: они вначале выступают условиями деятельности индивидов, но затем начинают её стеснять. «Эти различные условия, которые сначала являлись условиями самодеятельности, а впоследствии оказались оковами её, - пишет Маркс, - образуют на протяжении всего исторического развития связный ряд форм общения, связь которых заключается в том, что на место прежней, ставшей оковами, формы общения становится новая, – соответствующая более развитым производительным силам, а значит и более прогрессивному виду самодеятельности индивидов... Так как эти условия на каждой ступени исторического развития соответствуют одновременно совершающемуся развитию производительных сил, то их история есть вместе с тем и история развивающихся и перенимаемых каждым новым поколением производительных сил, а тем самым и история развития сил самих индивидов» [6, с. 72]. В связи с этой характеристикой исторического процесса как эстафеты поколений можно заметить, что Маркс понимает историю не только как естественно-исторический процесс развития мощи производительных сил (что обычно подчёркивалось в «истматовских» учебниках), которые созданы человеком, но и как *культурно-исторический процесс развития самих индивидов и их социокультурных форм общения*.

Какую роль в истории играет традиция в понимании Маркса? Одним из наиболее известных высказываний Маркса по этому поводу являются слова из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта»: «Традиции всех мертвых поколений

тяготеют, как кошмар, над умами живых». Вырванные из контекста, эти слова рождают представления, что Маркс негативно относится к традициям. Но не будем спешить с выводами.

Процитированные выше слова Маркса являются его вольным переложением мысли Гегеля о повторяемости в истории всемирно-исторических событий и личностей. Но далее Маркс таким образом развивает эту мысль: «И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освящённом древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории. Так, Лютер переодевался апостолом Павлом, революция 1789-1814 гг. драпировалась поочередно то в костюм Римской республики, то в костюм Римской империи, а революция 1848 г. не нашла ничего лучшего, как пародировать то 1789 год, то революционные традиции 1793-1795 годов» [7, с. 119].

Спрашивается, почему даже в революционные эпохи творчества нового люди вызывают себе на помощь духов прошлого, их имена, лозунги и костюмы? В общем виде объяснение этого явления заключается в единстве, преемственности истории, творение нового тем или иным образом опирается на исторические предпосылки и исторический опыт. И далее Маркс показывает два разных способа использования исторического наследия в европейских буржуазных революциях. В одном случае костюмы и лозунги Древнего Рима, страсти и иллюзии Ветхого завета понадобились им «...для того, чтобы скрыть от самих себя буржуазно-ограниченное содержание своей борьбы, чтобы удержать своё воодушевление на высоте великой исторической трагедии» [7, с. 119], «...для того, чтобы возвеличить данную задачу в воображении», а в другом – для того, «чтобы увильнуть от её разрешения в действительности (как это случилось с французской революцией 1848 г. – Н. Р.)»; в одном случае, «...для того, чтобы найти снова дух революции», а в другом – для того, «чтобы заставить снова бродить её призрак» [7, с. 121].

Таким образом, в наследии прошлого люди находят культурно-историческую рамку, форму для постановки проблем настоящего. Препрежнее общественно-историческое содержание событий здесь переплавляется в культурно-историческую форму, которая отделяется от своего первичного исторического содержания и начинает жить своей собственной жизнью, входя в состав всемирного духовного наследия. Это обращение к всемирно-историческим образам и персонажам может быть двояким: оно может тянуть в прошлое («мёртвый хватает живого»), служить средством ухода от разрешения назревших проблем, но оно может быть и источником воодушевления для решения новой исторической задачи.

Приведем еще один пример отношения К. Маркса к культурно-историческому наследию. Размышляя о месте художественного наследия в историческом развитии человечества, Маркс писал: «Относительно искусства известно, что определенные периоды его расцвета отнюдь не находятся в соответствии с общим развитием общества, а следовательно, также и с развитием материальной основы последнего, составляющей как бы скелет его организации» [8, с. 47]. Из этого следует, что известные значительные формы искусства «возможны только на низкой ступени развития искусств» и это справедливо также и «в отношении всей области искусства к общему развитию общества» [8, с. 47]. В чем же здесь заключается проблема? Казалось бы, ясно, что искусство (и другие явления культуры) зависит от форм и эта-

пов развития общества. Те виды искусства, которые имели благоприятную почву на ранних этапах общественного развития, могут ее лишиться на более поздних этапах. Поэтому развитие культуры так обусловлено общественным развитием, что оно имеет нелинейный и дискретный характер.

Но для Маркса проблема взаимоотношений искусства и материального базиса общества к этому не сводится. Напротив, он полагает, что настоящая проблема заключается в другом: «Однако трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они все еще доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом» [8, с. 48]. Явления подлинной культуры, родившиеся в исторически конкретных обстоятельствах места и времени, продолжают сохранять непреходящее историческое значение, в их единичных и особенных чертах присутствует нечто, что имеет всеобщий смысл в развитии человечества.

Научное понимание традиций свободно как от обожествления традиций, так и от нигилистического или релятивистского отношения к ним. Оно требует конкретно-исторического анализа их содержания и функций во всемирно-историческом процессе.

Традиция как процесс передачи культурно-исторического опыта от одного поколения к другому может различаться *масштабом*. Маркс выделяет в истории два этапа в развитии традиций и два типа культурно-исторического наследия: (1) местные, ограниченные и общечеловеческие традиции и (2) национальное и глобальное, всемирно-историческое культурное наследие.

Начальный этап человеческой истории характеризуется локально-ограниченным характером, сообразным с ограниченным развитием производительных сил и форм общения. Культурно-историческое развитие общества носит стихийный и местнический характер, «оно исходит из различных местностей, племён, наций, отраслей труда и т.д., каждая из которых первоначально развивается независимо от прочих, лишь мало-помалу вступая в связь с ними» [6, с. 72]. Развитие общества происходит медленно, само общество сегментировано на этнические, социальные, профессиональные и религиозные группы, в нем «...различные ступени и интересы никогда не преодолеваются целиком, а лишь подчиняются побеждающим интересам, продолжая на протяжении веков влачить своё существование рядом с ними. Отсюда следует, что даже в рамках одной и той же нации индивиды, если даже отвлекусь от их имущественных отношений, проделывают совершенно различное развитие и что более ранний интерес, когда соответствующая ему форма общения уже вытеснена формой общения, соответствующей более позднему интересу, ещё долго продолжает по традиции обладать властью в лице обособившейся от индивидов иллюзорной общности (государство, право), – властью, которая в конечном счёте может быть сломлена только посредством революции» [6, с. 72-73].

Устаревшие формы общения, превзойдённые развитием производительных сил, в силу исторической инерции и ограниченного развития индивидов отрываются от содержания и, несмотря на то, что основа их существования уже подорвана, могут жить призрачной жизнью живых мертвецов. Культурно-историческое наследие в такого типа традициях распространяется в узких территориальных и социальных рамках. В связи с этим, Маркс отмечает: «Только от распространённости сношений зависит, теряются – или нет – для дальнейшего развития созданные в той или другой местности производительные силы, особенно изобретения» [6, с. 54].

Ограниченное, локальное развитие человеческого общества не застраховано от случайностей, оно может приводить к утрате достижений, к срыву поступательного развития.

Возможность преодоления этих срывов Маркс видит в переходе развития человеческого общества от локального к глобальному (всемирному) масштабу развития: «Только тогда, когда сношения приобретают мировой характер и базируются на крупной промышленности, когда все нации втягиваются в конкурентную борьбу, только тогда обеспечивается сохранение созданных производительных сил» [6, с. 54]. Для локально-ограниченного развития общества способами межкультурных контактов и культурно-исторической преемственности выступают *захваты* и *колонизации*. Размышляя над природой захватов в истории, Маркс отмечает, что захват не сводится к вооруженному завоеванию территории и подчинению ее населения народу-захватчику. Характер и содержание захвата определяется уровнем развития захватчика, содержанием объекта захвата и неизбежным переходом к производству и воспроизводству общественной жизни на захваченной территории, поскольку нельзя жить одним грабежом. Если по уровню развития культуры, общественной организации и производительных сил захватчик стоит ниже развития захваченного им народа, то в этом случае многое из его культурных достижений ему представится непонятным и ненужным и будет подвергнуто уничтожению, что не раз случилось в истории.

Характер захвата зависит также от объекта захвата: «Состояние банкира, заключающееся в бумагах, нельзя вовсе захватить, если захватчик не подчинится условиям производства и общения, существующим в захваченной стране» [6, с. 74].

И, наконец, когда для захвата ничего уже более не остаётся, приходится переходить к производству. И в этом случае мы сталкиваемся с такой ситуацией: «Из этой очень скоро наступающей необходимости производства следует, что та форма общественного строя, которая была принята осевшими завоевателями, должна соответствовать той ступени развития производительных сил, которую они застают, а если этого соответствия первоначально нет, то форма общественного строя должна измениться сообразно производительным силам. Этим объясняется также и факт, отмеченный повсюду в эпоху после переселения народов, а именно: раб стал господином, и завоеватели очень скоро переняли язык, образование и нравы завоёванных народов» [6, с. 74]. Формы общения народа-захватчика при переходе к производительной деятельности должны приспособиться к характеру производительных сил покорённого народа, а потому неизбежно трансформируются. Об этом же говорит и современный опыт экспорта демократии в неевропейские страны, в которых западная демократия приобретает черты обычаев и нравов местного населения.

Иное дело, когда развитые формы общения захватчиков в готовом виде переносятся на новую территорию, которую они *колонируют*. «В то время как на своей родине такая форма общения ещё обременена интересами и отношениями, унаследованными от прошлых эпох, – на новом месте она, – отмечает Маркс, – может и должна быть утверждена полностью и без препятствий, хотя бы уже для того, чтобы обеспечить завоевателям длительное господство» [6, с. 73]. Хотя и в этом случае, как показывает пример Латинской Америки, культура колонизаторов может впитать в себя некоторые элементы культуры аборигенных народов.

Формы культурно-исторической преемственности, связанные с захватом и колонизацией, уже не доминируют на современном этапе всемирной истории, хотя они оставили на ней болезненные рубцы, и нельзя не заметить в наши дни явлений

неоколониализма. Все же главной линией исторического развития является поступательное развитие общества, в ходе которого оно переходит с одного уровня развития производительных сил и форм общения на другой. Начало такого типа культурно-исторической преемственности в марксизме связывается с эпохой капитализма: «На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счёт продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием» [9, с. 428]. Напомним, что эти слова написаны в 40-х годах XIX столетия, когда никто и не помышлял о глобальной сети электронных СМИ, о мировых базах данных и электронных библиотеках, доступных любому жителю нашей планеты через сеть Интернет, о возможности существования такой организации, как ЮНЕСКО и т.п.

В чём же заключаются особенности этой новой формы культурно-исторической преемственности, и какой способ освоения культурного (материального и духовного) наследия она предполагает?

Эпоха капитализма является эпохой рождения всемирной истории, когда все народы Земли втягиваются в единый исторический процесс, и, соответственно, она является эпохой рождения *всемирного культурного наследия* и, по выражению Маркса, «всемирного общения». На повестку дня становится преодоление старых ограниченных форм общения, благодаря чему «отдельные индивиды освобождаются от различных национальных и местных рамок, вступают в практическую связь с производством (также и духовным) всего мира и для них становится возможным приобрести способность пользоваться этим всесторонним производством всего земного шара (всем тем, что создано людьми)» [6, с. 36]. Освоение индивидами всемирно-исторического наследия трансформирует традицию в средство формирования «всемирно-исторических, эмпирически универсальных индивидов», делает их обладателями «действительного духовного богатства», которое, по убеждению Маркса, «всецело зависит от богатства ... действительных отношений» [6, с. 36].

Однако на пути такого освоения всемирного наследия в эпоху капитализма стоит частная собственность на средства производства, которая способствовала универсальному развитию производительных сил, но как сил *принадлежащих капиталу* [6, с. 67]. В форме общения капитализм отношения личной зависимости заменил на отношения вещной зависимости, в результате чего отношения индивидов к общественному богатству оказались опосредованы деньгами [6, с. 60]. Этот посредник теперь становится мерилем не только материального, но и духовного богатства, деформируя как наследие, значительная часть которого не используется во благо человека [6, с. 61], так и человеческих индивидов, превращая их в «абстрактных индивидов», чья связь с наследием носит случайный характер [6, с. 66].

Преодоление препятствий на пути формирования всемирного наследия как достояния всего человечества Маркс видит в двух мерах. Во-первых, это упразднение частной собственности на основные средства производства: «Современное универсальное общение не может быть подчинено индивиду никаким иным путём, как только тем, что будет подчинено всем им вместе» [6, с. 68]. Во-вторых, развитие производительных сил и форм общения должно находиться под сознательным контролем всех членов общества, оно должно быть избавлено от «всякой стихийности» [6, с. 68].

Передача наследия от одного поколения к другому происходит, как правило, в *зоне непосредственного контакта*⁶. Поколение *создателей наследия* включает в существующие формы общения и деятельности своих *наследников* через различные механизмы социализации, воспитания, обучения, обеспечивая *освоение наследия*. В современном обществе производительные силы и формы общения претерпевают глубокие преобразования на протяжении жизни одного поколения, что приводит к трудностям определения состава наследия, девальвации его ценности, расстройству механизма его передачи. Это провоцирует попытки *отказа* от наследия или *избирательного наследования* (в зарубежной философско-культурологической мысли эта ситуация описывается в понятиях «аномии», «потери опыта», «дефицита легитимности», «потери ориентации», «смыслового дефицита», «неуправляемой сложности» общества), либо в качестве реакции на них – к *фундаменталистской апологии* традиций. Обсуждение этих вопросов не входит в наши задачи, но их содержание указывает на возможности дальнейшего развития теории традиции.

Возвращаясь к вопросу о понимании традиций в рамках материалистического понимания истории, суммируем те выводы, которые мы можем извлечь из наших «уроков из Маркса».

Во-первых, анализ традиций требует конкретно-исторического подхода. Во-вторых, нельзя постичь суть традиций, если рассматривать их в отрыве от процесса воспроизводства общественной жизни, взятой во всей ее полноте. Если мы берём формы традиции в их наличном состоянии, как сознательные формы и не прослеживаем их генезиса, связи с целостным процессом развития общества, то они приобретают загадочный и непонятный характер. Так, в современной социологии сложились два альтернативных подхода к пониманию традиции. Сторонники одного подхода рассматривают традиции как своего рода социокультурные «гены», «которые однозначно детерминируют характер определённого общества или группы и выступают как аналог и (или) продолжение механизмов биологической наследственности или инстинктов» [12, с. 17].

Другая группа социологов впадает в противоположную крайность в понимании традиций. Они истолковывают традиции как процесс и результат сознательного конструирования, производства, изобретения и последующего их использования для достижения тех или иных целей. Полярное противостояние фатализма первого понимания традиций и волюнтаризма второго свидетельствует о серьёзных теоретических изъянах обеих позиций, в то время как теория традиции в рамках материалистического понимания истории свободна от этих недостатков.

И в заключение поставим вопрос о том, принадлежит ли марксистское понимание традиции прогрессистскому или традиционалистскому течению общественной мысли, или оно снимает эту антитезу?

В литературе [12, с. 73; 13, с. 255-256] распространён взгляд, согласно которому Маркс в понимании традиций тяготеет к рационалистическому прогрессизму Просвещения. Нам кажется, что проделанный анализ позволяет утверждать, что такая трактовка является ошибочной. Маркс не может отвергать традиции уже в силу

⁶ В первом приближении постановка изучения этой проблемы была дана М. Мид. М. Мид предложила различать три типа культурного взаимодействия между поколениями: постфигуративный, при котором дети учатся у взрослых, кофигуративный, где дети и взрослые учатся у своих сверстников, и префигуративный, когда взрослые учатся у своих детей. Первый тип культурного взаимодействия характерен для традиционных («примитивных») обществ, второй – для «великих цивилизаций», которые разработали процедуры внедрения новшеств, а третий – для современного общества [10, с. 322].

того, что для него они основа и механизм поступательного развития общества, следовательно, основа общественного прогресса. Но Маркс не является и апологетом традиции. Он анализирует различные формы традиции и способы их воздействия на поступательное развитие общества. Традиция может стать при определённых условиях силой, тормозящей развитие общества, но она же, сохраняя и передавая накопленный культурно-исторический опыт человечества, является источником исторического творчества, служащего развитию богатства человеческой индивидуальности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. Сост., общая ред. А.Л. Субботина. – М.: Наука, 1978, С. 5-222.
2. Гидденс Э. Последствия современности. /Пер с англ. – М.: «Праксис», 2011. – 352 с.
3. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Около 50000 слов. Изд. 2-е, переработ. и доп. – М.: «Русский язык», 1976. – 1096 с.
4. Кайуа Р. Человек и сакральное // Роже Кайуа Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2003. – С. 141-292.
5. Маркс К. Философский манифест исторической школы права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955, Т.1. – С. 85-92.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – 629 с.
7. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд. - М.: Политиздат, 1957. – Т.8. - С. 115 - 217.
8. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. Часть первая // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд. - М.: Политиздат, 1968. – Т.46, Ч.1. – С. 3-508.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 4. – С. 419-459
10. Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями // Маргарет Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения / Пер. с англ. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 322-362.
11. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с.
12. Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – 543 с.
13. Шацкий Е. Утопия и традиция /Пер. с польского – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

SEI HPE «Donetsk National Technical University»

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

TRADITION AS A MECHANISM OF REPRODUCTION PUBLIC LIFE

Annotation. The article considers tradition as a sociocultural form of reproduction of public life. The author connects the formation of the foundations of a theoretical understanding of tradition with a materialistic understanding of the history of K. Marx. The characteristic of the essence, the properties of the tradition, the methods of its translation and scale are given. The difference between the Marxist understanding of tradition and its interpretations in modern sociology is shown.

Key words: tradition, continuity, progressivism - conservatism, cultural-historical form, hermeneutical circle, traditional society, cultural-historical heritage, progressive and reactionary traditions.

Поступила в редакцию 5 апреля 2020 г.

УДК 130.2

Т. Э. Рагозина

(д. филос. наук, доцент)

ГОУ ВПО «Донецкий национальный технический университет»

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

О ФИЛОСОФСКОМ ОБОСНОВАНИИ ТРУДА КАК ПРОЦЕССА, ПРОИЗВОДЯЩЕГО ОБЩЕСТВО

Часть II

Аннотация. Статья посвящена анализу специфики и сущности философского обоснования труда, составной частью которого выступает анализ принципиальных отличий, существующих между трудовой теорией, представленной точкой зрения буржуазной политической экономии, и экономической трактовкой труда, разработанной К. Марксом. В итоге это позволяет найти ответ также и на главный вопрос о том, в чём должно заключаться собственно философское обоснование труда в отличие от его экономического обоснования, представленного Марксом в «Капитале».

Ключевые слова: экономическое обоснование труда, философское обоснование труда, социальная форма труда, труд как субстанция-субъект истории.

Предлагаемая вниманию читателей проблема философского обоснования труда является продолжением разговора, начатого в нашей статье в предшествующем выпуске настоящего журнала⁷, которая была посвящена анализу причин кризисной ситуации, сложившейся в марксистской философии советского периода к 80-м годам XX века и проявившейся в виде противоречий трудовой теории антропосоциокультурогенеза. Как было показано в ней, наметившаяся тенденция отказа от *труда* как базового философского принципа объяснения общественно-исторического развития остро ставит в повестку дня вопрос о действительном содержании категории «труд» в марксизме и о необходимости философского обоснования труда как теоретического принципа.

В связи с этим нами был предпринят критический анализ сложившейся в философии советского периода системы взглядов на труд и поставлен вопрос о том, является ли вообще имеющееся на сегодняшний день обоснование труда *философским* или за философское обоснование долгие десятилетия неправомерно принималось нечто совсем иное, например – его *политэкономическое обоснование*.

Неудивительно, что в центре нашего анализа, таким образом, оказались следующие актуальные для дальнейшего развития философии вопросы:

1) чем трудовая теория стоимости Маркса принципиально отличалась от трудовой теории стоимости классиков буржуазной политической экономии? – это одна линия различий;

2) чем *философское обоснование труда*, развитое марксизмом в рамках материалистического понимания истории, принципиально отличается как от «*экономически рассматриваемого труда*» (К. Маркс), представленного точкой зрения буржуазной политической экономии, так и от разработанного самим К. Марксом *экономического учения о труде*? – это другая линия различий.

⁷ Рагозина Т.Э. О философском обосновании труда, или: о необходимости критического «сведения счётов» с недавним философским прошлым [1, с. 20-35].

Краткий очерк того нового, что было сделано К. Марксом в области экономической теории, содержится в *Предисловии* ко второму тому «Капитала». Как известно, оно было написано Ф. Энгельсом в Лондоне, в день рождения Маркса, 5 мая 1885 г. Теоретическое значение этого небольшого по объёму очерка огромно. Отдельные положения, разъяснения и формулировки, данные в нём Энгельсом, имеют непреходящее значение общеметодологического свойства, выходящее далеко за пределы политэкономического исследования. Тем удивительнее то, что они до сих пор оставались без должного внимания со стороны большинства марксистских исследователей.

Говоря о принципиальном отличии Марксова подхода к анализу и решению противоречий, возникших между трудовой теорией стоимости Д. Рикардо и фактами экономической действительности [2, с. 22-23], Энгельс фиксирует следующие важные моменты. Прежде всего, «в прямую противоположность всем своим предшественникам», Маркс подверг критике сами эти *факты действительности*, которые противоречили главному объяснительному принципу теории, и благодаря критическому анализу этих фактов открыл среди них такой факт, «...которому суждено было произвести переворот во всей политической экономии и который давал ключ к пониманию всего капиталистического производства, – давал тому, – уточняет Энгельс, – кто сумел бы им воспользоваться» [2, с. 20]. И уже *с точки зрения этого нового факта*, руководствуясь им, Маркс, подобно Лавуазье⁸, подвергает критическому анализу также и все установленные до него базовые категории буржуазной экономии, в результате чего выяснилось следующее: «Там, где они видели *решение*, он видел только *проблему*» [2, там же].

Спрашивается, в чём же именно классики буржуазной экономической мысли видели *решение* и, соответственно, в чём именно Маркс усмотрел теоретическую *проблему*? – Да всё в той же пресловутой абстракции «*труд вообще*», которая как раз и лежала в основе рикардовской (да и смитовской тоже) теории стоимости. Именно в категории «труд вообще» экономисты-классики видели *решение* всех своих проблем потому, что труд как таковой (как целесообразная деятельность вообще), будучи понят в качестве единой основы и *меры стоимости*, позволял им свести к единому знаменателю всё многообразие мира товаров, мира потребительных стоимостей, в чём, несомненно, имелась определённая (и, прямо скажем, немалая) ценность данной научной абстракции, явившейся необходимой, закономерной ступенью в развитии буржуазной экономической теории.

Вместе с тем, они не замечали, что эта же самая научная абстракция в силу скудости своего экономического содержания (*натурализм* в понимании природы стоимости и односторонне *количественный взгляд* на неё), а также по причине весьма ограниченного её философско-мировоззренческого потенциала (ибо изначально она была выработана для теоретического выражения особенностей *индивидуальной деятельности человека как существа разумного*) преграждала путь к пониманию *общественной* природы прибавочной стоимости, коренившейся в её *социальной форме*.

⁸ Для большей ясности Энгельс поясняет публике революционный переворот, совершённый Марксом в области политической экономии, сравнивая Маркса с Лавуазье, который, руководствуясь фактом открытия нового элемента – кислорода – подверг критике все категории предшествующей ему флогистонной теории, совершив научный переворот в химии.

В конечном счёте, именно потому, что экономисты-классики (не говоря уже о вульгарных экономистах) в своих исследованиях явлений современной им экономической жизни продолжали некритически руководствоваться теми представлениями и взглядами, которые были выработаны задолго до этого предшествующими поколениями экономистов и философов и которые были заложены в содержательный каркас категории «труд вообще» (абсолютно не предназначенной для анализа *общественной формы* производства), именно поэтому, говорит Энгельс, им никак не удавалось объяснить одно из главных противоречий трудовой теории стоимости Рикардо, а именно: «... согласовать взаимный обмен капитала и труда с рикардовским законом определения стоимости трудом» [2, с. 21]. И, как следствие, до тех пор, пока продолжало существовать это противоречие, до тех пор не получалось должным образом объяснить также и *происхождение капитала* в целом. В итоге всё это и привело к гибели школы Рикардо, породив на развалинах классической теории множество вульгарно-экономических трактовок прибавочной стоимости.

Иными словами, именно потому, что абстракция «*труд вообще*» изначально по своему действительному содержанию, заложенному в её категориальной структуре «цель – средство – результат», не была предназначена для анализа *социальной формы* производства, именно поэтому ровнёхонько ничего в этом плане для понимания механизма возникновения и функционирования *капитала как общественной формы* организации производства она не давала и дать не могла ни Рикардо, ни его ученикам и критикам. Поэтому развитие экономической науки попросту остановилось.

Поэтому-то и Маркс, в прямую противоположность классикам буржуазной экономической науки А. Смиту и Д. Рикардо, в категории «труд вообще» усмотрел не готовое *решение*, а теоретическую *проблему*, которую только ещё предстояло решить. Как же действует Маркс в этой ситуации? Для её решения он, в отличие и в прямую противоположность, но уже по отношению ко всем современным ему *вульгарным экономистам* (типа Родбертуса, Мак-Куллоха, Дж. Ст. Миля и проч., чей позитивистский / вульгарный стиль мышления сегодня взят на вооружение современной *философией науки*), не выбросил на «свалку истории науки» рикардовский закон определения стоимости трудом вместе с базовой категорией «труд вообще» и не устремился на поиск новых объяснительных принципов и «парадигм», как это сегодня рекомендовала бы сделать современная "*философия науки*" и как это сделали в XIX веке представители вульгарного крыла экономической науки.

Вместо того, чтобы выбросить за ненадобностью принцип объяснения трудом процесса происхождения прибавочной стоимости и всех остальных, связанных с ней явлений буржуазной экономики, признав этот принцип «ошибочным» и «негодным», – вместо этого Маркс *развил далее и углубил его понимание путём анализа фактов современной ему экономической действительности*, открыв среди них тот самый новый факт, который, по словам Энгельса, как раз и дал «...ключ к пониманию всего капиталистического производства...» [2, с. 20].

Вот как Энгельс, уже после смерти Маркса, а именно – спустя 18 лет после выхода в свет «Капитала», 5 мая 1885 г. (в день рождения К. Маркса), отдавая дань памяти своему другу, пытается донести до публики этот чрезвычайно важный, ключевой момент, открытию и обоснованию которого были отданы десятилетия напряжённого труда великого учёного и мыслителя: «Итак, Маркс исследовал труд со стороны его свойства создавать стоимость и в первый раз установил, *какой труд*, почему и как образует стоимость...» [2, с. 20].

И в самом деле: *какой же труд (какое такое его свойство) и как образует стоимость в виде прибавочной стоимости?* Маркс «...исследовал превращение денег в капитал, - продолжает Энгельс пояснять этот ключевой момент, - и доказал, что оно основывается на *купле и продаже рабочей силы*. Поставив на место труда *рабочую силу, свойство создавать стоимость*, он разом разрешил одно из затруднений, которое привело к гибели школу Рикардо...» (курсив наш – Т. Рагозина) [2, с. 21].

Кстати говоря, в данном фрагменте Энгельс почти буквально воспроизводит Марксову лаконичную характеристику причины, породившей указанное противоречие ещё в рамках физиократической системы взглядов А. Смита: «...противоречие это оставалось необъяснимым, - подытоживает в «Теориях прибавочной стоимости» (1861-1863 гг.) свой анализ Маркс, - пока капитал противопоставлялся прямо труду, а не рабочей силе» [3, с. 46-47]. Вот он, тот факт, мимо которого проходила вся буржуазная экономическая мысль и которому было суждено совершить революционный переворот во всей системе взглядов классической буржуазной экономики, – *рабочая сила* как чувственно явленное воплощение специфичной только для буржуазного общества конкретно-исторической *социальной формы* труда – *капиталистической формы* труда, производящего прибавочную стоимость (капитал).

Иными словами, противоречие оставалось необъяснимым до тех пор, пока капитал противопоставлялся просто труду, абстрактному труду («труду вообще»), а не труду, взятому в его особенной, конкретно-исторической форме – в форме *рабочей силы*, единственно только и обладающей свойством создавать такой особенный "продукт", который никогда раньше, во всей предшествующей истории человеческого общества не встречался, а именно – *прибавочную стоимость*.

Дело в том, что, капиталистическое производство в целом и *капитал* как его *общественный продукт* берут «свое начало с того момента, когда условия труда, - разъясняет Маркс, - становятся собственностью одного класса, а в распоряжении другого класса остаётся одна только рабочая сила. Это отделение труда от условий труда и образует предпосылку капиталистического производства» [3, с. 52].

Как ни странно, но этот, казалось бы, простой факт (*простой* – после того, как он открыт и объяснён) как раз и стал камнем преткновения для классической буржуазной экономической науки, о который она споткнулась и который положил начало процессу её разложения.

Именно этот же факт спустя десятилетия после сделанного Марксом открытия Энгельс вынужден был вновь разъяснять читателям в *Предисловии* ко 2-му тому «Капитала», показывая на примерах, почему реальный процесс обмена живого труда и капитала никак не согласовывался у рикардианцев с экономическим законом стоимости и почему *капитал* вообще было ошибочно пытаться согласовывать прямо с *трудом*: «Труд не имеет стоимости. Как деятельность, создающая стоимость, он так же не может иметь особой стоимости, как тяжесть не может иметь особого веса, теплота – особой температуры, электричество – особой силы тока. *Покупается и продаётся как товар не труд, а рабочая сила. Как только она становится товаром, её стоимость измеряется трудом*, воплощённым в ней как в общественном продукте; эта стоимость равна труду, общественно необходимому для её производства и воспроизводства. Следовательно, *купля и продажа рабочей силы на основе такой её стоимости отнюдь не противоречит экономическому закону стоимости*» (курсив наш – Т. Рагозина) [2, с. 23].

Разъяснение ошибочности прямого сопоставления капитала непосредственно с трудом, данное сначала Марксом, а затем Энгельсом, имеет под собой глубокую подоплёку *философско-методологического* характера. Дело в том, что *капитал* – это прежде всего *форма / способ организации* буржуазного производства (а не сами по себе потребительные стоимости в виде товаров/вещей или денег). Поэтому до тех пор, пока капитал как *общественную форму*, свойственную только конкретно-историческому способу производства (буржуазному производству) и представляющую собой его *качественную* характеристику, пытались напрямую сопоставить и приравнять к *труду вообще как количественной мере* стоимости, указанное противоречие оставалось неразрешимым.

Иначе говоря, если абстрагироваться от собственно экономического содержания, то ошибочность самой по себе мыслительной процедуры, которой следовали классики буржуазной экономической науки, состояла в том, что они сущность вполне конкретного *качества* пытались понять и объяснить, измерив его абстрактным *количеством*, приравняв и напрямую отождествив с *количеством*, что само по себе, с логической точки зрения, было не только некорректно, но и просто абсурдно, и что поэтому неизбежно порождало «экономическую тарабарщину» [2, с. 17]⁹.

И только тогда, когда Маркс капитал как *форму*, заключающую в себе *качественную* характеристику буржуазного производства (и буржуазного общества в целом), сопоставил не с «трудом вообще» как количественной мерой стоимости, а с трудом, взятым также в его конкретно-исторической *общественной форме*¹⁰, являвшейся к тому же действительной предпосылкой и условием возникновения самого капитала, а именно – с *рабочей силой*, обладающей свойством *создавать прибавочную стоимость*, только тогда (!) всё встало на свои места.

Как видим, Маркс не только не отбросил принцип объяснения трудом всех экономических явлений буржуазного общества, а, напротив, развил и обосновал *качественно новый взгляд на труд*, новизна которого состояла в том, что Маркс, в отличие от буржуазных экономистов (и классических, и вульгарных) поставил «во главу угла» экономической теории вовсе не «труд вообще» как целесообразную деятельность индивидов, а труд в его конкретно-исторической форме, а значит – *социально обусловленный труд* (!), т.е. труд, совершающийся в рамках вполне определённых общественных форм организации производства (в рамках определённых производственных отношений, приобретших прочный статус форм собственности), которые посредством экономического принуждения буквально-таки *диктовали и обуславливали необходимость производства прибавочного продукта*. В этом суть отличия Маркса от всех буржуазных экономистов. Причём, этот качественно новый взгляд касался труда не только как *экономической категории*, ибо он раскрывал также и один из важнейших аспектов философской трактовки субстанциальной роли труда, в частности – роли и значения *возвратного характера действия объ-*

⁹ Это выражение К. Маркса, которое тот использовал для характеристики взглядов вульгарных экономистов в «Теориях прибавочной стоимости», Энгельс охотно использует в *Предисловии* ко II-му тому «Капитала» для демонстрации тех последствий и сути теоретических противоречий, в которых запуталась буржуазная экономическая мысль (См.: [2, с. 17]).

¹⁰ В данном случае принципиально важно помнить, что и *капитал*, и *рабочая сила* как *общественные формы*, будучи результатом предшествующей, сознательно осуществляемой коллективной деятельности индивидов, представляют собой органическое единство *объективного* и *субъективного* аспектов исторического процесса.

ективных общественных отношений (социальных форм труда) на актуально совершающийся процесс общественного производства.

Это – тот пункт, который (если его спроецировать на полемику Д. Лукача и М. Лифшица¹¹) содержит убедительное объяснение того, почему всё же неправ был Лукач, причём, как в отношении Гегеля, так и в отношении Маркса, равно как и в отношении Энгельса. Как считал Д. Лукач, исторический материализм Маркса никоим образом не может и не должен быть совместим с признанием наличия в историческом процессе «разумной подкладки необходимости», поскольку-де именно с ней связаны все грехи гегелевской «ложной онтологии истории».

Но в том-то всё и дело, что рассмотренный ключевой пункт Марксова учения содержит как раз не что иное, как экономическое обоснование и подтверждение посредством экономических фактов справедливости того философского взгляда, который нашёл своё выражение в утверждении, что в общественной истории «свобода» (т.е., сознательные намерения, желания и действия индивидов, воплотившиеся в независимых от их воли общественных результатах их собственной деятельности – в виде общественных отношений, в виде наличных форм организации деятельности людей – и потому предстающие перед ними уже в виде некоей навязанной им *социальной силы*, воплощённой в системе устоявшихся *норм*, регламентирующих труд как актуально совершающийся процесс живой человеческой деятельности) таки является «разумной подкладкой необходимости», имеющей *возвратно-обуславливающий* характер действия на саму эту необходимость (как это совершенно правильно зафиксировал ещё Гегель в своей философии истории, правда, мистифицировав при этом действительный *источник* и *причину* такого положения дел).

В том-то всё и дело, что в форме признания в общественной истории людей наличия некоей *разумной подкладки необходимости* (иначе говоря – в форме *телеологии истории*) Гегель впервые «...по существу ... выдвигает идею объективной закономерности развития общества» [6, с. 194],

Вот почему исторический материализм Маркса и Энгельса, во избежание превращения в одну из разновидностей вульгарно-материалистической философии, вовсе и не должен был во что бы то ни стало, только потому, что он – *материализм*, радикально избавляться от «гегельянщины», как это предполагал Лукач, в частности – от признания наличия *объективно-разумного начала*, органически включённого в сам материальный фундамент общества в качестве *всеобщих социальных форм организации труда*. Напротив, такое признание только и отличает материалистическое понимание истории Маркса и Энгельса от старого созерцательного материализма.

Вот почему неправ был Лукач в своей трактовке онтологии истории Маркса, думая, что материалистическое понимание истории сводится исключительно к признанию *обуславливающей роли* труда (материального производства) как актуально совершающегося в каждый данный момент процесса живой человеческой деятельности – и только; что именно в этом, мол, и заключается вся истина и подлинная «линия Марксовой онтологии», которой-де не всегда и не вполне, как счи-

¹¹ Не имея возможности воспроизвести здесь в деталях посмертную полемику М. Лифшица с Д. Лукачем, мы можем отослать читателя к сути полемики в изложении М. Лифшица, сославшись на замечательную по концентрации гениальных идей работу Михаила Лифшица «Дух и его действительность» [4, с. 127-151], а также к нашей статье «Проблема «бездомности человека в мире» в зеркале негативной диалектики исторического развития» [5, с. 20-27].

тал Д. Лукач, соответствовал Энгельс, чьё «...признание актуального значения гегелевской диалектики, - пишет Д. Лукач, - идёт иногда гораздо дальше, чем Маркс вообще считал теоретически допустимым» [7, с. 156]. Словом, неправ был Лукач потому, что не учитывал реальную диалектику процесса труда, то есть, не принимал в расчёт то обстоятельство, что этот живой процесс труда (обуславливающий развитие общества) всегда сам также *социально обусловлен* действием наличных социальных норм, которые выступают как *разумные формы* его организации.

Возвращаясь снова к Марксу, мы можем констатировать как минимум две принципиальные вещи, так до конца и не понятые не только Д. Лукачем, но и большинством марксистов.

Первое: точке зрения классической буржуазной экономии, равно как и точке зрения философии Просвещения, одинаково основывавшимся на простом понимании «труда вообще» как целесообразной деятельности, Маркс впервые в истории науки противопоставляет понятие *труда как социально обусловленной деятельности (!)*.

Быть социально обусловленным применительно к труду как процессу материального производства, осуществляющемуся в буржуазном обществе, значит – самой своей структурой и внутренней организацией быть вынужденным воспроизводить такую *форму социальной связи индивидов*, которая покоится на вполне определённой *экономической зависимости* одних участников процесса труда от других участников, состоящей в *отделении процесса труда от условий труда* в силу того, что «...условия труда становятся собственностью одного класса, а в распоряжении другого класса остаётся одна только рабочая сила». [3, с. 52]

Это-то «отделение труда от условий труда» как раз и есть не что иное, как та исторически установившаяся в буржуазном обществе и характерная только для него "*чувственно-сверхчувственная форма*" *социальной связи и зависимости индивидов друг от друга*, которая обуславливает процесс капиталистического производства не только в качестве *предпосылки* его становления, но и в качестве постоянно воспроизводящейся в дальнейшем его движении *всеобщей формы* его существования, порождающей на каждом новом витке развития многообразие других устойчиво функционирующих общественных форм его организации (как базисных, так и надстроечных), производных от этой исходной для капитализма формы всеобщности.

Второе: именно их – эти *общественные формы* (а вовсе не *производительные силы* сами по себе и, тем более, не натурально-вещественную компоненту капитала в виде произведённых потребительных стоимостей, равно как и не количественные пропорции, в которых осуществляется распределение прибыли) – Маркс делает единственным *предметом* экономической науки, непосредственным и главным *предметом* политэкономического анализа, последовательно прослеживая, как из одной, исходной и простейшей зародышевой формы капиталистических отношений (*рабочей силы, ставшей товаром*) с непреложной необходимостью возникают другие, выросшие на её основе специфические формы капиталистического производства¹² – прибавочная стоимость, промышленный капитал, прибыль, земельная рента, ссудный процент и проч., раскрывая таким образом весь разветвлённый и

¹² Поэтому-то у него, по характеристике В. И. Ленина, вся капиталистическая формация встаёт перед глазами, как живая.

скрытый от обыденного сознания *механизм эксплуатации* – механизм присвоения результатов чужого неоплаченного труда.

Кстати, именно поэтому «Капитал» К. Маркса стал единственной теорией прибавочной стоимости, которая, в отличие от учений всех его социалистических предшественников, писавших на экономические темы, во всех цивилизованных странах произвела, по словам Энгельса, эффект «удара грома с ясного неба» [2, с. 19].

Пожалуй, только теперь, после того, как было выяснено, в чём заключается суть *экономической трактовки труда*, разработанной К. Марксом, и чем она принципиально отличается от «*экономически рассматриваемого труда*», представленного точкой зрения буржуазной политической экономии, можно попытаться дать ответ также и на поставленный выше вопрос о том, в чём же должно заключаться собственно *философское обоснование труда* в отличие от его *экономического обоснования*, представленного Марксом в «Капитале», и что в таком случае *философское обоснование* может и должно взять себе на вооружение в качестве общеметодологических уроков и выводов, непосредственно вытекающих из принятого Марксом *экономического обоснования* труда.

Как было показано выше, политэкономическая точка зрения Маркса на труд, противопоставленная абстрактно-одностороннему пониманию труда классиками буржуазной экономии, впервые в истории науки исходила не из «труда вообще как целесообразной деятельности», а из понятия труда как *социально обусловленной деятельности*, то есть – такой деятельности, которая обусловлена *конкретно-исторической общественной формой* её организации и которая только поэтому (и только в единстве с этой конкретной общественной формой) и может быть *субстанцией* всех без исключения явлений буржуазного общества.

При всём своём громадном научном значении такое понятие труда, развёрнутое в теорию и получившее всестороннее обоснование в ходе экономического исследования, ещё *не является* философским понятием, причём по тем же самым причинам, которые составляют все его неоспоримые плюсы и достоинства как понятия частной, конкретной – экономической науки. Ибо обосновать ту или иную конкретно-историческую форму труда в качестве субстанции (основы и фундамента) конкретно-исторического типа общества – ещё не означает, что мы тем самым получаем обоснование труда в качестве *субстанции (основы)* всякого, любого типа общества и, тем более, не может означать, что мы располагаем обоснованием труда в качестве *субъекта* общественно-исторического развития в целом.

Поскольку же философия – это наука о *всеобщем* (а эту истину всей классической философии, обоснованную Гегелем в «Науке логики», и Маркс, и Энгельс разделяли целиком и полностью), постольку философское обоснование труда в качестве субстанции-субъекта общественно-исторического развития не может сводиться к открытию и обоснованию законов функционирования и развития какого-либо одного конкретного типа общества. Философское понятие труда должно дать обоснование его как *всеобщего закона существования человеческого общества*, действующего на всех этапах его исторического существования и в качестве основы (субстанции), и в качестве источника (субъекта) общественного развития.

Вот как замечательно просто и точно выразил Энгельс суть принципиального отличия между марксистской политической экономией и материалистическим пониманием истории как созданной Марксом наукой об общих законах развития че-

ловеческого общества: «Подобно тому как Дарвин открыл закон развития органического мира, Маркс открыл закон развития человеческой истории <...> Но это не всё. Маркс открыл также особый закон движения современного капиталистического способа производства и порождённого им буржуазного общества» (курсив наш – Т. Рагозина) [8, с. 350-351].

При этом, правда, важно отдавать себе отчёт в том, что сам по себе *факт открытия* «труда как закона развития человеческой истории» не только не отменяет, а, напротив, предполагает необходимость его развёрнутого обоснования. Поэтому, резюмируя сказанное, можно констатировать следующее: философское обоснование труда как *всеобщего закона возникновения, становления и развития человеческого общества*, действующего на всех этапах его исторического существования и в качестве основы (субстанции), и в качестве источника развития (субъекта), порождающего *специфически человеческий способ жизнедеятельности как таковой*, именно в силу этого не может быть редуцировано только и исключительно к капиталистическому способу производства – к капиталистическому способу жизнедеятельности как одной из своих частных, превращённых форм, а необходимым образом оборачивается проблемой *начала* человеческой истории, то есть – проблемой поиска *исходной, зародышевой формы* её существования, которая в силу этого является также и её подлинно *всеобщей формой*.

В прямой связи с такой постановкой задачи особую актуальность приобретает ответ на второй вопрос, касающийся того, что же именно философское обоснование труда как *начала* человеческой истории может и должно взять себе на вооружение из Марксова экономического учения в качестве методологических выводов, которые могли бы служить надёжным ориентиром для отыскания исторически первичной, зародышевой формы человеческой социальности при решении проблемы *начала* истории.

В данном случае, как и в любом другом, когда имеют дело с саморазвивающейся органической целостностью, действует известная диалектическая закономерность, гласящая: чтобы понять саморазвивающееся целое в его *начале* (на этапе его возникновения и становления), необходимо ясно понимать, *что* оно представляет собой в качестве уже разившегося целого, достигшего зрелой ступени своего существования, когда оно, всё по тому же известному правилу диалектики (а именно: «анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны»), выступая в своём *классически чистом виде* и демонстрируя свою подлинно *всеобщую форму*, освобождённую от всех исторически случайных, частных и особенных черт и наслоений, способно тем самым давать исследователю прямое указание / подсказку относительно того, *что* именно образует форму всеобщности (зародышевую форму) среди множества исторически сосуществующих друг с другом факторов также и в самом что ни на есть *начале* процесса становления целого.

Иными словами, именно потому, что «...намёки более высокого», имеющие место на низших стадиях развития, «...могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно», поэтому абсолютно необходимо выяснить, какую же *истину (всеобщую сущность)* общественно-исторического развития открывает нам осуществлённый Марксом анализ зрелой стадии развития труда, достигшего ступени существования буржуазного общества и, соответственно, *какой ключ* даёт нам знание этой истины для отыскания и понимания «намёков более высокого», содержащихся в *начале* человеческой истории?

Самое главное, что подлежит констатации в этом отношении, сводится к осознанию следующего.

Первое: только *социально обусловленный* труд может быть действительной основой (субстанцией-субъектом) исторического развития человека, общества и культуры, *обуславливающей* как само это *развитие*, так и *формы*, в которых оно осуществляется. Или, иначе: как ни парадоксально, но обуславливать развитие общества может только то, что само социально обусловлено (!), то есть, содержит в себе *свойство социальной обусловленности как свой неотъемлемый атрибут* – как внутреннюю организацию своего собственного существования и развития.

И вот здесь-то на первый план как раз и выступает необходимость чёткого понимания того принципиального различия, которое существует между собственно *философским* обоснованием труда и его *экономическим* обоснованием, представленным Марксом в «Капитале».

Если в рамках Марксова экономического обоснования свойство «*быть социально обусловленным*» применительно к труду как процессу материального производства, осуществляющемуся в *буржуазном обществе*, значит – самой своей внутренней организацией быть вынужденным воспроизводить такую *объективную форму социальной связи индивидов*, которая, будучи частично *результатом сознательных намерений и целенаправленных действий одной части людей в отношении другой части людей* (например, намеренное обезземеливание крестьянства), покоится на *экономической зависимости* одних участников процесса труда от других участников, возникшей как *объективный итог отделения процесса труда от условий труда*, то применительно к труду как *началу* человеческой истории свойство «*быть социально обусловленным*» означает быть процессом производства, покоящимся на *(а) объективно-целесообразной форме связи и зависимости индивидов друг от друга*, возникшей *(б) естественно-историческим путём* и *(в) основывающейся на органическом единстве процесса труда и условий труда*.

Второе, что с необходимостью следует из первого, предполагает признание того, что в качестве такого «начала» человеческой истории общества и культуры в принципе не может выступать *труд вообще* как целесообразная сознательная деятельность, представленная категориальной схемой «цель – средство – результат», или, что то же самое, – труд в форме производства орудий труда, в форме *орудийной деятельности*, как это предполагалось до сих пор в многочисленных исследованиях, посвящённых проблеме обоснования труда как «начала» истории.

Третье: действительным *началом* человеческой истории, основой и источником развития общества и культуры (включая становление человека с его сознанием) может быть только такая конкретно-историческая форма труда, которая представляет собой деятельность, непосредственно заключающую в себе в качестве своей внутренней структуры *объективную форму связи и зависимости индивидов друг от друга*, которую она первоначально застаёт в готовом виде как свою необходимую историческую *предпосылку*, но которую она в ходе своего осуществления ломает и перестраивает сообразно своим собственным нуждам, в каждый данный момент полагая её одновременно и как свой собственный *результат*.

Иными словами, речь идёт о такой исторически первой форме труда, которая представляет собой конкретное единство *социально обуславливающей функции* труда и его *социально обусловленной формы* и которая именно в силу этого только и может выступать исходным основанием саморазвивающейся органической системы – *общества*.

Соответственно, философское обоснование труда как субстанции-субъекта истории должно исходить из такого понятия труда, которое своим содержанием способно было бы выражать этот исходный, противоречивый в самой своей сущности *двойственный характер труда*, воспроизводя указанное единство противоположных и взаимоисключающих свойств труда, а именно – свойство труда быть *функцией (деятельностью), производящей социальную форму связи* (и в этом смысле – *обуславливающей* возникновение и историческое развитие общества), и свойство труда быть *социально обусловленной формой связи* индивидов, совпадающей с *формой внутренней организации* труда.

Только в этом, одном-единственном случае, – когда труд рассматривается не со стороны своей *натуральной, чувственно-вещественной формы* (не как производство вещей и предметов, включая орудия труда), а берётся исключительно со стороны своей сложившейся *естественно-историческим путём социальной формы* (как деятельность по производству самой этой формы общественной связи индивидов), – только в этом случае предметом философского анализа становится подлинно *всеобщая форма* труда, а значит, только в этом одном-единственном случае труд получает философское обоснование в качестве *закона существования человеческого общества*.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Рагозина Т.Э. О философском обосновании труда, или: о необходимости критического «сведения счётов» с недавним философским прошлым / Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2019. – Выпуск № 2 (10). – С. 20-35.
2. Энгельс Ф. Предисловие ко II-му тому «Капитала» / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 24. – С. 3-24 с.
3. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. В 3-х ч. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 26. Ч. I. – 476 с.
4. Лифшиц Мих. Дух и его действительность. 1974 г. / М. Лифшиц. О Гегеле. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. – С. 127-151.
5. Рагозина Т. Э. Проблема «бездомности человека в мире» в зеркале негативной диалектики исторического развития / Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2018. – Выпуск № 2 (8). – С. 20-27.
6. Макаров М. Телеология / М. Макаров // Философская энциклопедия / Ин-т философии АН СССР ; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1970. – Т. 5 : Сигнальные системы – Яшты. – С. 194-195.
7. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены: Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского и М. А. Хевеши. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.
8. Энгельс Ф. Похороны Карла Маркса / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 19. – С. 350-352.

Т. Э. Рагозина

(Doctor of Philosophy, Associate Professor)
SEI НРЭ «Donetsk National Technical University»
(Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

**ON THE PHILOSOPHICAL JUSTIFICATION OF LABOR
AS A PROCESS, PRODUCING SOCIETY**

***Annotation.** The article is devoted to the analysis of the specificity and essence of the philosophical justification of labor, an integral part of which is the analysis of the fundamental differences between the labor theory, represented by the point of view of bourgeois political economy, and the economic interpretation of labor developed by K. Marx. As a result, this allows one to find an answer to the main question of what should be the philosophical substantiation of labor itself, in contrast to its economic justification presented by Marx in Capital.*

***Key words:** economic justification of labor, philosophical justification of labor, social form of labor, labor as a sub-station-subject of history.*

Поступила в редакцию 17 апреля 2020 г.

УДК 130.2:008

В. А. Сидоренко

(к. филос. наук, доцент)

ГОУ ЛНР «Луганский государственный медицинский университет
имени Святителя Луки»

(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: philosophy.lsmu@mail.ru

ИНЕРЦИОННОСТЬ ТРАНСЛЯЦИИ КУЛЬТУРНОГО ЗНАНИЯ И ЕЁ РОЛЬ В СИСТЕМЕ КОММУНИКАЦИИ

***Аннотация.** В статье рассматриваются факторы, определяющие степень инерционности трансляции культурного знания. Основным из таких факторов является присутствие и функционирование в системе коммуникации социокультурных фильтров, определяющих объем и содержание воспринимаемой реципиентом информации. Также социокультурные фильтры обуславливают резистивные механизмы, ограничивающие восприимчивость объекта трансляции к передаваемым данным. В качестве примера такого резистивного механизма в статье рассматривается нигилизм и, в частности, его распространение в молодежной среде.*

***Ключевые слова:** культурная коммуникация, интериоризация, социокультурные фильтры, коммуникативная резистивность, нигилизм.*

Инерционность трансляции культурного знания является следствием функционирования социокультурных фильтров, влияющих на восприятие транслируемой информации реципиентом. Поступающая информация встраивается в уже существующие ментальные структуры индивида, разрывая логические связи между устоявшимися на этот момент элементами и формируя новые. При этом инерционность культурной трансляции будет тем выше, чем устойчивее будут когнитивные схемы, изменение которых необходимо для усвоения новых данных. Их успешная интериоризация возможна лишь при условии преодоления коммуникативной сопротивляемости, информационного иммунитета, защищающего сознание адресата от ложной, неактуальной, бесполезной (с его точки зрения) информации.

Инерционность трансляции культурного знания и механизмы сопротивления трансляционным процессам стали объектами исследований антропологов, культурологов, психологов, этнографов, лингвистов и представителей других смежных областей знания начала 21-го века, как отечественных (Т. В. Андрианова, В. В. Бабошин, А. П. Воеводин, В. В. Старовойтов), так и западных (В. Врум, Р. МакКиннон и др.). При этом к исследованиям применяется весьма разнообразная палитра методологий, что обусловлено междисциплинарностью коммуникативистики как научной области. Также результатом столь ярко выраженной междисциплинарности стало отсутствие единой теории коммуникации, в рамках которой было бы возможно исследовать, в том числе, трансляционную инерционность как один из параметров коммуникативного акта.

Сопротивляемость культурной трансляции представляет собой устойчивость индивида к воздействию определенных факторов, вследствие которой он не подвергается их влиянию. Сопротивляемость культурной трансляции предполагает, что культурная информация не будет передана или не будет воспринята субъектом, обладающим данной сопротивляемостью. Следовательно, будут отсутствовать и

эффекты, вызываемые интеграцией транслируемой информации в мировоззренческую систему реципиента. Так же, как в физике, в культурологии и социологии действует закон равенства сил действия и противоположно направленного противодействия. Вследствие действия этого закона результатом коммуникативного воздействия на индивида или группу становится сопротивление и страх перед изменениями картины мира, следующими за изменением культурного знания. При этом сила сопротивления прямо пропорциональна объему и силе воздействия вновь поступающей информации, что необходимо принимать во внимание при расчете эффективности акта коммуникации.

Сопrotивляемость трансляции культурной информации не может и не должна быть абсолютной. Поступающая информация должна не просто «оседать» в памяти реципиента, её необходимо встраивать в уже существующие когнитивные схемы. Чем больше связей ведёт от ранее интериоризованных схемных компонентов к вновь поступающему, тем меньшим будет сопротивление системы. Следовательно, для повышения эффективности культурной коммуникации её процесс должен строиться на индуктивном принципе.

Сопrotивление культурной коммуникации может носить искусственный характер. В качестве инструмента сопротивления локальные культуры зачастую прибегают к политике «культурного протекционизма» [1, с. 252]. Существует масса примеров такого ограничения информационного обмена: религиозный фундаментализм, квотирование иностранных продуктов (в том числе информационных) на местном рынке, проект «Золотой щит» (также известный как великий китайский фаервол – защита китайского сегмента интернета от некоторых иностранных продуктов [8, с. 39]) и т. п. Эти искусственные ограничения накладываются на естественную инерционность и консерватизм любой локальной культуры, создавая дополнительные препятствия для коммуникационных процессов.

Как же в таком случае преодолеть сопротивляемость трансляции? В данном аспекте важную роль играет позиция инициатора акта. Инициатором может выступать как культуросфера в целом (например, при необходимости приведения индивидуального культурного знания в соответствие с коллективным), так и реципиент (в случае необходимости решения конкретной проблемы, для которого недостаточно уже наличествующего знания). В зависимости от субъекта инициатора акты трансляции следует разделять на индивидуально-мотивированные и коллективно-мотивированные.

Сопrotивляемость либо, наоборот, лояльность к трансляции определяется также источником поступающей информации. При всей нематериальности и всеобъемлющей природе культуросферы каждый акт коммуникации имеет конкретный «адрес» донора и конкретный «адрес» реципиента. При этом адресат оценивает степень надежности источника, что повышает либо снижает сопротивляемость. Также следует учитывать, что цепочка коммуникации может быть более длинной, чем «отправитель-получатель». В процессе может быть задействован ряд посредников, каждый из которых также имеет свой рейтинг надежности и уровень доверия. Таким образом, рейтинг транслируемой информации зависит не только и не столько от её содержания, сколько от формы передачи, включающей отношение к источнику и посредникам процесса коммуникации.

Значительным фактором повышения эффективности коммуникации является многоканальность. При получении схожей информации из нескольких источников реципиент убеждается в проверенности данных, поскольку рейтинг доверия к ин-

формации формируется, в первую очередь, на основании её проверки другими субъектами. Следовательно, знание, поступающее по нескольким независимым каналам, воспринимается как более проверенное и достоверное.

Следующим фактором преодоления сопротивляемости является мотивация вовлеченных субъектов (донора, посредников и реципиента). Латинский корень слова «мотивация» означает «движение», что подчеркивает важность мотивационных аспектов для всеобщего развития и прогресса индивида и культуросферы в целом. С данной точки зрения интересна теория мотивации, предложенная В. Врумом [9]. Мотивация (М) трактуется Врумом как произведение вероятности получения результата (В), уровня затрат для получения результата (З) и ценности ожидаемого вознаграждения (Ц). Таким образом формула мотивированности участников трансляции выглядит как $M=V*1/3*Ц$. Рассчитав с использованием данной формулы степень мотивированности каждого из участников коммуникации, мы можем вычислить общий уровень мотивации коммуникативного акта, что является важным в определении перспективной эффективности.

В свете вышеизложенного возникает вопрос методологического характера: насколько вообще методология технических наук применима к исследованию процессов культуры? Здесь стоит вспомнить слова Пифагора: «Что не может быть измерено и сосчитано, то не может быть понято». Единичный акт коммуникации можно рассчитать в отношении объема, эффективности, сопротивляемости и других параметров. Более сложным вопросом является проблема выяснения общей емкости культуросферы, однако и этот, безусловно, значительный объем является определенным количеством информации, которое может быть выражено математическим путем. Языком формул возможно выразить не только количественные, но и качественные свойства коммуникации, что позволяет четко очертить исследуемые процессы и их характеристики.

Измерение объемов культуросферного знания затрудняется также тем, что схожая информация транслируется к и от большого количества индивидов, и следовательно, объем знания, пополняющего культуросферу, существенно меньше транслируемых объемов. После прохождения системы тестирования и фильтрации реальное пополнение культуросферы составляет лишь малую часть всей поступившей информации. В связи с этим, вопрос измерения объема культуросферы является открытым для дальнейшего анализа, а большинство современных исследований сосредоточено на активно перемещающихся данных и описании коммуникативных процессов.

Количественному методологическому подходу к исследованию культуросферного знания, характерному для позитивизма и постпозитивизма и опирающемуся на гипотетически-дедуктивные обобщения, противопоставляется интерпретационизм, использующий качественные методы анализа человеческого опыта в реальных жизненных условиях. При этом выбор методологии зависит не столько от объективных преимуществ каждого из них, сколько от научной традиции и направления, в котором работает исследователь. Также выбор научной парадигмы зависит от целей исследования: качественная методология более применима к построению общей теории культуросферы, а количественный подход более эффективен при тестировании и применении теоретических разработок.

Одной из характерных черт человечества эпохи постмодерна стало усиление резистивных психологических механизмов, приведшее к нарушению культурно-коммуникативных процессов и размыванию основных морально-этических норм,

накопленных в процессе антропогенеза. Особенно уязвимой к разрушению ментальных связей с культуросферой оказалась студенческая молодежь с её находящимися в стадии формирования мировоззренческими установками с одной стороны и пассионарным нон-конформизмом с другой. Неслучайно именно студенты зачастую являлись двигательной силой революционных изменений в обществе, занимая наиболее радикальную и бескомпромиссную позицию. Однако в современных реалиях эта пассионарная искра все чаще диалектически переходит в нигилизм – отрицание и неприятие очередных социальных трансформаций, разворачивающих общественную идеологию в диаметрально противоположном направлении. Российский исторический опыт второй половины 19-го века превосходно продемонстрировал опасность формирования у молодежи нигилистских установок, приведших к волне террора. Пренебрежение новым витком развития подобных идей сегодня может привести к развитию очередной «базаровщины», «проблемы отцов и детей», которая, по сути, и является сбоем коммуникативных процессов между культурным опытом человечества и индивидуальным опытом молодого человека, ищущего решения стоящих перед ним проблем экзистенциального характера.

Понятие нигилизма уходит корнями в Средневековье, когда Папа Александр III предал анафеме еретическое движение нигилистов, отрицавших человеческую сущность Христа [4, с. 304]. Современная трактовка нигилизма как социокультурного феномена впервые осмысливается Ф. Г. Якоби в его письме И. Г. Фихте 1799 года [7, с. 293]. В дальнейшем философская база нигилизма строилась либо на его узком понимании как отрицания христианских традиций (С. Кьеркегор, Ф. Ницше), либо на более широкой трактовке нигилизма как магистрального течения западной цивилизации, ведущего к ее закату и падению (О. Шпенглер, М. Хайдеггер). Психологические аспекты нигилизма нашли своё отражение в работах Э. Фромма, трактовавшего его как один из механизмов психологической защиты. Фромм рассматривает нигилизм в качестве одного из компонентов «бегства от свободы», характеризующегося деструктивизмом – комплексом бессознательных механизмов, направленным на разрушение мира, чтобы тот не разрушил самого субъекта [5, с. 45].

В России всплеск нигилизма стал реакцией на социально-политический кризис первой половины XIX века. Декабристы разбудили не только Герцена, но и Писарева, призывавшего к отказу от традиций Пушкина, Лермонтова и Гоголя, считая их «пройденной ступенью» [6, с. 18]. Уже тогда, в 1860-х годах, ядро нигилистского движения составляла студенческая молодежь, стремившаяся перевести теоретико-философские рассуждения в практическую плоскость, что вылилось в ряд террористических актов, включая покушение студента Д. Каракозова на императора Александра II. Наиболее ярким образом студента-нигилиста этого времени стал Евгений Базаров, главный герой романа «Отцы и дети» И.С. Тургенева. Уже само название произведения очень точно характеризует суть и основную проблему нигилизма – отрыв индивида от культурного опыта, накопленного «отцами», предыдущими поколениями человечества, сталкивавшимися со схожими вызовами и находившими пути выхода из кризисных ситуаций.

Современный этап развития общества характеризуется очередным всплеском нигилистской идеологии [2, с. 3], требующим рассмотрения его причин и поиска путей противодействия. В данном разделе будет сделана попытка в сжатом виде осветить потенциальные угрозы, проистекающие из тенденции к развитию нигилистского мировоззрения у современной студенческой молодёжи.

Одной из основных причин формирования новой волны нигилизма является частая смена идеологических парадигм, сопровождающаяся категорической критикой и ниспровержением предыдущих ценностных установок и моральных ориентиров. Особенно актуальной данная проблема стала для нынешнего поколения студентов, пережившего за свой ещё недолгий век целый ряд кардинальных идеологических сломов. Молодые люди 1990-х годов рождения застали отголоски советских времен, эпоху «дикого капитализма», стабилизацию начала 2000-х; украинонационалистически ориентированную радикализацию 2004-09 гг., ставшую следствием «оранжевого майдана»; идеологически несбалансированный олигархический режим 2010-13 гг. с его метаниями от ориентации на Российскую Федерацию к евроинтеграции и обратно; очередной майдан 2013-14 гг. и ответные митинги и демонстрации протеста против игнорирования прав и ценностей жителей юго-востока Украины, значительную часть которых составляла именно студенческая молодёжь; наконец, сегодняшней этап вхождения в культурное пространство русского мира и конфликт с людьми, ещё недавно бывшими друзьями, одноклассниками, оставшимися на украинской стороне родственниками, взаимные обвинения в предательстве и отсутствии патриотизма – чтобы в этом убедиться, достаточно открыть любой молодёжный (да и не только молодёжный) форум в интернете.

Такие частые кардинальные смены культурных детерминант приводят к срабатыванию психологических механизмов защиты, одним из которых и является нигилизм. Если любая идеологическая установка со временем (и, как правило, небольшим) опровергается, это автоматически вызывает сомнения в правильности новой и снижает доверие к ней. В результате каждая следующая социальная норма становится менее легитимной, чем предыдущая, а когда эта цепочка становится достаточно длинной, уровень доверия к последнему звену стремится к нулю. Субъект перестаёт воспринимать транслируемое культурное знание, пытаясь найти собственное решение стоящих перед ним проблем, в том числе, аксиологического и морально-этического характера.

Главная опасность этого подхода заключается в разрушении единого вектора развития общества. «Любить не значит смотреть друг на друга, любить значит смотреть в одном направлении» (А. де Сент-Экзюпери) [3, с. 86]. Нигилистское мировоззрение выводит его субъекта за рамки общекультурного вектора, что приводит к необходимости формирования собственных когнитивных и поведенческих схем, выливающихся в условиях социальных потрясений в различные формы радикализма, как левого, так и правого толка. Необходимость идти против общественного вектора приводит к ощущению враждебности окружающего мира, его поляризации на «своих» и «чужих», притом своих мало (а то и вовсе нет), а чужих много, поскольку отклонений от магистральных идей множество, и все они разнонаправлены. Общественные нормы в таком случае зачастую трактуются как манипулятивные; в частности, личный преподавательский опыт автора показывает, что многие студенты, причём наиболее способные к самостоятельному мышлению и творчеству, высказывают неприятие, например, норм православия, считая церковь манипулятивным социальным институтом. При этом, что интересно, они как минимум не возражают против морально-этической составляющей христианских идей, а то и полностью разделяют её. Это говорит о том, что нигилистское отношение распространяется именно на внешние, политико-идеологические механизмы, пока не затрагивая внутреннего стремления к справедливости, человеколюбию и другим гуманистическим ценностям.

Однако исторический опыт показывает, что при игнорировании проблемы нарастающего нигилизма следующим шагом становится трансформация внутреннего мировоззренческого стержня: «возлюби ближнего» превращается в «человек человеку волк», а «нет большей любви, чем если кто положит душу свою за друзей» в «кто не с нами, тот против нас». Одна из особенностей становления русской ментальности заключается в стремлении к коллективизму, совместному труду и развитию, в то время как западная цивилизация во главу угла ставит развитие индивидуальное. Вследствие этого отрыв от коллективного вектора для русского человека более деструктивен и чреват социальной и моральной дезориентацией. Развитие подобных тенденций у российской молодёжи 1860-х годов вылилось в полвека террора, социальных потрясений и разочарований в государстве, закончившихся серией революций и разрушительнейшей гражданской войной.

Сегодня, когда нигилистические настроения вновь нарастают, выходом из сложившейся ситуации могла бы стать смена акцента в просветительской работе с молодёжью с идеологического на культурный ввиду усталости общества от частой смены идеологий и более мягкого, непрямого воздействия культурного компонента. В то же время решение проблемы нарастания нигилизма требует комплексного междисциплинарного подхода, поскольку значительные пласты необходимых исследований лежат в области социологии, психологии, философской антропологии, культурологии и ряда других смежных отраслей науки.

Вышеизложенное позволяет сделать следующие выводы: 1) одной из причин инерционности трансляции культурного знания является резистивность реципиента к поступающей извне информации; 2) резистивность, в свою очередь, обусловлена системой социокультурных фильтров, которые, с одной стороны, структурируют и упорядочивают входящую информацию для максимального упрощения её интериоризации и дальнейшего применения, а с другой становятся инструментом манипулирования индивидуальным и общественным сознанием; 3) пиковой формой резистивности является нигилизм, подразумевающий максимально критическое отношение к транслируемому культурному знанию и практически нулевой уровень его интериоризации; 4) основная опасность повышения уровня коммуникативной резистивности в обществе состоит в разрушении единого вектора его развития и невосприятии ранее наработанных и транслируемых культурных ценностей, обеспечивающих ответы на встающие перед его членами задачи как индивидуального, так и группового (вплоть до глобального) характера.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андрианова Т. В. Глобальное мировоззрение. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 281 с.
2. Бабошин В. В. Нигилизм в современном обществе: феномен и сущность: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.11. – Ставрополь: Сев.-Кавказ. гос. техн. ун-т, 2011. – 293 с.
3. Сент-Экзюпери А. Планета людей: [сборник: пер. с фр.]. – М.: Эксмо, 2007. – 570 с.
4. Соколов К. Б. Российская интеллигенция XVIII - начала XX вв.: картина мира и повседневность. – М.: Нестор-История, 2007. – 508 с.
5. Старовойтов В. В. Современный психоанализ: грани развития. – М.: ИФ РАН, 2008. – 127 с.
6. Старыгина Н. Н. Русский роман в ситуации философско-религиозной полемики 1860-1870-х годов. – М.: Языки славянских культур, 2003. – 351 с.
7. Чернов С. А., Шевченко И. В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 620 с.

8. MacKinnon R. Flatter world and thicker walls? Blogs, censorship and civic discourse in China // Public Choice. – 2008. – № 134. – Pp. 31-46.
9. Vroom V. H. Work and Motivation. – Wiley, 1994. – 397 p.

V. A. Sidorenko

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

SEI LPR «Saint Luka Lugansk State Medical University»

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: philosophy.lsmu@mail.ru

**INERTIALITY OF THE CULTURAL KNOWLEDGE TRANSLATION
AND ITS ROLE IN THE SYSTEM OF COMMUNICATION**

***Annotation.** The paper discusses the factors determining the degree of cultural knowledge translation inertiality. The main one among these factors is the presence and functioning of socio-cultural filters in the communication system determining the volume and content of information perceived by the recipient. The socio-cultural filters also determine resistive mechanisms that limit the susceptibility of the translation object to the transmitted data. The paper considers nihilism as an example of such a resistive mechanism and, in particular, its spread in the youth environment.*

***Key words:** cultural communication, interiorization, socio-cultural filters, communicative resistance, nihilism.*

Поступила в редакцию 29 марта 2020 года

УДК 101.1:316.33

Т. В. Лугуценко

(д. филос. наук, профессор)

ГОУ ЛНР «Луганский национальный аграрный университет»

(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: telfira@yandex.ru**И. А. Черных**

(к. пед. наук, доцент)

ГУ ЛНР «Луганский государственный медицинский университет

имени святителя Луки»

(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: irinatchtrnykh@yandex.ru

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ЖИЗНИ ЛИЧНОСТИ

***Аннотация.** Рассмотрен феномен жизни личности через его характеристики (прежде всего ценностные), определяющийся гуманизмом, условиями поиска смысла жизни и формирования культуры. Автор анализирует общечеловеческие духовные ценности в основе существования как отдельной личности, так и социума в целом.*

***Ключевые слова:** гуманизм, жизнь личности, духовность, ценности, смысл жизни, глобализация.*

Мы живем во времена не только хронологической смены эпох, но и динамической трансформации структуры и качества человеческой цивилизации. Определяющими в этих изменениях являются процессы глобализации, информатизации, демократизации, индивидуализации. Не случайно XXI век определяется как эпоха интеллектуальной цивилизации с курсом на культурную парадигму образования, для которой важнейшим звеном является личность и ее духовное становление. Именно общечеловеческие духовные ценности должны быть в основе существования как отдельной личности, так и социума в целом.

Современное общество остро нуждается в интеллигентной высоконравственной личности, которая собственным прагматическим отношением к жизни выстраивает новую иерархию ценностей, исповедует технократическое мышление. Угрожающая тенденция к гипертрофированной технократизации и сциентизации мировоззрения в условиях современной научно-технической революции ведет к чрезвычайным рискам. Так называемый «одномерный человек» опасен, непредсказуем в своем поведении. Готовя человека к жизни в «эпоху прагматизма», вооружая его знаниями и информацией для достижения успеха, необходимо одновременно воспитывать его в контексте исконно человеческих гуманистических ценностей, формировать в нем человеческое, духовное существо. Таким образом, в условиях формирования информационно-техногенной цивилизации, когда возникает угроза дегуманизации человека, необходим переход к новой парадигме общественного развития, где сам человек, а не только экономика или технологии выступают целью и смыслом прогресса, высшей ценностью.

Сегодня эта проблема активно исследуется современным исследователем В. Д. Исаевым. Принципиально важным является утверждение автора относительно понятия «технологическая цивилизация». «Под технологической цивилизацией

мы понимаем способ существования человека и человеческого общества на основе техники и технологии, а также результат такого существования. Все, что уже алгоритмизировано и может быть алгоритмизировано, все, что подлежит счету, что может быть рационализировано и сортируется – это все результаты образа жизни человека и является Цивилизацией. Она – и внешние условия, и часть нашей внутренней жизни. Пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с его центром «Я», обслуживаемым техникой, разворачивается в соответствии с логикой истории, которую мы называем цивилизацией» [6, с. 46]. Таким образом, воцивилизованный человек – это не только человек, который вписался в цивилизационные обстоятельства, воспринимает их как свои и структурирует смыслы и цели в цивилизационной логике. «Это человек, который исторг из своего сознания культуру и для поддержания статуса социального существа перед лицом других заменил выбрасываемые культурой квазикультуру. Такая личность в своей активности и эмоциональных оценках обстоятельств, становится в единственно возможную жизненную позицию – позицию трансгрессии. Трансгрессия как образ действий и образ мыслей воцивилизованного человека определяется асимметричным отношением к человеку пространства цивилизации по сравнению с пространством культуры» [6, с. 8]. Речь идет о том, что энергия экспансии цивилизации значительно превосходит энергию культуры. Нарушение предписаний, сфера трансгрессии более сильная перед стойкостью структур социального и культурного порядка. Элементы структуры культурного, как и элементы структуры цивилизационного пространства, эмоционально маркированы. Однако качественно и количественно (в смысле интенсивности эмоций) эти эмоции совершенно разные. В первом случае – это эмоции бескорыстной наслаждения, во втором – корыстного. Свойство последних мы обозначаем как свойство «учредительного насилия» (Р. Жирар). Именно поэтому воцивилизация является процессом изменения сущности человека, его достоинства и человечности и его падения.

Безусловный приоритет в исследовании названной проблемы принадлежит экзистенциализму, который, несмотря на значительное разнообразие направлений сохраняет определенные универсальные черты в подходах к основному предмету своих рефлексий. Экзистенциализм трактует человека через его внутреннюю недоопределенность (сущностную свободу), даже через ее отличие, рассматривая жизнь личности на грани, в предельных состояниях. Фундаментальной чертой экзистенциализма является осознание человека как уникального, неповторимого существа, жизнь которого рассматривается как абсолюте. Преодоление рационалистического отношения к человеку для экзистенциалистов – это преодоление объективации человека, это осознание того, что никакие дефиниции не могут адекватно определить существование. Как отмечает А. Д. Чаус, «свобода человека заключается в том, что она не выступает как вещь, сформированная под давлением природной и социальной необходимости, а «выбирает» саму себя, формирует себя каждым своим действием и поступком. Свободная личность несет ответственность за все ею совершенное, а не оправдывает свои действия «обстоятельствами» [9, с. 158]. Таким образом, момент смыслового самоопределения человека стал исходным для такого направления психотерапевтической практики, основанной В. Франклом, как экзистенциальный психоанализ.

Эпоха постмодернизма, где человек не выдерживает давления социума, предоставила толчок к деконструкции культуры и образования различных ее частей, которые получают свой собственный вектор дальнейшего развития. Поэтому

трансформация и деконструкция как деперсонализация становится причиной новой культуры. Например, С. Б. Крымский отмечал, что «личность не задана природой, даже в ее сочетании с социальными условиями, а возникает из бунта, тайны, борьбы человека с самим собой» [7, с. 37]. Итак, постмодерн представляет собой, с антропологической точки зрения, прежде всего, предельное обострение проблемы самоопределения личности как специфического существа. Более того, идеология постмодерна принципиально запрещает самоопределение и самоидентификацию личности с таким предельным «образом человека», за которым стояла бы определенная фундаментальная онтология и четкие мировоззренческие детерминации. «Человек не должен искать любых форм самоидентификации ... Сам этот поиск свидетельствует о «нереальности» существования личности и обращается «бегством от свободы». Личность представляет собой «непрерывный поток становлений и изменений» лишь в момент коммуникации с другими. Следует отказаться от поиска любой устойчивости в жизни личности ... Постмодернизм отрицает, что личности может быть присуща общая или единая природа, – определяется образ человека, лишенного всякой способности к самоидентификации, которая сплошь подчинена импульсам подсознательного и разного рода безличным структурам ... Вместо мышления – спонтанность, вместо ответственности – произвол, вместо регулятивных норм – консенсус, вместо ценностей – договоренности, которые не имеют обязательного характера и не предполагают доверия и ответственности, вместо реальности – симулякры, вместо интенциональности – коммуникативность, вместо истины – уверенность, таково кредо постмодернистской философии» [8, с. 9]. Однако сразу возникает вопрос: не являются ли сформулированы культуро-антропологические принципы постмодерна следствием потери онтологической глубины в понимании жизни личности, в частности тех ее измерений, которые имеют «выход» на такую инвариантную «сущность личности», не только не отрицает индивидуальной изменчивости и разнообразия форм жизни личности, но и объясняет их необходимость исходя из этой инвариантной сущности?

В этом контексте считаем достаточно точным и отнюдь не устаревшим определение личности, предложенное в свое время Э. В. Ильенковым: «Личность тем значительнее, чем полнее и шире отражена в ней, в ее делах, словах в поступках – коллективное-общее, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто новое для всех, лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей, своими правами расширяя границы имеющихся возможностей, открывая для всех то, чего они еще не знают, не умеют, не понимают. Ее неповторимость ... в том, что создавая новое общее, она выступает как индивидуально-выраженное общее» [5, с. 413].

Следует обратить внимание на исследование Г. В. Гребенькова «Становление личности как проблема философско-антропологического исследования», в котором основное внимание сосредоточено на историко-философских аспектах проблемы, однако, вместе с тем, дается и авторская концепция ее решения, согласно которой «мера настоящего личностного существования человека является не данность, а процесс приобретения самой себя, что находит выражение в постижении смыслов бытия и реализации их как ценностей» [4, с. 12]. В условиях положения постмодерна в культуре исходное состояние личности, которое передает ее трансформация может быть определено как первоначальная самоидентификация. Разумеется, это не означает, что в данный период не происходит изменений определенных ка-

честв или поведения человека. Имеется в виду лишь принципиальная тождественность и неизменность ее ценностно-мировоззренческих ориентаций, образа самой на себя и выходные жизненные цели и стратегии. Следующее состояние можно определить как кризисное, потому что оно возникает в ситуации, когда указанные цели и стратегии по какой-то причине оказываются неадекватными в новых условиях существования, в которые попадает человек. Между тем спонтанные попытки поиска новых ориентаций и стратегий приводят к потере идентичности личности.

Однако информационные процессы, происходящие в обществе, вызывают коренные преобразования в содержании современной культуры. Структура культуры эпохи информатизации усложняется. Она, с одной стороны, включает элементы предыдущей культуры, а с другой – порождает ее новые отрасли. Ведущую роль в процессе трансформации культуры играет глобализация информационного пространства. Она становится мощным фактором, стимулятором различных социальных трансформаций, того осложнения, дифференциации общества, сопровождающего всю его историю. Информационное пространство – это исторически сложившаяся, технологически обусловленная средствами коммуникации форма скоординированных и структурированных, территориально близких и удаленных информационных ресурсов, аккумулирующие результаты коммуникационной деятельности людей, которая обеспечивает наибольшую степень доступности для потребителя.

Сегодня становление единого глобального коммуникационного пространства, внутри которого погружаются все национальные культуры и которое навязывает им законы коммуникационного функционирования, существенно влияет на все стороны жизни общества, отдельной личности. Именно в этом смысле диалог культур выступает альтернативой различного рода фаталистическим или катастрофическим моделям становления глобального общества, согласно которым всемирная интеграция мыслится как насаждения определенного жизнеустройства и миропорядка. Смысл глобализации заключается не в классических симптомах – создании всемирной сети информационных связей, не подверженных отдельным государствам, не в экспансии западноевропейской культуры, которая все больше расширяет свои границы сегодня. Например, Ж.-Ф. Лиотар в своей работе «Что такое постмодернизм» говорит о «знании», что приобретает сегодня аспект экономического измерения. На смену территориальным войнам приходят войны информационно-культурные, цель которых – обращение в свою культуру все большего количества людей. В конце XX века возник феномен двойного конфликта ценностей: внутри каждой культуры и между цивилизациями. Как освободить коммуникацию, блокированную на совершенно разных уровнях? Парадоксальным образом ситуация разрешилась благодаря взрыву глобальных проблем. Казалось, уже ничто не сможет вернуть человечество к прежнему пиетету перед ценностями, так как релятивизм глубоко подорвал основы культуры. Неожиданным образом это сделал страх, осознание угрозы общей экологической катастрофы. «Страх стал тем невидимым дирижером, который сумел преодолеть путаницу в мире оценок и расставить акценты в партитуре ценностей» [2, с. 286]. В публичной риторике тема страха становится априорной. «Поэтому говорят о своем страхе, нельзя отрицать, что он ошибается. Итак, страх создает к себе уважение, как минимум терпимость; он делает некоммуницируемым противоречие и потому служит точкой фиксации новых ценностей» [3, с. 335]. Оказалось, процесс актуализации новых ценностей связан с решением новых нравственных вопросов, и поскольку глобальные проблемы являются еди-

ными для всех цивилизаций, возникают и новые общие ценности. Появление общих ценностей позволило по-новому посмотреть на проблему консенсуса в современном диалоге культур. Согласованность – это нечто большее, чем достижение теоретической договоренности по определенным вопросам. Это общность жизненных установок. И подготовить почву для такой согласованности – значит подготовить ее для всего социума.

Глобализация социального пространства неизбежно определяется влиянием массовых технологий, средств коммуникаций на социум и культуру. На современном этапе необходимо признать факт преимущества акта коммуникации над содержанием транслируемого материала – это феномен «виртуализации общества». Интеграционная направленность культурогенеза развивается в двух плоскостях: в реальной и виртуальной. В процессе антропосоциогенеза и культурогенеза пространства коммуникации, взаимобмена между культурами превратились в виды деятельности человека. «В современной полифонии культур все отчетливее звучит голос новой культуры. С точки зрения деятельностного подхода – это «управленческая» культура, то есть управление становится парадигмальной деятельностью в социальной жизни ... способствуя выработке универсального кода и смыслов единой культуры» [1, с. 140].

Подчеркнем, что трансформации, которые индуцируются глобализацией, зацепили не только формы культур, но и типы их восприятия и интерпретации. Однако современный гуманизм делает упор на идею исследования: этического, научного, правового, экологического характера. Главное в гуманизме не что, а как: важно обеспечить себя максимумом ресурсов и возможностей для правильного именно для себя выбора (без нанесения ущерба другим), именно в этой конкретной ситуации; важно не столько знать, что такое хорошо, а что такое плохо, сколько уметь принять правильное решение и сделать правильный выбор, потому что мы находимся не в мире вечных истин и абсолютной статики, а в меняющемся жизненном контексте богатом разноуровневыми и разнокачественными нормами и традициями, стилями и образами жизни. Современный гуманизм если и дает какие-то рекомендации, то самого общего характера, рассчитывая, прежде всего, на свободу и ответственность личности. Кстати, именно эта существенная особенность гуманизма воспринимается людьми, знакомится с гуманизмом наших дней, как уютное, непонятное и такое, что разочаровывает. Все это означает, что вступая на путь самопознания, личность становится самой собой, потому что это единственный собственно человеческий непосредственный способ становления личности.

В современных исследованиях гуманизм отмечается как нечто вторичное, растет с естественно присущей личности гуманности, человеколюбия, дружелюбия, эмпатии и тому подобное. Эта фактическая истина выражается на уровне первых нерасчлененных реакций-оценок людей, сталкивающихся с гуманистической литературой или, тем более, с «организованным» гуманистом. Это означает, что основания гуманизма естественны, они не выдуманные, не являются плодом фантазии или упорной работы какого-либо мыслителя. Нет, гуманизм не претендует на спасение, у него нет никакой особой претензионной миссии. Он помогает личности выжить в ее стремлении сохранять, укреплять и развивать свою человечность, то есть нечто такое, что у нее всегда и везде уже есть. По сути, до последнего дня жизни всегда снова и снова предстоит быть человеком, быть самими собой, вновь и вновь подтверждать себя как личность, совпадать и не совпадать с самим собой в актах творчества и не мешать воли к жизни и смысла. По-настоящему наша гуман-

ность – это единство ее как способности и как процесса ее роста и наполнения культурой.

Параметрам этих требований наилучшим образом соответствует современное гуманистическое мировоззрение. Прежде всего, потому, что он предлагает реалистичную концепцию личности, оптимальную методологию мышления, научную и скептическую концепцию формирования этической (практического) мысли, иначе говоря, концепцию принятия решения, соответствует высокому статусу человека. Человечество, как и выращенный им гуманизм, на пороге века глобальной технологической цивилизации. Сама история заставляет нас приступить к выработке планетарного гуманистического сценария.

При переходе человечества к информационной цивилизации единое информационное пространство, формируется, выходит за пределы одного конкретного государства и приобретает глобальный характер. В связи с этим анализ становления информационного общества предполагает исследование тенденций общемировых интеграционных процессов. Гуманизм не претендует на спасение, у него нет никакой претензионной миссии, он помогает человеку выжить в процессе становления виртуальной реальности и виртуализации человеческого бытия. Таким образом, классические проявления гуманизма превращаются в противоположность в его стремлении сохранять, укреплять и развивать свою человечность. Насущной проблемой становится сохранение реальностей классического гуманизма как ценностей, ориентированных на сохранение личности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Базарова Т. В. Человек: существование – деятельность – культура. – М.: Рудомино, 2008. – С.140.
2. Библер В. С. От науковедения – к логике культуры // Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Республика, 2001. – С. 286.
3. Василенко И. А. Политические процессы на рубеже культур. – М.: «Эдиториал УРСС», 1998. – С. 335.
4. Гребеньков Г. В. Становление личности как проблема философско-антропологического исследования // Вестник национального технического университета «ХПИ». – 2003. – № 3. – С.12.
5. Ильенков Э. В. Что же такое личность? // Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 413.
6. Исаев В.Д. Виртуальное падение человека культуры: монография / В. Д. Исаев, Т. В. Лугуценко, Н. А. Журба. – Луганск: изд-во ВНУ им. В. Даля, 2012. – С. 46.
7. Крымский С. Б. Вопросы философских смыслов. – К.: Парапан, 2003. – С. 37.
8. Огурцов А. П. Постмодернистский образ человека // Человек. – 2001. – № 3. – С. 9.
9. Чаус А. Д. Культурно-исторические основания постмодерна // Мультиверсум. – Вып. 95. – С. 158.

T. V. Lugutsenko

(Doctor Philosophical Sciences, Professor)
SEI LPR «Lugansk national agrarian university»
(Lugansk, Lugansk People's Republic)
E-mail: telfira@yandex.ru

I. A. Chernykh

(Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor)
SI LPR «Lugansk State Medical University
names of St. Luke»
(Lugansk, Lugansk People's Republic)
E-mail: irinatchrnykh@yandex.ru

**HUMANISTIC MEANING AND SOCIO-CULTURAL
ASPECTS OF A PERSON 'S LIFE**

***Annotation.** The article considers the phenomenon of personal life through its characteristics (primarily value-based), which is determined by humanism, the conditions for searching for the meaning of life and the formation of culture. The author analyzes the universal spiritual values that underlie the existence of both an individual and society as a whole.*

***Key words:** humanism, personal life, spirituality, values, meaning of life, globalization.*

Поступила в редакцию 7 мая 2020 года

УДК 316.7

Л. Л. Негода

(к. филос. н., доцент)

ГОУ ЛНР «Луганский национальный аграрный университет»

(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: martina_lulek@mail.ru

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ КОНСТАНТЫ КУЛЬТУРЫ В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

***Аннотация.** В статье рассматривается культура в пространстве современного социума. Автором дается анализ онтологических основ культуры как высшей ценности бытия; отмечается, что культура - исторически определенный уровень развития общества и человека, выражается в типах и формах организации жизни, мира человека в целом и деятельности людей, а также созданных ими материальных и духовных ценностей.*

***Ключевые слова:** социальное влияние, ценностные ориентации, онтологические основы, культурные формы.*

Последнее десятилетия XXI века продуцируют динамику общественных преобразований в экономическом, социальном, культурном измерениях. Современная культура, из-за панорамного развития коммуникации и информации получала большое влияние на архаическую и традиционную культуру. Следовательно, в контексте социокультурных реалий полностью целесообразно и своевременно обратиться к самому человеку – носителю и субъекту культуры. Ведь «не существует личности как социума, то есть как носителя, создателя и пользователя значениями, ценностями и нормами, без корреспондирующих культуры и общества... так же нет общества без взаимодействующих личностей и культуры; и нет живой культуры без взаимодействующих личностей и общества» [1, с. 170]. К взаимоотношению «культура – человек», все в конечном счете сходятся в признании фундаментального влияния культуры на формирование и социализацию человека.

Следовательно, осмысление культуры необходимо с позиции социологического подхода, ведь, понятие «культура» с этой точки зрения характеризует образ жизни общества в целом, а культурные ценности создаются обществом и направляют его развитие. В таком варианте понимание культуры ориентирует на то, что в обществе есть определенные культуротворческие возможности, которые оказываются в жизни в организационном, а не хаотичном направлении.

Генетически феномен культуры связан с поиском смысла существования, с постижением сакрального, поэтому культуру как социальный феномен чаще всего определяют через ценностные ориентации. Понятие преобразования мира в человеческий мир включает диахроническую структуру социокультурных миров, онтология которой предполагает, что различия мира и вселенной являются перцепцией объективного различия предметов, а не вещей как таковых. Сознание использует номинативные значения для изображения пространства человеческого присутствия в формах существования, иначе – культуры. В процессе мышления воспроизводятся вещи-предметы-символы реальности социокультурного мира.

Во все времена культуры разных народов, сталкиваются и пересекаются, взаимодействуют между собой, что обеспечивает сближение людей и идей. «Совре-

менная культура плюралистичная (от лат. pluralis: множественный), она включает разнообразное множество культурных систем, религий, художественно-стилевых направлений, творческих методов и т.д.» [2, с. 75]. Ведь культура как способ организации общественной, групповой и индивидуальной жизни предлагает возможность самых разных решений человеческих проблем, приспособления к условиям социального времени и пространства.

Социальное влияние культура приобретает в первую очередь в качестве необходимого аспекта деятельности человека, который в силу своего гражданского характера предусматривает организацию совместной деятельности общества, следовательно, происходит регулирование ее определенными правилами, аккумулированными в знаковых, символических системах и традициях. Так А. И. Зеленков утверждает, что «Генезис культуры оказывается сопряженным со становлением человеческой способности извлекать и перерабатывать информацию об окружающей действительности, оперируя непосредственно не самими предметами, а знаками, их представляющими» [3, с. 248].

Рассматривая культуру как фактор формирования личности, необходимо помнить, что влияние ее на индивида происходит во все ее многомерном объеме. Культура является сферой реализации сущностных отношений социального субъекта на любом уровне: то ли на уровне общества (культура общества), то ли на уровне сообщества (культура этноса), то ли на уровне личности (культура личности). Эти уровни неразрывно связаны.

Отличия между культурами в ходе исторического развития общества определяют отличия между поколениями людей. В масштабе одной культуры в соответствии с уровнем цивилизации и способом деятельности, который сложился исторически, создается личностная культура отдельных индивидов. А поэтому являются исторически конкретными и культурно обусловленными структурными характеристиками личностей, так как культура личности – не что иное, как единичная проекция культуры общества.

Повсеместное обращение к понятию культуры и ее реалиям позволяет отметить в настоящее время существенные изменения в отношении общества к явлениям культуры. В реальном взаимодействии субъектов культурного личностей и действовать соответственно глубинной связи с миром, ведь каждый человек существует в себе (в себе и для себя бытие) и каждый человек существует в мире (бытие в мире и для мира).

Эту проблему исследования поднимает И. М. Быховская: «Культура как система ценностей имеет «сквозной» характер, она объединяет все виды деятельности, сопрягает, делает соизмеримыми в своем ценностном «звучании» культуры разных эпох, этносов, субструктур» [4, с. 53].

Но характер социализации личности, соотношения интеграционных и дифференциальных составляющих этого процесса зависит от конкретно-исторических условий человеческого бытия, в частности: социальной структуры общества, системы его базовых знаний, форм деятельности людей и их взаимоотношений. Через изменчивость социокультурной системы человек вынужден постоянно пересматривать свои идеалы и принципы, которые ведут к трансформации ее самоидентификации.

При таком понимании культуру можно также определить, как совокупность знаний и умений, направленных на самосохранение, воспроизведение, усовершенствование человека и воплощенных частично в нормах жизни (обычаях, традициях,

канонах, стандартах языка, образования т.п.), частично в предметах материальной и духовной культуры [5].

Жизнь и структура общества обуславливаются культурой и пониманием в ней смысла человеческого существования. Все сферы общества – экономическая, политическая, социальная, духовная – всегда находятся в активном взаимодействии между собой. Общество не может достичь ни истинной демократии, ни полноценной жизни, когда не будут созданы необходимые для существования этих институтов моральные качества и не приведут свои институты и законы в соответствие с моральными и культурно-правовыми нормами демократического общества.

Культурному пространству подчинены также культурные формы, и их основные качества. Понятия культурной формы используется в научной литературе неоднозначно. Его детерминация конечного завершения не получила и смысл его зависит от контекста, в котором оно применяется. На пример, с информационной точки зрения, формы культуры – это формы, в которых существует, сохраняется и развивается сигнификативная функция (информационно-знаковое содержание) общественной жизни. Они выступают как средства, с помощью которых определяются условия, необходимые для удовлетворения и развития человеческих потребностей.

Будучи общественным жизненным опытом, культура предлагает формы и дает средства осуществления человеком его свободных творческих усилий. Именно культура является одновременно творчеством (один из важнейших признаков) и предназначением для творчества. С помощью творческой деятельности человек не только познает, но и перестраивает социокультурное пространство, подгоняет его под свои мерки, способствует регулированию социальных отношений, чтобы они не только способствовали более глубокой адаптации человека, но и формировали «вторую культуру», которая выстраивается над человеком. Наконец, та или иная система может быть признана цивилизованной, если она обеспечивает культурный прогресс человечества, возможностью самореализации личности, развитием и реализацией индивидуальной духовной свободы.

Рассматривая культурное пространство в масштабе всего человечества, можно выделить в нем автономные отрасли: национальные культуры, региональные культуры, цивилизации. «Человек живет в многомерном пространстве культуры, и его бытие определяется тем, какими языками культуры он владеет, в какой мере он ориентируется в мире социума» [6, с. 6].

В традиционном же обществе, с его коллективным сознанием, синкретическим характером культуры, регулятором жизни, является по большей части, культурные традиции, которые исторически сложились в сфере его социокультурного бытия. Именно путем усвоения традиций – социокультурного наследия, которое передается непосредственно от поколения к поколению (от родителей к детям, от учителя к ученику и т.п.), осуществляется интеграция индивида в сообщество.

Культурные артефакты только тогда становятся реальной культурой, когда они осваиваются деятельностью человека, входят в ее жизнь, в социокультурное творчество, в поступки, отношения и деятельность. Культура как выражение антропологических и онтологических основ в контексте реконфигурации социокультурного пространства является системой форм, которые обеспечивают становление (формирование) человеческого духа. Такими формообразованиями духа являются: язык, мораль, наука, философия, разные формы искусства – все, что делает «человека» человеком.

Культура общества в эволюционном инварианте включает в себе:

- духовное ядро: рост информационной насыщенности; расширение масштабов и сфер духовной производства (творчества) увеличение доли духовной составляющей в общественной жизни;

- социальное ядро: рост организационной сложности; прогресс нравственных задач; накопления коллективной памяти;

- естественное ядро: демографический рост; расширение круга использованных ресурсов; рост энерговооруженности.

Культура как условие реализации многомерности человека в условиях современности представляет собой основу для выявления межцивилизационного общения и диалога, ведет к максимальной либерализации коммуникационных возможностей, к нарастанию свободы и скорости общения, формирует принципы обустройства окружающего мира и места в нем человека. Таким образом, культура в современном измерении является самим бытием и направлена на формирование мира человеческого бытия, а находясь в условиях углубления глобальных процессов формируются и концепции культуры с ориентацией на ее модернизацию.

Отметим, что культура находится в стадии процветания, когда она имеет внутренне устойчивое представление о себе. Кризис культуры свидетельствует о распаде постоянного ядра культуры, о потере идентичности, то есть культура перестает, как бы понимать, что она собой представляет. «Культура есть система всеобщих принципов смыслообразования и самих феноменологических продуктов этого смыслообразования, в совокупности определяющих иноприродный характер человеческого бытия» [7, с. 10]. Возникновение тоски по устойчивому архетипу порождается тревогой и смущением сознания, что способствует постепенному формированию нового образа культуры. Структура культуры представлена в двух основных частях: культурная статика (внутреннее строение культуры) и культурная динамика (средства, механизмы и процессы, которые описывают трансформацию культуры, её изменение) [8].

Культура не способна развиваться по универсальной схеме, ведь она включает в себя схожие и противоположные элементы, подвержена влиянию, а, следовательно, и изменению. Распад старых форм жизни и появление новых ценностных мотивов приводит в результате к возбужденному состоянию поиска, интенсивного брожения новых ценностей, которые владеют новым потенциалом обновления. «Когда в пространстве культуры возникают коллизии, это означает, что Дух погружается в кризис, провоцируя негации социума» [9, с. 35]. А это означает, что на судьбе культуры ощущается столкновение духовных и моральных идеалов, культуру покидает творческий дух и она не способна удовлетворять духовные потребности общества. Тенденции ослабления культурных ограничений становятся определяющими закономерностями трансформационных процессов в социальном пространстве. При отсутствии или неэффективности социального управления в переходной период развития культурной сферы, социокультурные трансформации способны дестабилизировать и саму социальную систему.

Из выше сказанного следует, что культура является фундаментальным способом человеческого бытия, базисом реальности, деятельностью людей по воспроизводству и обновлению социального и политического бытия, а также продуктом и результатом деятельности, которые в нее включаются. И несмотря на то, что в современных условиях социального пространства культура постепенно превращается в мозаику культур, глубоко влияющих друг на друга и создающих новые культур-

ные ареалы, она является репликацией общественной и родовой сути человека, совокупным опытом человечества, единством «бытия» и «небытия», организатором человеческой жизни и служит для упорядочивания опыта и регуляции отношений между людьми.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов : Пер. с англ. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
2. Жуков В. Ю. Основы теории культуры: Учебное пособие для студентов вузов. – СПб. : СПбГАСУ, 2004. – 227 с.
3. Социум, цивилизация, культура в исследовательских традициях классической и современной философии : пособие / А. И. Зеленков [и др.]; под ред. А. И. Зеленкова. – Минск : БГУ, 2015. – 327 с.
4. Быховская, И. М. Аксиология телесности и здоровье: сопряженность в культурологическом измерении // Психология телесности между душой и телом. – М. : Республика, 2005. – С. 53-67.
5. Балашов, Л. Е. Философия : учебник. – 2-е изд., с изм. и доп. – М., 2005. – 672 с.
6. Пичко Н. С. Русские культурные практики : социально-философский аспект : монография. – Донецк. Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского, 2019. – 377 с.
7. Пелипенко А. А. Культура как система / А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 376 с.
8. Организационная культура : учеб. пособие / Автор-составитель О. Е. Стеклова. – Ульяновск : УЛГТУ, 2014. – 110 с.
9. Этюды о вечном (из наследия Виктории Константиновны Суханцевой) : сборник статей, выступлений, интервью / отв. ред. и сост. Е. А. Капичина. – Луганск : Изд-во ГОУК ЛНР «ЛГАКИ имени М. Матусовского», 2019. – 144 с.

L. L. Negoda

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

SCI LPR «Lugansk national agrarian university»

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: martina_lulek@mail.ru

ONTOLOGICAL CONSTANTS OF CULTURE IN SOCIAL SPACE

Annotation. *The article deals with culture in the domain of modern society. The author analyzes the ontological foundations of culture as the highest value of being; it is noted that culture is a historically determined level of development of society and man, expressed in the types and forms of organization of life, the world of man as a whole and the activities of people, as well as the material and spiritual values created by them.*

Key words: *social influence, value orientations, ontological foundations, cultural forms.*

Поступила в редакцию 12 апреля 2020 года

УДК 115.4:159.937.53

Н. А. Безгусько

(старший преподаватель)

ГОУ ВПО «Донецкая академия управления и государственной службы
при Главе Донецкой Народной Республики»
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)E-mail: bezgu.natalya@yandex.ru**ЧЕЛОВЕК КАК СУБЪЕКТ СОЦИАЛЬНОГО ВРЕМЕНИ**

Аннотация. В статье осуществлен философский анализ и определена роль человека как субъекта в структуре социального времени; проанализированы темпоральные особенности социального времени человека, его социальные характеристики; обоснована научная необходимость и целесообразность рассмотрения человека сквозь призму временных параметров.

Ключевые слова: социальное время, социальное пространство, субъективный подход, объективный подход, темпоральность.

Актуальность проблемы. Все более усложняющаяся социокультурная динамика общества постмодерна, характеризующаяся переходом к нелинейности, а также возникновением виртуальной реальности ведет к рассинхронизации прежних институциональных форм жизнедеятельности. Плюрализм культур, фрагментация мышления, утрата историчности, а также переплетение прошлого, настоящего и будущего, появление новых видов реальности требуют переосмысления традиционных подходов, характеризующих существование человека и общества в целом. Одной из базовых характеристик социальной реальности, на основе которой строится картина мира, формируются представления об отношении общества к человеку, человека к обществу, людей друг к другу и человека к самому себе, является социальное время. При этом социальное время является одновременно и механизмом обособления от окружающего мира, и, напротив, способом синхронизации своих действий и интеграции в него. В сложившихся условиях проблема темпоральных аспектов бытия человека становится как никогда актуальной и нуждается в соответствующей духу времени интерпретации.

Целью данной работы является анализ специфики социального времени человека, выявление его темпоральных характеристик.

На сегодняшний день существует множество трактовок времени, зачастую противоречивых, отражающих его полиаспектность и неоднозначность. Кроме того, и само социальное время долгое время не выделялось в отдельную категорию и сводилось к физическому, естественному времени. Предпосылки характеристики социального времени были сформулированы уже в его общефилософских характеристиках. Так, в творчестве Платона, Аристотеля, А. Августина, Г. Гегеля, И. Канта есть глубокие замечания, характеризующие социальные аспекты времени. Первые попытки интерпретировать социальное время были предприняты Э. Дюркгеймом, который рассматривал его как коллективный феномен, как продукт коллективного разума. Важный вклад в теорию социального времени внесли исследования П. Сорокина и Р. Мертона. В своей статье «Социальное время: опыт методологического и функционального анализа» авторы сформулировали зависимость социального времени от социальных структур, где точками отсчета являются

социально значимые события [1]. Согласно с социологией социальных изменений, П. Штомка выделяет два времени: «количественное» (физическое) и «качественное» (социальное) [2]. Анализ времени в различных сферах реальности и концепции многообразия форм времени представлены в работах таких ученых, как О. Н. Ежова, В. Н. Канке.

На современном этапе социальное время является предметом изучения философии, социальной психологии, социологии и других социогуманитарных наук. В рамках философского дискурса социальное время рассматривается как форма бытия, выражающая смену вещей друг другом, длительность их существования, стадии их развития [3, с. 78-79]. Поскольку время в философии является атрибутом бытия, соответственно, выделяются такие его виды, как биологическое, социальное, личностное время, время бытия человека и другие в зависимости от структурного уровня организации социальной материи. Согласно данному подходу, социальное время наряду с социальным пространством определяется как базовая характеристика социальной реальности, на основе которой строится картина мира, формируются представления о тех или иных социальных явлениях и процессах [3, с. 79]. Социальное время выступает как базовая характеристика и мера протекания всех процессов человеческого мышления и деятельности.

С позиций социально-психологического подхода социальное время рассматривается как явление, связанное со способностью личности и групп людей отражать в сознании систему временных отношений, складывающихся в окружающей среде между событиями, вещами, людьми, а также темпоральные свойства (скорость, ритмы, последовательность и пр.) психических процессов. Особенности социально-психологического подхода к анализу времени является учет взаимосвязи субъективного и объективного, эмоционального и когнитивного в отражении временных феноменов. Социально-психологическая концепция времени конкретизируется в исследованиях психологического возраста, биографического времени человека, в изучении особенностей восприятия времени в различных психофизиологических состояниях и возрастных периодах, в специфических условиях различных видов деятельности [3, с. 79-80].

В отличие от философского подхода, в основу социологического подхода к социальному времени положены принципы возможности количественного измерения времени, сочетание субъективного и объективного подходов в анализе переживания и осмысления времени, связь с актуальными проблемами общества, и, наконец, социологический подход основывается на понимании социального времени как результата социальной активности человека.

Таким образом, социальное время в философии рассматривается как базовая характеристика социального бытия и его структурных элементов, в социальной психологии – как способность человеческого сознания отражать систему темпоральных отношений, а в социологии как результат социальной активности человека, поддающийся эмпирическому исчислению.

Однако, задачей социальной философии, в отличие от других наук, является стремление к обозначению наиболее общих, универсальных характеристик социального времени, анализ его гносеологических и онтологических аспектов. Предметом изучения социальной философии является как развивающееся во времени общество в целом, так и деятельность его субъектов, социальные феномены и процессы в их взаимодействии и взаимосвязи. Под онтологическим аспектом социального времени подразумевается, что оно, являясь формой бытия социальной мате-

рии, возникает вместе с историей общества. Являясь его формой существования, оно развивается и изменяется параллельно с ним. Гносеологический аспект подразумевает восприятие времени индивидом, его осознание вне зависимости от этапов развития общества. В рамках мифопоэтической картины мира время не развивается и не изменяется. Архаический человек жил в эпоху, когда время еще не превратилось в фактор сознания, но оно, безусловно, играло существенную роль в регуляции жизни человека. Это доказывает существование культа времени, который в разных мифологических системах выражался разными темпоральными образами. Время выступало как самостоятельный элемент мироздания. Но, по мере развития исторического процесса, время начинает соотноситься с историческими событиями и фактами. При этом, в отличие от календарного времени, время историческое субъективно, поскольку каждый индивид по-своему распоряжается своим временем.

Социальное время наделено всеми общими характеристиками, присущими времени в целом. Будучи независимым от воли и сознания людей, оно носит объективный характер. Ему присущи диалектическое единство конечного и бесконечного, дискретность и непрерывность, однонаправленность.

Однако, философская сущность времени не может быть раскрыта вне ее соотношения со временем человека. Так, человек живет в физическом пространстве, астрономическом времени, но для описания многообразных процессов социального бытия используются понятия социального пространства и социального времени.

Социальное время – это категория, отражающая тот факт, что в каждую историческую эпоху люди осознавали время по-разному [4]. Социальное время является внутренним временем социального пространства, мерой изменчивости общественных процессов. Оно характеризуется возможностью ускорения или замедления в зависимости от полноты заполнения событиями и их частотой. Люди, наполняя социальное время событиями личной жизни, могут относиться к нему как к наиндивидуальной, внешне заданной и неизменной системе координат.

Социальное время неразрывно связано с социальным пространством и деятельностью как специфическим способом существования социальной материи, является мерой изменчивости социальных процессов, возникающих в жизни людей. Поэтому одной из приоритетных задач является выявление, выяснение того, какую роль в жизни человека играет время.

Люди издавна начали осознавать время, но в каждую историческую эпоху оно воспринималось по-разному. Архаические представления о времени как мере существования человека связаны с ритмичностью небесных явлений и в привязке к хозяйственным процессам. Для мифологической трактовки времени характерно культовое разделение времени, отраженного в мифах, и чувственного, события которого проецируются на культовое время. Такая проекция обусловлена представлениями об историческом процессе как о сменяющихся последовательно друг друга циклов. В данном изложении временной порядок представляется сакральным, а его поддержание – священным; нарушение цикличности временного порядка отражается в эсхатологических мифах как атрибутивный признак конца бытия.

В рамках античных представлений о времени происходит выраженная дифференциация времени Космоса как порядка природы и социального времени человеческой деятельности, что находит свое выражение во введении летоисчисления не «от сотворения мира», а «от основания Рима». Античная философия, остро поставившая проблему времени, решает ее, однако, сугубо в натурфилософском ключе:

как соотношение «вечного» и преходящих миров. Таким образом, античные концепции устанавливают связь времени и цикличность развития, становления, направления и многообразия реальности.

Для средневекового сознания характерна векторизация времени с одновременным сохранением циклов в брennom настоящем. В отличие от античной и средневековой, философия Нового времени рассматривает категорию времени как объективный параметр текучести бытия в рамках натурфилософии, смещая на задний план социальные характеристики времени.

С позиций гносеологического подхода И. Кант трактует время как априорную форму чувственного опыта, сквозь призму которого рефлексивируется объективное бытие субъекта. В рамках неклассической философии происходит переориентация внимания с трактовки социального времени как воплощенного в календаре объективного параметра социальных процессов на интерпретацию темпоральности человеческого существования как имманентной внутренней динамики последнего. В современных теориях информации человеческий параметр времени рассматривается в тесной сопряженности с онтологически заданным временем как параметром развивающейся системы.

В рамках вышеперечисленных подходов необходимо отметить наличие объективного и субъективного направлений в изучении социального времени. Согласно объективному направлению, человек существует в объективной, внешней по отношению к нему реальности, и зависит от ее законов. Исторически первой субъективистской концепцией времени являются представления Августина Блаженного, который считал, что Бог вместе с миром создал и время. Вечность и время связывает человеческая душа. Прошлое фиксируется через память, будущее – воспринимается как надежда, предвидение, нынешнее – как созерцание. Наиболее же всего данный подход нашел свое воплощение в философии И. Канта, который рассматривал время как форму внутреннего ощущения. Сторонники субъективного подхода утверждают, что несмотря на наличие данной извне действительности, обладающий сознанием человек смог преобразовать ее согласно своим нуждам. Согласно П. А. Амбаровоу, в современной науке эти подходы могут сочетаться и являются методологическим основанием «...осмысления феномена времени благодаря выявлению отношения людей к нему, проникновению в их смысложизненные представления, социальные переживания и эмоции, связанные с временем» [3, с. 84].

Специфика философского подхода к проблеме социального времени также заключается в необходимости учитывать субъект времени как конкретного его носителя, что позволит избежать абстрактности. Поскольку социальная реальность структурирована, то социальное время может рассматриваться на уровне общества в целом, социальных общностей, социальных групп (интерсубъективный аспект социального времени) и на уровне отдельных субъектов, способных его воспринимать и переживать (субъективный аспект) [5, с. 144]. Время человеческого бытия интегрировано во время существования социальных групп, однако это не лишает его возможности реализовывать собственную волю, определять время. Человек не просто является «телом отсчета» времени, не просто зависит от него, но и выступает полноправным его субъектом. Кроме индивидуально-субъективного и интерсубъективного времени следует рассматривать отдельно время бытия человека, посредством которого он выступает как индивид, индивидуум, индивидуальность и личность [6, с. 96-97].

Человек в форме индивида проявляется как обезличенное существо, лишенное своих специфических свойств и черт. Время же индивида можно условно разделить на мифологическое, религиозное и идеологическое. Мифологическое время не связано со временем вещей, поэтому индивид не воспринимает упорядоченность прошлого, настоящего и будущего. Время как самостоятельная характеристика бытия остается не определено. Длительность процессов и «стрела времени» не осознаются. По мнению В. Н. Ярской при таком мировосприятии отдельные части реальности не дифференцированы по модусам времени и не нуждаются в них [7, с. 21].

Мифологическое время в целом ориентировано на прошлое. Это мифическое прошлое как бы предшествует мифическому времени, в котором существует первобытный человек и окружающий его мир.

Религиозное время содержало идею будущего бытия, циклизм мифологического времени, который сменяется векторизованным временем. Религиозное время разграничивает божественную вечность и земное время, время человека. Настоящее воспринимается как переход от будущего к прошлому. Линейное восприятие времени связано с идеей его необратимости. Образ жизни и повседневный опыт давали обоснование последовательности бытия (от сотворения мира до второго пришествия) и четкого выделения модусов времени.

Идеологическое время, несмотря на соотнесенность с настоящим, оказывалось и прошлым, и будущим в этом настоящем.

В отличие от индивида, человек в форме индивидуальности характеризуется как неповторимый, своеобразный. Под индивидуальным понимается то, что противопоставляется типичному в нем. Прошлое и будущее существуют для индивидуальности в настоящем. Это дает возможность человеку ощутить себя творцом самого себя и своей судьбы.

Человек как индивидуум проявляется на социальном уровне организации жизни как единичный представитель определенной социальной группы и носитель ее характерных признаков. Данное определение совпадает с определением социального положения человека, которое является типичным и не несет в себе отпечатка индивидуальности в форме характера. Для индивидуума характерна ориентация не на глобальные преобразования окружающего, а на воспроизводство существующих условий жизни, знакомых ситуаций и отношений.

Наконец, человек в форме личности способен выделиться из своего окружения, чтобы сугубо индивидуально, по-новому связаться с ним. Понятие «личность» является конкретным выражением сущности человека. Данного состояния можно добиться только на духовном уровне организации жизни человека. Для поиска единицы времени личности, необходимо, рассматривая настоящее, учитывать прошлое и соотносить его с будущим. Единицей измерения личности можно считать процесс реализации сущностных сил человека, то есть вклад его в общественное благо, характеризующий человеческое начало [6, с. 98].

Таким образом, социальное время является сущностной характеристикой человеческого бытия. Время человека может быть одновременно и условием и свойством его существования, а также методом анализа и показателем исторической эпохи и форм определенности бытия человека. Социальное время целесообразно рассматривать только в отношении его носителя – человека. Человек выступает не просто «телом отсчета» времени, но полноправным его субъектом. Кроме индивидуально-субъективного и интерсубъективного времени следует рассматривать от-

дельно время бытия человека, посредством которого он выступает как индивид, индивидуум, индивидуальность и личность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Сорокин П. А., Мертон Р. К. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.balticalum.Ru/thought/sorokin/sorokin_sbornik1/0005.pdf (дата обращения 04.05.2020 г.).
2. Штомка П. Социология социальных изменений. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.
3. Амбарова П. А., Зборовский Г. Е. Время социальной общности: монография. – Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2017. – С. 78-79.
4. Словарь философских терминов / Научная редакция проф. Кузнецова В. Г. – М.: ИНФРА-М, 2013. – XVI. – 731 с.
5. Резник Ю. М. Человек как субъект социального времени: проблема типологии // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия Социальные науки, 2012. – №3 (27). – С. 144 – 150.
6. Гаврилов М. І. Час як показник історичної епохи й форми соціальної визначеності буття людини / М. І. Гаврилов, Н. С. Скок // Схід: Аналітично-інформаційний журнал. – 2008. – №2. – С.93-100.
7. Ярская В. Н. Время и эволюция культуры: Философские очерки. – Саратов, Изд-во Саратов. ун-та, 1989. – 149 с.

N. A. Bezgusko

(Senior Lecturer)

SEI HPE «Donetsk Academy of Management and Public Service under
the Head of Donetsk People's Republic»
(Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail: bezgu.natalya@yandex.ru

THE PERSON AS A SUBJECTS OF SOCIAL TIME

***Annotation.** The article provides a philosophical analysis and defines the role of a person as a subject in the structure of social time; analyzes the temporal features of human social time, its social characteristics; substantiates the scientific necessity and expediency of considering a person through the prism of time parameters.*

***Key words:** social time, social space, subjective approach, objective approach, temporality.*

Поступила в редакцию 5 июня 2020 года

УДК 101.1:316.2

Е. А. Лобовикова

(к. соц. наук, доцент)

ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств
им. М. Матусовского»

(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: lobovikova@yandex.ru

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В ПРОСТРАНСТВЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. Статья посвящена исследованию антропологического аспекта социальной реальности; изучены информационные составляющие социального организма – человек и социум; выделено противоречие между объективным и субъективным – их диалектическое взаимодействие рассматривается как источник становления информационной культуры.

Ключевые слова: бытие, человек, социальная реальность, информация, культура, информационная культура.

Становление новых типов информационных процессов, происходящих в обществе, вызывают коренные преобразования в структуре и содержании современной культуры и это трансформирует человека. Современный социум создает специфическую среду развития человека благодаря объективированной форме процесса осуществления информационного обмена, и одновременно задает пути дальнейшего совершенствования человека. Социум базируется на процессе циркуляции социальной информации, создает формы восприятия смыслов в коллективном бессознательном в виде архетипов, существующих в сознании в форме знания, а в сверхсознании – как смыслы, логически структурированные с помощью знаковых систем. Проблема технического воспроизведения связана с основополагающими принципами бытия человека, который в своей деятельности воспроизводит опыт предшественников, осуществляет жизненно необходимые действия по определенным образцам. Возникает необходимость переосмысливать перспективы развития культуры в условиях современных электронных коммуникаций, оценивать возможности нового типа информационной культуры, роль человека в данном процессе.

Начиная с античных времен, исследователи предпринимали попытки анализа информационных процессов, происходящих в социуме. В частности, особый интерес вызывает философское учение Платона о соотношении мира идей и мира вещей. В наше время все большую актуальность приобретает необходимость всестороннего исследования культуры, которая стала основополагающей частью информационного пространства и среды обитания человека нового типа – Homo virtutes. Таким образом, находясь в ситуации трансгрессии культуры современного информационного общества возникает необходимость исследования трансформации человека в новой – информационной культуре.

Актуальность проблемы бытия человека в пространстве культуры информационного общества вызвана положением, сложившимся в наши дни. Культура и цивилизация, политика, экономика в условиях современного информационного общества обнаруживают большое количество опасностей и рисков, связанных с

потреблением информации и сознательным искажением ее содержания. Все это формирует необходимость переосмысливать роль человека сквозь перспективы развития культуры в условиях господства электронных коммуникаций и оценивать возможности нового типа информационного пространства и создавать необходимые условия реализации его положительного потенциала. Все это требует внимания к накопленному опыту изучения сущностных основ человеческого бытия и актуализирует необходимость переосмыслить этот опыт.

В. И. Вернадский подчеркивал решающее значение науки и человеческого разума (интеллекта) в будущем обществе, рассматривая проявления исторического единства культуры; его концепция человека будущего и человеческого потенциала, на наш взгляд, может служить теоретическим инструментарием исследования проблемы трансформации человека в информационной культуре [2, с. 63]. При исследовании информационной культуры мы опираемся на работы зарубежных ученых Д. Белла [1], М. Кастельса [4], А. Тойнби [8], Э. Тоффлера [9] и др. Проблема кризиса, охватившего все сферы культуры, становится одной из ключевых проблем гуманитарного знания и поднимается в огромном количестве работ ученых, начиная с конца XIX века: О. Шпенглера (о кризисе европейской культуры), А. Швейцера (о кризисе мировоззрения), А. Тойнби (о кризисе западноевропейской христианской цивилизации) и др. Выделим авторов, чьи концепции культуры необходимы для понимания сути культуры – это работы П. А. Сорокина, в которых в наиболее явном виде исследована аксиологическая концепция культуры; М. С. Кагана, в которых разработан деятельностный подход к культуре; А. Моля, в которых представлен информационно-семиотический подход к культуре. Вопросы, связанные с сутью и спецификой реальности культуры, рассматривали И. Гердер, К. Гирц, П. Гуревич, Ю. Лотман, В. Степин, Л. Уайт и другие [5].

Д. Белл отмечал, что «современная культура определяется экстраординарной свободой изыскания в мировой сокровищнице и поглощением любого стиля. Такая свобода происходит из того факта, что осевым принципом современной культуры является выражение и преобразования «Я» ради достижения самореализации. Это выход за рамки всего опыта, не имеющий ничего запрещенного, все должно исследоваться» [1, с. 260].

В современных условиях формируется особый тип культуры – информационная, которая является основным элементом культурной трансформации. Формирование информационной культуры приводит к изменению социокультурного пространства современного человека, проявляющегося в дистанционной трансляции информации. К дистанционной трансляции информации можно отнести мобильный диалоговый характер взаимоотношений экранного текста с потребителем информации. Это обусловлено, прежде всего, тем, что развитие информационных технологий, средств массовой информации и электронной коммуникации порождает изменения, которые претерпевает современный социум в течение последних десятилетий.

Исследователь Э. П. Семенюк под «информационной культурой» понимает информационную компоненту человеческой культуры в целом, объективно характеризующую уровень всех осуществляемых в обществе информационных процессов и существующих информационных отношений [6, с. 1-8]. Л. С. Винарик и Н. Ф. Васильева определяют информационную культуру как «уровень практического достижения развитости информационного взаимодействия и всех информационных отношений в обществе, мера совершенства в оперировании любой необходимой

информацией с использованием новых информационно-телекоммуникационных технологий и их продукта электронных информационных ресурсов» [3, с. 1-8]. А. П. Суханов, рассматривая информационную культуру в узком смысле, выделяет «уровень достигнутого в развитии информационного общения людей, а также характеристику информационной сферы жизнедеятельности людей, в которой мы можем отметить степень достигнутого, количество и качество созданного, тенденции развития и степень прогнозирования будущего» [7, с. 65].

Исследование информационной культуры актуализируется благодаря тем объективным процессам, действие которых свидетельствует о качественных изменениях в способе воспроизведения социальности человека. В современной социальной философии выделяется противоречие между историческим типом общества, функционирующего на данном отрезке времени, и уровнем развития имманентных качеств человека, самореализация которых требует изменения способа организации социальной жизни. Как известно, возникновение определенного противоречия становится основой трансформации социума и его перехода на другую ступень развития. Поэтому научное постижение и теоретическое обоснование новых принципов социальной жизни человека оказывается очень важным на современном этапе, ведь эффективность и качество функционирования нового (информационного) типа общества зависит в большой степени от осознания основных его направлений и определения приоритетов общественного развития.

Суть философского аспекта взаимодействия человека и способа организации социальной жизни отражается в современных подходах к его пониманию. Исследование информационной культуры и человека как основы ее возникновения вызывает необходимость учета философского наследия формирования информационного типа организации социального бытия.

Человек выступает активным началом в создании определенного типа социальной организации своей жизнедеятельности. Духовные (в частности, информационные) потребности человека являются атрибутивными по происхождению; вследствие чего информационная культура возникает как способ удовлетворения духовных, в том числе информационных, потребностей человека.

Информационная культура представляется нам как результат развития атрибутивных качеств человека, приведших к саморазвертыванию культуры нового типа. Становление информационной культуры обеспечивается взаимодействием человека, социальность которого определяется как совокупность сущностных сил, и социума как совокупности связей информационной природы, которые формирует человек в процессе жизнедеятельности. Человек представляет собой единство (целостность) физической и духовной составляющих, которая обеспечивается циркулированием информации. Развитие человека приводит к формированию личностных способностей, среди которых выделяются связанные с осуществлением информационного обмена: способность к упорядоченному мировосприятию, способность к продуцированию информации. Актуализация этой потребности также обуславливает интерес к соответствующим средствам ее удовлетворения и возникновению качественно новой культуры в социальном мире – информационной.

Меняется процесс разделения труда, который материализуется в новом типе средств труда, используемых для удовлетворения духовных потребностей человека. Условием развития человека является возможность его самоинтерпретации, осуществляемой на межличностном уровне как диалог с другим человеком, по которой становится возможным понимание собственных смыслов и смягчения инди-

видуальных семантических фильтров, которые формируются под влиянием социальной информации, поступающей из внешней среды. Это становится формой проявления способности человека к обмену информацией, в котором большую роль играет речь. Особое значение она имеет при установлении трансперсональных взаимодействий, которые возникают при совпадении смысловых парадигм контактирующих сторон, создавая, таким образом, возможность для однонаправленного информационного действия субъектов связей.

Решение проблем, связанных с установлением информационного типа связи между человеком и обществом возможно лишь на пути развития духовности человека, ведь только духовность может стать тем фактором, который не только значительно ускоряет процессы взаимодействия человека и социума, но и способствует упорядочению средств и приемов деятельности в условиях информационной культуры в соответствии со смысловым полем нового способа организации социальной жизни.

Развитие нового способа организации социальной жизни связано с возникновением противоречия между объективным и субъективным, снятие которого происходит в процессе информационного обмена, что дает возможность корректировать деятельность каждой из сторон, а также согласованно действовать с учетом семантики информационных потоков, поступающих извне. Наличие подобных связей между человеком и социумом, которые осуществляются как их диалектическое взаимодействие, дает возможность рассматривать противоречивое единство объективного и субъективного как некую целостность, социальный организм.

Отметим, что тип связей между человеком и социумом определяет характер социального метаболизма, который обеспечивает функционирование социального организма как целостной системы на определенном отрезке исторического развития и осуществляемого в соответствии со стратегическими ценностями общества.

Таким образом, в исследовании информационной культуры, источником саморазвертывания выступает противоречие между человеком как семантической структурой и социумом как информационной средой, где происходит становление человека и развитие его имманентных свойств, осуществление которых обуславливает изменения в способе воспроизведения социальности человека. Возникновение и развитие информационной культуры связаны с формированием социальности человека, его духовного мира, поэтому определение этого явления имеет важное значение для понимания сущности человека. Обоснование достоверности превалирования в социуме информации и возможности формирования информационного типа связи между человеком и социумом, определяет таким образом, новый тип культуры - информационную. Бытие человека в пространстве информационной культуры основывается на философско-антропологической сущности человека именно пространства информационного общества. Экзистенциалии человека уплотняют жизненное пространство, сводят его к информационным технологиям и одновременно уменьшают зависимость между пространственным местоположением и выполнением основных функций повседневной жизни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Белл Д. Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. – К.: Либідь, 1996. – С. 251-274.
2. Вернадский, В. И. Размышления натуралиста. Пространство и время в неживой и живой природе. – М.: Наука, 1975. – 174 с.

3. Винарик, Л. С. Информационная культура в современном обществе/ Л. С. Винарик, Н. Ф. Васильева // Механізм регулювання економіки, 2009. - № 2. – С. 80-90.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – С.31– 90.
5. Лобовикова Е. А. [Культура в современном информационном пространстве](#) / Е.А.Лобовикова// Terra-культура – 2017. - № 6. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://terra.lgaki.info/socium/kultura-v-sovremennom-informatsionnom-prostranstve.html>
6. Семенюк Э. П. Информационная культура общества и прогресс информатики // НТИ. Сер.1. – 1994. – № 1. – С.1-8.
7. Суханов А. П. Информация и прогресс. – Новосибирск: Наука, 1998. – 192 с.
8. Тойнби А. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1996.
9. Тоффлер Э. Футурошок. – СПб.: 2009. – 176с.

E. A. Lobovikova

(Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor)

SEIC LPR «Lugansk State Academy of Culture and Art

named after M. Matusovsky»

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: lobovikova@yandex.ru

**ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF SOCIAL REALITY
IN THE SPACE OF INFORMATION CULTURE**

Annotation. The article is devoted to the study of the anthropological aspect of social reality; the informational components of a social organism are studied - human and society; the contradiction between the objective and subjective is highlighted as their dialectical interaction, which becomes a source of development of information culture.

Key words: being; human; social reality; information; culture; information culture.

Поступила в редакцию 19 мая 2020 года

УДК 141.201:316.653+159.937

И. А. Емец

(старший преподаватель)

ГОУ ВПО «Донецкая академия управления и государственной службы
при Главе Донецкой Народной Республики»
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)E-mail: emets_ira@mail.ru

ДИХОТОМИЯ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА В ОБЩЕСТВЕННОМ МНЕНИИ

***Аннотация.** В статье осуществлен анализ субъектно-объектной природы общественного мнения в онтологическом, гносеологическом и функциональном аспектах. Обосновывается вывод о значимости общественного мнения как социального актора, необходимости изучения его имманентных качеств, об ограниченности возможностей манипулятивного воздействия на общественное мнение. Аргументируется диалектическое единство субъективного и объективного в деятельностном подходе к изучению общественного мнения.*

***Ключевые слова:** общественное мнение, субъектно-объектные противоречия, интериоризация, интерсубъективное взаимодействие, коммуникация, деятельностный подход.*

Общественное мнение как социальный феномен, различаясь содержательно, сохраняет свою качественную определенность на протяжении длительного исторического периода. Как единство взглядов, выражающихся в отношении и оценке социальных проблем, одна из наиболее влиятельных инстанций, определяющих нормативность поведения социальных субъектов посредством публичной оценки их деятельности, общественное мнение в завуалированном виде упоминается еще в трудах античных философов. Уже тогда оно рассматривалось как средство социального воздействия в системе коммуникации «гражданское общество – власть». В обществе постмодерна, благодаря развитию качественно нового информационно-коммуникационного пространства, роль общественного мнения существенно возросла. Эффект «глобальной деревни» позволяет людям, находясь на значительном удалении, участвовать и даже управлять социальными процессами. При этом общественное мнение зачастую играет решающую роль при идентификации и определении степени значимости различных проблем, оказывая, таким образом, весьма существенное влияние на преобразование действительности.

Некоторые авторы полагают, что общественное мнение как институт социального контроля существовало с древнейших времен (Л. К. Горшков), другие указывают на его возникновение наряду с массовизацией социальных процессов в XVIII – нач. XIX вв. (В. А. Грушин), однако, практически все современные исследователи признают его чрезвычайную значимость в современном цивилизационном процессе.

Философское осмысление проблем общественного мнения затрагивало, прежде всего, проблемы его взаимодействия с институтами социального управления и власти. Отношение мыслителей к общественному мнению как социальному феномену варьировалось от пренебрежительного отношения, признания его ошибочности и несоответствия государственным интересам (Сократ, Платон, Фрэнсис Бэк-

он), до категорического утверждения, что мнения правят миром и необходимо учитывать общественное мнение в осуществлении государственной политики (Н. Макиавелли, Томас Гоббс, Ж.-Ж. Руссо и Ш. Монтескье); от отрицания разумности мнения народа в принципе (Аристотель) к уверенности в том, что оно является ступенью в познании, лежащей между верой и знанием, рациональным и иррациональным (И. Кант).

Интерес к исследованию содержательных и сущностных характеристик общественного мнения как социального феномена был актуализирован только в XX веке в контексте возможностей управления и манипулирования общественным сознанием, привлечения общественного мнения к процессу принятия управленческих решений, его учета и формирования.

Несмотря на множество исследований проблем общественного мнения, на сегодняшний день актуальным остаётся вопрос об аутентичности общественного мнения и степени свободы выбора современного человека, сформированного и функционирующего в информационном пространстве глобализованного общества.

Целью исследования является изучение субъектно-объектных противоречий в общественном мнении в контексте его формирования и функционирования в информационно-коммуникативном пространстве общества постмодерна.

На сегодняшний день в социальном дискурсе единого общепринятого определения общественного мнения не существует, но употребление этого понятия постоянно расширяется. Многообразие дефиниций, трактовок содержания и функций общественного мнения во многом обусловлено сложностью самого феномена общественного мнения и многообразием подходов к его исследованию.

Так, в контексте социально-философского анализа Б. А. Седлецкий под общественным мнением понимает «... проявление массового и группового сознания, в котором отражается отношение социальных общностей к явлениям общественной жизни и друг другу, обладающее в потенциале реально действующей общественной силой» [1]. В свою очередь, М. А. Галимова отмечает, что «...сущность общественного мнения состоит в том, что оно является важнейшей формой и выражением состояния массового сознания, характеризующих отношение гражданского общества к событиям и социально-значимым явлениям на социально-психологическом уровне с позиций интересов различных социальных слоев и групп населения» [2].

Таким образом, традиционно общественное мнение рассматривается в двух аспектах: гносеологическом и функциональном. С позиции первого – общественное мнение является формой существования общественного сознания и отражает значимые для социального субъекта явления, события и факты окружающей действительности, затрагивающие его интересы. В рамках второго – функционального аспекта – исследуется роль и место общественного мнения в системе социальных отношений через отношение социального субъекта к отражаемым фактам и явлениям социальной действительности.

Рассматривая социальную сферу как поле деятельности социальных субъектов, представленных различными социальными общностями и группами и связанными социальными отношениями, целесообразно интерпретировать их бытие с позиции деятельностного подхода, позволяющего осмыслить роль общественного мнения исходя из специфики социальных отношений. Данный подход позволяет рассматривать общественное мнение как комплексное явление, обусловленное

определенной статусной позицией в социальном процессе, представляющее собой и процесс и результат совместной коллективной оценочно-ценностной деятельности социальных субъектов и являющееся, таким образом, динамической характеристикой существования социальных отношений. Так, в своем исследовании Л. В. Горбунова указывает на способность общественного мнения «...творчески преобразовывать ее (социальную действительность) через действия конкретных людей, втянутых в поле действия этого мнения» [3].

Общественное мнение как состояние общественного сознания и духовная сила, обладающая мощным волевым полем, способная подчинять себе поведение не только отдельной личности, но и больших социальных групп, может в равной степени как легитимировать существующий социальный порядок, так и способствовать его разрушению.

Власть в современном обществе, стремящемся к воплощению идей делиберативной демократии, претерпевает качественный метаморфоз и переходит на уровень создания возможности выбора или иллюзии такового, дабы достичь желаемой цели ненасильственным путём. Как показывает практика, публичная власть является гораздо более эффективной, если реализуется в виде ненасильственного воздействия, основанного на аргументации и убеждении, интериоризированных идеях и взглядах, в отличие от власти, основанной на угнетении или возможности угнетения, преодолевающей сопротивление и противодействие, и вынужденной осуществлять тотальный контроль за социальным субъектом. Поскольку, если декларируемые идеи не интериоризированы в общественном сознании социальных субъектов, то социальное событие не приобретёт онтологический статус.

Такая стратегия предполагает наличие сущностного противоречия объекта и субъекта в общественном мнении, так как с одной стороны общественное мнение выступает в качестве субъекта социального действия, актуализируя волевые компоненты и побуждая действию (либо удерживая от него) социальный субъект, т.е. выступая регулятором социальных отношений. С другой стороны – является объектом внешнего сознательного воздействия, направленного на формирование необходимой (интересующей управляющий субъект) позиции в системе социальных отношений.

У исследователей общественного мнения, сложилось неоднозначное отношение к возможности его формирования. Многие мыслители полагают, что формирование общественного мнения как такового в принципе не возможно: постоянно зарождаясь и прекращая своё существование в силу исторической необходимости, не подчиняясь запретам, оно не зависит ни от кого конкретно и не подвластно чужой воле [3]. Сознательное субъективное воздействие на общественное мнение посредством «вбрасывания» определенной информации возможно только на короткий временной период, то есть, внешнему воздействию подвержена только содержательная сторона общественного мнения, а не оно само как социальный феномен. Таким образом, подчеркивается спонтанный характер его становления. Другие исследователи полагают, что формирование общественного мнения весьма ограничено, но вполне возможно, при условии воздействия на его сущностные, качественные характеристики.

Дихотомия субъекта и объекта в общественном мнении также может быть раскрыта через осмысление сложности формообразующих процессов внутри общественного мнения. В контексте нашего исследования «формирование» общественного мнения понимается в двух значениях: 1) имманентное, сущностное формиро-

вание общественного мнения в «естественной» культурной среде; 2) сознательное влияние определенного субъекта на общественное мнение с целью его изменения в своих интересах.

Принимая во внимание тот факт, что общественное мнение является субъектом социального действия, наиболее продуктивным, на наш взгляд, с позиции исследования особенностей формирования общественного мнения представляется субъектный подход, позволяющий путем восхождения от индивидуального через групповое к коллективному проследить этапы формирования общественного мнения относительно конкретного события в конкретных социально-исторических условиях. Исходя из этого, следует принять во внимание полисемантическую термину «социальный объект», если речь идет об общественном сознании.

Общественное мнение как компонент общественного сознания имеет интересную природу: возникает, развивается и формируется в процессе субъект-субъектного взаимодействия, ему имманентно присущи элементы различных уровней и форм общественного сознания. Диалектика соотношения обыденного и теоретического, идеологии и общественной психологии в общественном мнении определяет уровень его компетентности и возможности манипулятивного воздействия на него.

В зависимости от интенции можно выделить два «пласта», уровня общественного мнения [3]. Первый – поверхностное, «летучее», динамичное общественное мнение, представляющее собой ситуативное мнение, откликающееся на текущие события, актуализированные в данный конкретный момент времени. Именно такое общественное мнение в наибольшей степени подвержено внешнему воздействию. Данный пласт общественного мнения можем определить как состояние массового сознания, обладающего энергией практического действия, формирующегося под воздействием средств массовой информации, связанного с явлениями «массовой культуры» и идеологии, и потому особенно подвержено манипулированию.

Второй – сущностное, глубинное общественное мнение – отражает интересы, базирующиеся на глубинных пластах обыденного сознания: социальных ценностях, традициях, здравом смысле, социальных установках и стереотипах, направленные на жизнеобеспечение личности и сохранение её субъектности. В силу того, что эти общественные интересы связаны с системой исторически сложившихся в обществе социальных отношений, существующих продолжительное время, общественное мнение, отражающее и затрагивающее их, является более устойчивым и стабильным.

Переломные периоды в жизни общества, сопровождающиеся сменой социально-политических и экономических систем, крушением идеологий, трансформацией системы ценностных ориентаций и мировоззрения порождают состояние аномии, при котором общественное мнение становится наиболее уязвимым для манипулятивного воздействия. Однако обыденная онтология, в основе которой лежит здравый смысл, служит мощным барьером на пути манипулирования общественным мнением. Поэтому сознательное воздействие на него возможно только на уровне, не затрагивающем повседневные практики.

Социальная жизнь человека имеет конвенциональную природу, выражающуюся в диалектическом единстве индивидуального и коллективного в общественном мнении, что наиболее явно прослеживается на разных этапах его формирования.

Диалектическая природа общественного мнения выражается также в дихотомии субъекта и объекта в процессе его формирования (онтологический аспект). На

первом этапе – этапе зарождения общественного мнения относительно какого-либо нового явления или события – общественное мнение представляет собой субъекта, критично воспринимающего новую информацию. Прежде всего, необходимо отметить, что в структуру общественного мнения входит, помимо элементов знаний и представлений, их образующих, обыденная онтология, интегрирующая в себе ценности, ценностные элементы и оценки, присущие традиционной культуре, идеологии. Фундаментальной основой формирования общественного мнения выступают: индивидуальный и коллективный опыт субъектов; социальная информация о событиях и фактах общественной жизни; идеологические фильтры и социальные стереотипы, определенным образом осуществляющие селекцию мнений и позиций представителей различных социальных групп и общностей и сформированные на основе обыденных социальных практик. Новая информация, транслируемая посредством различных социальных институтов (СМИ, образования и пропаганды) пропускается сквозь призму ранее интериоризированного людьми в процессе инкультурации социального опыта, соотносится с ним на предмет соответствия и принимается во внимание либо отторгается.

На втором этапе формирования общественного мнения оно представляет собой объект социального воздействия, подвергающийся «шлифовке» в ходе интенсивного интересубъективного взаимодействия индивидуумов и их социальных объединений (различных социальных субъектов). Индивидуальное мнение, возникающее на основе собственного социального опыта, являясь актуальным, инкорпорируется в общественное мнение посредством «обработки» мнениями других людей в результате столкновения субъектов с различными морально-нравственными представлениями и социальными нормами. Полем интересубъективного взаимодействия выступает «жизненный мир», являющийся в некотором роде «резервуаром интерпретаций» [4], позволяющим субъектам взаимодействия достичь взаимопонимания и консенсуса, посредством достижения конгруэнтности систем релевантности [5].

Третий этап характеризуется интериоризацией социальным субъектом полученной информации. Характеризуя процессы формирования представлений в обыденном сознании, Э. Фромм отмечает его склонность к «присваиванию» информации, указывая на то, что по прошествии времени, информация, воспринятая ранее и интериоризированная, выдается обыденным сознанием за собственное мнение [6]. Следует отметить, что на данном этапе общественное мнение снова становится субъектом социального события, обладающим мощной побудительной силой. Таким образом, чем больше людей будет разделять данное мнение, тем вероятнее событие произойдет.

Таким образом, изучив субъектно-объектную дихотомию в общественном мнении в таких аспектах, как онтологический (процессуально формирующий), гносеологический (познавательный-ценностный) и управленческий (структурно-функциональный), можно сделать следующие выводы.

1. Общественное мнение является значимым актором любого социального события или процесса на различных этапах его реализации: на уровне его подготовки, конструирования и продвижения, и онтологизации.

2. Возможности формирования общественного мнения весьма ограничены и затрагивают преимущественно содержательную сторону общественного мнения. Сущностные характеристики данного феномена практически не подвержены манипуляции.

3. Субъектно-объектная дихотомия, имманентно присущая общественному мнению позволяет ему выступать субъектом социального действия и объектом внешнего сознательного воздействия и наиболее ярко проявляется на различных этапах его формирования.

4. Сознательное субъективное воздействие на общественное мнение затрагивает в большей степени содержательную составляющую, влияя на поверхностный пласт данного феномена, откликающийся на текущие события, актуализированные в данный конкретный момент времени, подверженный воздействию средств массовой информации и связанный с явлениями «массовой культуры» и идеологии.

5. Для воздействия на глубинные пласты общественного мнения, базирующиеся на ядерных структурах обыденного сознания, необходимо учитывать его существенные характеристики, поскольку общественное мнение, отражающее и затрагивающее общественные интересы, направленные на жизнеобеспечение личности и основанное на социальных практиках является более устойчивым и стабильным.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Седлецкий Б. А. Общественное мнение в открытом обществе: проблемы формирования и функционирования. Автореф. дисс. ...канд. филос. наук – Москва, 2007. – 24 с.
2. Галимова М. А. Общественное мнение и власть: социально-философский анализ взаимодействия. Автореф. дисс... канд. филос. наук. - Москва – 2006. - 22 с.
3. Горбунова Л. В. Общественное мнение : особенности формирования. – Автореф. дисс.... канд. филос. наук. – Москва, 1991. – 22 с.
4. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия / Ю. Хабермас // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 1993. - № 4. - С. 43-63.
5. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц / Пер. с нем. и англ. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. - 1056 с. - URL: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/shutz-izbr-mir-a.htm#_Toc160182573
6. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм – М.: Прогресс, 1995. – 256 с.

I. A. Yemets

(senior lecturer)

SEI HPE «Donetsk Academy of Management and Public Service
under the Head of Donetsk People's Republic»

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: emets_ira@mail.ru

SUBJECT AND OBJECT DICHOTOMY IN PUBLIC OPINION

Annotation: *The subject-object nature of public opinion in ontological, epistemological and functional aspects is analyzed in the article. The conclusion is based on the importance of public opinion as a social actor, the need to study its immanent qualities, and the significant limitations of the possibilities of manipulative influence on public opinion. The dialectical unity of the subjective and objective in the activity approach to the study of public opinion is argued by the author.*

Key words: *public opinion, the subject-object contradiction, interiorization, intersubjective interaction, communication, activity approach.*

Поступила в редакцию 5 июня 2020 года

УДК 130.2

Д. Д. Овсяникова

(аспирант кафедры философии)

ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет»

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: dareyos@list.ru

К ВОПРОСУ ОБ ОТЛИЧИИ ФИЛОСОФСКОГО И ЧАСТНОНАУЧНОГО ПОДХОДОВ ИССЛЕДОВАНИЯ РИТУАЛА

Аннотация. В статье проводится сравнение философского и частнонаучного подходов в изучении ритуала. Сопоставляются особенности исследования ритуала на уровне чувственно-предметного восприятия с одной стороны и осмысления посредством теоретического анализа, проводимого в рамках диалектической методологии, – с другой.

Ключевые слова: ритуал, всеобщее понятие, культурная форма, диалектический метод, историзм, антиисторизм, редукционизм.

Ритуал, будучи одним из древнейших средств регуляции человеческого взаимодействия с окружающей действительностью, предстаёт объектом интереса многочисленных исследований, определяющих своей целью установление его понятийных границ. Однако многообразие существующих представлений и сформулированных на их основе определений, акцентирующих внимание на различных аспектах бытия ритуала, – и тем самым в конечном итоге сосредотачивающихся на отдельных внешних сторонах и особенностях его реализации, – свидетельствует о том, что подобный способ истолкования не позволяет выразить его сущностное содержание. Отсутствие цельной концепции, вписывающей ритуал в систему общественной жизнедеятельности, ставит вопрос определения методологического основания, способного выявить его внутреннюю природу, что обуславливает необходимость проведения сравнительного анализа между полярными по своей сущности подходами в исследовании ритуала: частнонаучным, – стремящемся в первую очередь осмыслить богатый эмпирический материал в рамках изучения ритуала, – с одной стороны и философским, нацеленным на теоретическое постижение его сути, – с другой.

Длительное время исследовательское представление о ритуале концентрировалось в пределах фиксируемых этнографическими и археологическими изысканиями эмпирических данных и первых попыток их обобщения. Однако с накоплением значительного объёма фактического материала в рамках различных социально-гуманитарных дисциплин назревает необходимость в теоретическом осмыслении многообразных явлений обрядно-ритуальной практики с целью формулирования их понятийного выражения.

Выработка понятия, соответствующего требованиям научно-теоретического мышления, предполагает формирование представления, ухватывающего сущностно необходимые, *всеобщие свойства* фиксируемого явления. Обращаясь к проблеме обнаружения инвариантных, безусловно присущих – *всеобщих* – характеристик исследуемого объекта, Э. В. Ильенков указывает на несостоятельность чисто формального сопоставления, выявляющего его одинаковые, тождественные признаки: «однородные явления отнюдь не непременно обладают "фамильным сходством" как единственным основанием для зачисления в один род. Всеобщее в них внеш-

ним образом может выражаться столь же хорошо и в виде различий, даже противоположностей, делающих особенные явления дополняющими друг друга компонентами целого». Не абстрактно-общий признак, а *закономерная связь – единство генезиса*, – то, что «все они имеют общего предка, или, выражаясь точнее, возникли в качестве многообразных модификаций одной и той же субстанции» превращает отдельных индивидов «в моменты одного и того же конкретного, реального ... единства» [1].

Данные особенности формирования научного понятия применительно к проблеме понятийного выражения ритуала демонстрируют важность соблюдения методологического принципа исследования явлений в динамике их исторического развития, только и способного определить генетически первую, исходную форму ритуала, выражающую его *субстанциальное содержание*.

Однако обращаясь к существующим подходам и формируемым в их рамках дефинициям ритуала, Т. Э. Рагозина в своей работе «Ритуал: к вопросу о происхождении форм культуры» [2] обнаруживает и анализирует проблему «неисторического понимания сути социальных явлений», диагностируемую в определениях, вырабатываемых в контексте частнонаучных (лингвистических, этнографических, историко-культурных и др.) исследований. Рассматривая типичные методологические противоречия, выявляемые в большинстве циркулирующих в междисциплинарном дискурсе определений ритуала, Т. Э. Рагозина выявляет «две противоположные по своей интенции мыслительные процедуры», проистекающие из неисторичности (антиисторичности) исследовательских представлений: «недостаточная чистота абстракции» (как именует её К. Маркс) и редукционизм.

Процедура редукционизма осмысливается автором как «стратегия сведения качества высшего порядка к качеству низшего порядка, для которой характерно то, что она не учитывает в том или ином культурно-историческом феномене его специфическое качество – его собственно социальную форму». Примером подобного подхода Т. Э. Рагозина указывает этологическую концепцию происхождения культуры Конрада Лоренца, согласно которой истоки ритуала обнаруживаются в «символической» форме поведения животных [2, с. 35].

В рамках изучения данной методологической проблемы может быть также рассмотрен подход С. Н. Давиденкова, предполагающего обнаружить корни ритуала в факторах психофизиологического порядка. Автор, проводя параллели между навязчивыми действиями, наблюдаемыми у пациентов с нервно-психическими расстройствами, и ритуальной практикой первобытных людей, полагает, что прекращение осуществления естественного отбора привело к распространению фобий отдельных индивидов с «неблагоприятным вариантом нервной системы», выработавших ритуальные приёмы в качестве механического успокаивающего действия, на всю социальную группу, к которой они принадлежат [3].

Подобный взгляд, в силу своей *изначальной натуралистичности* усматривающий природную (биологическую, физиологическую и т.д.) обусловленность культурно-исторических явлений, утрачивает *социальность* в качестве необходимой исходной характеристики объекта своего исследования [2, с. 35]. Так, ритуал, представляемый как навязчивое действие индивидов, страдающих невротическими расстройствами, лишается своего сущностного содержания – утверждения себя как *формы социальной связи*, возникающей в процессе жизнедеятельности общественного целого.

Другая мыслительная процедура, к которой обращается Т. Э. Рагозина, анали-

зируя методологические проблемы неисторичности исследования сущности ритуала, – «недостаточная чистота абстракции», которая «возникает всякий раз, когда исследователь, имея дело с многообразием современных ему конкретно-исторических форм бытия предмета, пытается понять их всеобщую сущность (закон их существования), игнорирует при этом действительную историю возникновения и развития предмета». Так, неисторизм «недостаточной чистоты абстракции» проявляется в частности в ситуациях, когда исследователь фокусируется на рассмотрении не «исходной (зародышевой) формы бытия предмета», а на его модификациях, характеризующихся специфическими свойствами; или, напротив, при анализе исторически первой формы к её необходимым сущностным свойствам приписывает качества, развивающиеся в формах более поздних и зрелых [2, с. 33-34].

Одним из наиболее наглядных среди разнообразия рассмотренных автором примеров может быть приведён взгляд В. Н. Топорова, изначально поставившего своей целью осмыслить ритуал в его самой «сильной» позиции – мифопоэтической, «когда он реализуется в максимальной полноте и органичности содержащихся в нём потенций» [4, с. 9], – что непосредственно демонстрирует сосредоточенность автора не на первичной форме бытия исследуемого объекта, а на частной, обретшей в процессе своего развития характерные именно для неё особенные черты. Это, в свою очередь, предопределяет несостоятельность формируемого понятия, которое в конечном итоге лишь формально фиксирует признаки, присущее данной конкретной форме явления, и не осмысливает причины и особенности её происхождения.

В контексте методологических проблем, исследованных в рамках предпринятого Т. Э. Рагозиной анализа, представляется любопытным подход Р. Жирара, определяющего жертвоприношение исходным пунктом в формировании ритуальной практики. Согласно Р. Жирару, традиционное общество, существующее по законам кровной мести, нуждается в способе реализации агрессии, не приводящем в результате к «борьбе всех против всех» – в данном качестве и выступает легализующий насилие ритуал жертвоприношения [5].

Применительно к данному подходу осмысление особенностей проблемы неисторичности обнаруживает элементы обоих приведённых ранее мыслительных процедур. Так, автор, рассматривая в качестве источника развития ритуальной практики насилие (агрессию), упрощает представление о причинах и условиях происхождения ритуала, однобоко сводя сущность сложного по своему социальному значению явления к некоторому эмоциональному состоянию и деструктивному способу поведения, и тем самым реализует в своём подходе отдельные аспекты редукционистской мыслительной операции. При этом исследование жертвоприношения, являющегося частным случаем в многообразии форм ритуальной практики и нагруженного специфическими чертами и свойствами, не способно выявить инвариантные и необходимые характеристики, составляющие сущностное содержание научного представления о ритуале, и тем самым выступает примером проблемы «недостаточной чистоты абстракции».

Отдельного внимания заслуживает рассмотрение проблемы формирования определений ритуала в рамках этнографии как науки, сосредоточенной на фиксации конкретно-исторических форм бытия ритуала. Свой предмет этнография видит в познании характерных черт различных народов мира, осуществляемом путём непосредственного наблюдения их бытовых и культурных особенностей. Накапливая эмпирический материал в качестве результата многочисленных полевых исследова-

дований, этнография ставит своей целью систематизировать и теоретизировать получаемые фактические данные, тем самым вырабатывая собственное понятийное поле. Так, обнаруживая многообразные обрядно-ритуальные формы неотъемлемой частью жизнедеятельности различных обществ, этнографический анализ стремится, обобщив сходные характеристики и отличительные черты в наблюдаемых феноменах, сформулировать дефиниции, способные выделить и разграничить данные социально-культурные явления.

Примером этнографического исследования обрядно-ритуальной практики может выступить представленный в работах С. А. Токарева анализ, в рамках которого автор, понимающий обряд (ритуал) разновидностью обычая, на конкретно-исторических примерах проводит сравнение данных явлений, выделяя символичность как присущее обряду специфическое свойство, способное размежевать рассматриваемые понятия: обряд является таким видом обычая, смысл и цель которого – «выражение (по большей части символическое) какой-то идеи, чувства, действия, либо замена непосредственного воздействия на предмет воображаемым (символическим) воздействием» [6, с. 28].

Характеризуя обычай как «установленный, традиционный и более или менее общепринятый порядок совершения каких-либо общественных действий, традиционные правила поведения» [7, с. 5], С. А. Токарев в конечном итоге формулирует определение, подчёркивающее ряд свойственных обряду (ритуалу) признаков: символичность и повторяемость упорядоченности действий.

Приведенный подход удовлетворяется вырабатываемым представлением и не ставит вопрос о причинах и условиях происхождения и развития как самого осмысливаемого феномена, так и обнаруженных данным анализом его специфических характеристик: таким образом, конкретно-исторический характер этнографических исследований, локализующих свой интерес вокруг социокультурных особенностей жизнедеятельности различных народов – в соответствии с предметом этнографии как науки, – может сформировать представление, согласно которому для изучения явлений, рассматриваемых в границах чувственно-предметного существования, достаточно фиксации присущих им особенных свойств, а углубление в проблему их генезиса не является безусловно необходимым требованием исследования. Однако отсутствие историко-генетического осмысления закономерностей возникновения явлений, подвергаемых анализу, приводит к формированию *неисторического взгляда* на особенности их существования, что влечёт за собой некорректность представлений о сущностном содержании исследуемых объектов, препятствующую их адекватному разграничению и выливающуюся зачастую в проблему понятийного и терминологического смешения и синонимизации [2, с. 39].

Формируемые в рамках частнонаучных исследований определения ритуала, зачастую опирающиеся исключительно на данные чувственно-предметного восприятия, переносят выявляемые на уровне эмпирического мышления формально-абстрактные признаки в плоскость теоретического осмысления изучаемого явления, в силу чего обнаружение субстанциального содержания ритуала оказывается недостижимым для подобных подходов. Данная проблема связана в том числе с узкой предметностью, характерной локальностью отдельных дисциплин, которые, даже постулируя опору на принципы историчности, фокусируются на рассмотрении развития частных, особенных форм исследуемого явления и тем самым оказываются неспособными выявить его всеобщую сущность.

В свою очередь, подход философии, базирующийся на диалектическом мето-

де, отличается стремлением осмысливать социальное явление частью единого общественного организма, выявляя его место в системе социально-культурного взаимодействия, что предполагает постановку вопроса о причинах и условиях его формирования и развития. Подобный взгляд с необходимостью предусматривает обращение к генезису, первичной субстанциальной – всеобщей – форме рассматриваемого объекта. И именно такой ракурс даёт возможность сформулировать улавливающее социальную суть ритуала *всеобщее понятие*, способное отобразить обусловленность его возникновения в качестве *формы культуры*, в рамках которой осуществляется историческое развитие общества.

Понимание конкретно-исторических – данных в эмпирической очевидности – явлений ритуальной практики частными способами воплощения сущности ритуала как всеобщей формы, в которой культура реализует потенцию к воспроизводству общественного целого, позволяет проникнуть в закономерности развития различных культурно-исторических общностей, выступающих предметом изучения частных дисциплин, – потому представление, формулируемое с опорой на диалектический метод, имеет непреходящее значение не только для внутреннего теоретико-философского осмысления, но и для анализа ритуала в рамках частнонаучных исследований.

Примером философского подхода, нацеленного на выявление всеобщей сущности ритуала, может выступить исследование Т. Э. Рагозиной, представленное в работе «Труд и ритуал: ритуал как превращённая форма объективной целесообразности труда». Рассматривая труд со стороны его социальной формы – как процесс производства общественных связей, – на примере реконструкции модели загонной охоты автор демонстрирует особенности становления объективно-целесообразной формы труда, возникающей «как стихийно складывавшийся способ совместных действий индивидов, направленный на достижение нужного всем общего результата». Ритуал же, согласно Т. Э. Рагозиной, в своей исходной форме, являясь функцией повторения и сохранения порядка действий, выступает как «имманентный процессу труда механизм его воспроизводства» [8]. Таким образом, обращаясь к проблеме генезиса осмысливаемого явления, автор стремится обнаружить его субстанциальные истоки, позволяющие отобразить в понятии его всеобщие характеристики.

Рассмотрение предложенного способа разрешения проблемы понятийного выражения сущности ритуала требует отдельного детального анализа, однако, уже вне рамок данной статьи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ильенков, Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории [Электронный ресурс] / Э. В. Ильенков. – 2-е изд., доп. – М. : Политиздат, 1984. – 320 с. URL : <https://fil.wikireading.ru/45942> (дата обращения: 23.05.2020)
2. Рагозина, Т. Э. Ритуал: к вопросу о происхождении форм культуры // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. Научный журнал. – № 4, 2018. – С. 31-47.
3. Давиденков, С. Н. Психофизиологические корни магии / С. Н. Давиденков // Природа, 1975. – № 8. – С. 68-78.
4. Топоров, В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – Москва: Наука, 1988. – С. 7-60.

5. Жирар, Р. Насилие и священное / [пер. с фр. Г. Дашевского], изд. 2-е, испр. – М. : Новое литературное обозрение, 2010. – 448 с.
6. Токарев, С. А. Обычай и обряды как объект этнографического исследования [Электронный ресурс] // Советская этнография. – 1980. – № 3. – С. 26-36. URL : http://journal.iea.ras.ru/archive/1980s/1980/no3/1980_3_026_Tokarev.pdf (дата обращения: 05.06.2020)
7. Токарев, С. А. Введение / С. А. Токарев, И. Н. Гроздова, Т. Д. Златковская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. – Москва: Наука, 1973. – С. 5-17.
8. Рагозина, Т. Э. Труд и ритуал: ритуал как превращённая форма объективной целесообразности труда / Т. Э. Рагозина // Вестник МИРБИС. – № 1 (21), 2020. – С. 162-172.

D. D. Ovsianikova

(graduate student of the department of philosophy)
SEI HPE «Donetsk National Technical University»
(Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail: dareyos@list.ru

**TOWARDS THE DIFFERENCE BETWEEN
THE PHILOSOPHICAL AND THE PRIVATE-SCIENTIFIC
APPROACHES OF THE STUDY OF THE RITUAL**

***Annotation.** The article compares philosophical and private-scientific approaches in the study of ritual. The peculiarities of the study of ritual at the level of sensual perception on the one hand are compared to the reflection through theoretical analysis conducted in the framework of dialectical methodology on the other hand.*

***Key words:** ritual, culture form, dialectical method, historical method, reductionism.*

Поступила в редакцию 15 мая 2020 года

УДК 141.201

С. Г. Ретинский

(студент магистратуры)

ГОУ ВПО «Донецкий национальный технический университет»

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: artur.lenskiy@mail.ru**ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО И МАРКСИЗМ**

***Аннотация.** В статье представлен марксистский взгляд на понятие «информационное общество». Среди ученых до сих пор ведутся споры не только относительно смыслового содержания, но и целесообразности использования данного термина. В этой связи особый интерес представляет концепция «информационных барьеров», предложенная советским кибернетиком В. Глушковым. Она указывает на историческую ограниченность товарно-денежных отношений, что выделяет ее из общей массы аналогичных теорий.*

***Ключевые слова:** информационное общество, кибернетика, информационный барьер, мир-система, неравновесный процесс.*

В настоящее время для обозначения состояния современного общества все чаще используют термин «информационное общество». До сих пор ведутся споры о том, кто первым стал его использовать. Согласно самой распространенной версии, он был введен в научный оборот практически одновременно экономистом Ф. Махлупом в США и антропологом Т. Умесао в Японии в начале 1960-х гг. По другой версии, автором термина является японский ученый Ю. Хаяши. Однако не вызывает сомнений тот факт, что весомый вклад в широкое распространение понятия «информационное общество» внесла именно Япония, переживавшая в то время так называемое экономическое чудо.

На Западе назывались разные причины возникновения информационного общества. Американские ученые Ф. Махлуп, М. Порат, Д. Белл считали, что оно возникло в результате роста информационного сектора в экономике. По их мнению, информационные ресурсы стали значительным источником богатства и в последующем доля соответствующего сектора в валовом внутреннем продукте (ВВП) будет только возрастать. Японские исследователи Т. Умесао, Ю. Хаяши, Ю. Ито являлись сторонниками теории «информационного взрыва». Они утверждали, что в результате количественного роста информации возникла потребность в появлении средств ее управления. Европейские экономисты Э. С. Дафф, С. Нор и А. Минк придерживались того мнения, что информационное общество своим появлением обязано распространению информационно-коммуникационных технологий (ИКТ). Также предпринимались попытки объединить все три подхода.

В СССР была разработана концепция «информационных барьеров» [1]. Ее автором является кибернетик В. Глушков, который указывал на противоречие между информационными запросами общества и возможностями их обеспечения. Изобретение письменности и книгопечатания избавили человечество от необходимости всецело полагаться на память в деле накопления и распространения информации. Однако человеческий мозг продолжал оставаться основным инструментом переработки информации. Лишь с появлением электронно-вычислительных машин (ЭВМ) ситуация изменилась коренным образом [2, с. 9].

Советский ученый утверждал, что в развитии каждой страны неизбежно наступает момент, когда резервы традиционных приемов совершенствования

управления экономикой оказываются исчерпанными, потому что организационные и социально-экономические механизмы реализуются через людей. Рано или поздно суммарная сложность задач управления превзойдет суммарную способность всех активных членов общества к переработке информации. Этот момент В. Глушков назвал вторым информационным барьером. Ранее был еще один информационный барьер, когда суммарная сложность задач управления замкнутой экономической системой превысила возможности одного человека [3, с. 8].

Один человек может управлять экономической системой в период господства натурального хозяйства. Переход через первый информационный барьер вызвал необходимость увеличить число людей в управлении экономикой. Возникший кризис был преодолен либо непосредственно, с помощью построения иерархических систем управления, либо косвенным путем – через товарно-денежные отношения и рынок. Кибернетик подчеркивал, что рыночный механизм позволяет каждому покупателю формировать определенное управляющее воздействие на производителей товаров. Однако после перехода через второй информационный барьер любой неавтоматизированный механизм, включая рыночный, не может обеспечить эффективного управления экономикой.

Таким образом, чтобы решить проблемы управления, которые возникли в промышленно развитых странах еще в середине XX в., необходимо сделать следующее. Во-первых, ликвидировать товарно-денежные отношения и перейти к плановой экономике. Во-вторых, обеспечить комплексную автоматизацию управленческого труда, непрерывно увеличивая замыкающуюся вне человека часть информационных потоков. Последнее позволит перейти к безбумажной информатике, которая, по утверждению В. Глушкова, не устранил человека из системы управления, а лишь передвинет его усилия от рутинной работы в творческую сферу.

Если руководствоваться идеями советского ученого, то можно выделить три стадии развития человечества: натуральное хозяйство, товарно-денежные отношения, коммунизм. Данное утверждение в полной мере соответствует марксистскому подходу. Как известно, К. Маркс писал об экономической общественной формации, где азиатский, античный, феодальный и буржуазный способы производства являются лишь его прогрессивными эпохами [4, с. 7]. Правда, в советский период данные эпохи почему-то стали называть отдельными формациями, которые якобы закономерно сменяют друг друга («пятичленка»). По К. Марксу, этап экономической общественной формации вместе с ее последней прогрессивной эпохой, каким является капиталистический способ производства, себя исчерпал, поэтому стихийное развитие должно смениться сознательным контролем над производительными силами. В. Глушков пришел к аналогичным выводам с помощью концепции «информационных барьеров».

Примечательно, что идеи ряда современных социологов, которых сложно назвать сторонниками марксизма, в некоторой мере схожи с идеями В. Глушкова. Как отмечает донецкий ученый М. Кухтин, установка на объективность, системность и историзм закономерно приводит их к диалектическим и материалистическим подходам, пусть и в стихийных вариантах [5].

Одним из таких исследователей является американский социолог Д. Белл, которого называют создателем теории постиндустриального общества. Центральное место в таком обществе занимают теоретические знания, вокруг которых будут организованы новые технологии, экономический рост и социальная структура [6, с. 152]. Позднее он уточнил, что такую же важную роль играет информация, которая

характеризует новый этап развития постиндустриального общества, чем и является, на его взгляд, информационное общество [7]. Ученый отмечал, что приставка «пост» используется им для обозначения процесса перехода, а не новой общественной формы. По словам Д. Белла, нельзя сказать наперед, каким будет новое общество, потому что решающую роль играют не технологии, а «политические менеджеры». Якобы им еще предстоит сформировать новую политическую систему.

В некоторых учебниках по социологии принято противопоставлять взгляды Д. Белла и К. Маркса на развитие общества. Однако в данном случае дела обстоят несколько сложнее. Американский ученый утверждал, что последовательный ряд – доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное общества – также исходит от немецкого мыслителя [6, с. 154]. Он отражает развитие производительных сил, которые Д. Белл отождествлял с техническими средствами. В свою очередь, смена общественных отношений, считал он, происходит по другому ряду: феодализм, капитализм, социализм. Таким образом, постиндустриальными могут быть как социалистические, так и капиталистические страны. Данный вывод согласуется с выводом В. Глушкова, который подчеркивал, что второй информационный барьер был пройден не только в СССР, но и США.

Д. Белл также рассматривал возможность перехода к государственному планированию. Он выделил несколько вероятных сценариев: координация в области информации, моделирование, индикативное планирование, национальные цели, директивное планирование. Социолог не дал четкого ответа на вопрос о том, какой из перечисленных способов больше подойдет новому обществу. Но в том, что планирование необходимо, он не сомневался.

В первом случае речь идет о создании национальной компьютеризованной службы, которая позволила бы сводить воедино информацию, поступающую с крупных предприятий, и на ее основе корректировать правительственную и корпоративную политику. Согласно второму сценарию, Д. Белл предлагал внедрить компьютерную систему, разработанную советским экономистом Л. Канторовичем, которая, регистрируя различные цены и распределение товаров, помогала бы определять отклонения от запланированных экономических целей и выявлять моменты диспропорционального использования ресурсов в различных секторах экономики. Индикативное планирование предполагает координацию экономических планов отраслевых комитетов, которые станут основой для правительственных решений, направленных на стимулирование или, напротив, замедление развития тех или иных отраслей методами кредитной политики. С целью достижения национальных целей следует осуществлять общее наблюдение за их реализацией, при необходимости принимая благоприятствующие им меры. Директивное планирование Д. Белл сравнивал с «военной экономикой», где ее ключевые секторы жестко контролируются.

Другой американский социолог, один из авторов теории постиндустриального общества Э. Тоффлер выдвинул идею о смене волн, которые символизируют типы общества [8]. Первой волной он называл «сельскохозяйственную цивилизацию», второй – «промышленную цивилизацию». В середине XX в., с широким внедрением высоких технологий, начала накатываться третья волна. Вскоре она достигла большинства индустриальных государств, включая СССР, США, страны Юго-Восточной Азии и Западной Европы. Начало третьей волны ознаменовало создание техносферы для новой цивилизации. Однако подлинное влияние перемен можно ощутить лишь после объединения новых технологий с новой энергетической базой.

Согласно Э. Тоффлеру, техника второй волны повысила мускульную силу человечества, а техника третьей волны – мощь человеческого разума. Отметим, что если советский кибернетик исследовал проблему информационных барьеров, то американский социолог – проблему барьеров памяти. И здесь мысли двух ученых по некоторым вопросам пересекаются. Первоначально социальная память хранилась в головах людей. Весь накопленный опыт передавался из поколения в поколение с помощью мифов, легенд, традиционных практических знаний. Во время второй волны барьер памяти был уничтожен. Удалось найти новые способы хранения социальной памяти: музеи, картотеки, библиотеки. С третьей волной началась новая ступень социальной памяти. Э. Тоффлер считает, что человечество вскоре может вплотную приблизиться к цивилизации «фотографической памяти».

Ученый обращает внимание, что социальная память была деятельной и энергичной, когда накапливалась в человеческих умах. Во время «промышленной цивилизации» ее удалось существенно расширить, но в то же время и заморозить. Только когда символы памяти – книги, фотографии, фильмы – снова вводились в человеческий мозг, они оживали. Но с третьей волной, уверен американский социолог, социальная память станет не только обширной, но и активной.

При этом Э. Тоффлер выступал категорически против государственного планирования, в отличие от Д. Белла. Ученый допускал проведение только временной «аварийной национализации» в случае крайней необходимости [9]. Национализированные предприятия он считал реакционными, которые якобы медленно реорганизуются, плохо приспособляются к потребностям потребителей, последними приступают к внедрению новых технологий. Исчезновение СССР и других социалистических стран Э. Тоффлер объяснял именно появлением компьютеров и новых средств коммуникации. Социализм, основанный на «фабричной трубе», не смог осуществить научно-техническую революцию, поэтому потерпел поражение в противостоянии с капитализмом. Таким образом, построить постиндустриальное общество в социалистических странах, считал Э. Тоффлер, невозможно.

На самом деле умозаключения американского социолога не соответствуют действительности. Компьютерная отрасль в СССР смогла не только достичь мирового уровня, но и по некоторым показателям опередить в развитии западный аналог. Достаточно привести несколько примеров того, как начиналась «третья волна» в Советском Союзе. Так, под руководством академика С. Лебедева была построена первая в континентальной Европе ЭВМ, которую запустили в регулярную эксплуатацию уже в декабре 1951 г. В конце того же десятилетия в Советском Союзе удалось наладить серийное производство транзисторов, в результате чего за короткий срок различные модели машин стали исчисляться десятками. Одну из советских ЭВМ, которая получила название «МИР-1», впоследствии купила американская фирма ИВМ. В СССР за минимальный срок создали универсальную управляющую машину «Днепр». В США разработка аналогичной ЭВМ хоть и была начата несколько раньше, но введение в эксплуатацию было осуществлено только в 1961 г., т. е. одновременно с советским изобретением.

В середине 1990-х гг. куратор Музея вычислительной техники в Великобритании Д. Свейд написал интересную статью, которая имела сенсационное заглавие: «Российская серия суперкомпьютеров БЭСМ, разрабатывавшаяся более чем 40 лет тому назад, может свидетельствовать о лжи Соединенных Штатов, объявлявших технологическое превосходство в течение лет холодной войны» [10]. В ней Д. Свейд рассказывает, как покупал в Новосибирске одну из последних работающих

БЭСМ-6 для английского музея. При этом он прочитал все, что мог о советской компьютерной технике, и с удивлением констатировал, что западное сообщество практически ничего не знает об этом огромном, но в силу секретностей времен «холодной войны», практически автономном мире. Однако до сих пор весьма преувеличивают превосходство западных компьютеров над советскими аналогами.

Что же касается бюрократизации, о которой говорил Э. Тоффлер, то она характерна и для капитализма. Например, немецкий социолог М. Вебер утверждал, что бюрократическое управление является самым рациональным способом управления и стало «зародышевой клеткой» современного западного государства [11, с. 261]. Преимуществом такого управления является профессиональное знание, что обусловлено экономикой и нынешней техникой. Капитализм требует бюрократии, потому что она, во-первых, предоставляет денежные средства, полученные фискальным путем, а во-вторых, позволяет наладить работу средств коммуникации. В бюрократии не нуждается только малое предприятие.

М. Вебер приходит к выводу, что бюрократическое управление, сформированное при капитализме, неизбежно переходит по наследству социализму. Тем не менее, некоторые исследователи продолжают утверждать, что бюрократия является порождением социализма, да еще служит источником всех бед, включая «отсталость» в компьютерной отрасли. По словам Э. Тоффлера, советское руководство стремилось полностью контролировать знания, а появление новых средств коммуникаций подорвало его монополию. В результате социализм, который может существовать только на основе «докибернетической машины», потерпел поражение. Однако данное утверждение также не соответствует действительности по той причине, что в СССР главными противниками кибернетики были не «бюрократы», а экономисты-рыночники.

Начиная с так называемой косыгинской реформы, проведенной в 1965 г., в советскую экономику постепенно вводились элементы рынка. На Западе данная реформа, которая предполагала расширение хозяйственной самостоятельности предприятий (хозрасчет), была названа в честь советского экономиста Е. Либермана. Он утверждал, что основным критерием работы предприятия должна стать прибыль. Кибернетика, напротив, предлагала усовершенствовать процесс государственного управления народным хозяйством. Но против нее выступили экономисты-рыночники, которые, по словам В. Глушкова, сбили с толку председателя Совета Министров СССР А. Косыгина, убедив его поддержать их реформу [12]. Примечательно, что многие из этих экономистов затем мигрировали в США и Израиль.

Возвращаясь к теории постиндустриального и/или информационного общества, отметим, что ряд социологов выступают против данной концепции. Одним из них является немецкий ученый У. Бек. Он утверждал, что на самом деле осуществляется переход от индустриального общества к «обществу риска» [13]. Общественное производство богатств всегда сопровождается общественным производством рисков. Однако со временем производство рисков начинает превалировать над производством богатств. Вскоре производительные силы достигают такого масштаба, что возникает невиданная ранее угроза самоуничтожения жизни на Земле. Другим словами, общество риска – это чреватое катастрофами общество, где чрезвычайное положение является нормальным состоянием.

Несмотря на то, что У. Бек старался сформулировать новую концепцию, между обществом риска и информационным обществом все-таки наблюдается определенная связь. Дело в том, что немецкий социолог дает и другое определение обще-

ства риска – общество науки, коммуникативных и информационных средств. Он обращает внимание на рост социального и политического значения знаний, а также власти над коммуникативными средствами для их получения и распространения. В результате получать выгоду можно не только от непосредственного производства рисков, но и манипулирования соответствующей информацией. Например, корпорация стремится к максимальной прибыли за счет сокращения расходов на экологические мероприятия. Одновременно с этим экологи могут намеренно раздувать масштабы катастрофы, чтобы получить как можно больше денег из бюджета на ее устранение.

В обществе, описанном У. Бекем, риски сосредотачиваются в нижних слоях, а богатства, напротив, в верхних, что усиливает классовое общество. Некоторые теоретики даже заявили о начале нового классового противостояния (например, шведский экономист Г. Мюрдаль писал о противостоянии между «низшим классом» и «классом интеллектуалов»). Так, риск стать безработным для неквалифицированного рабочего значительно выше, чем для рабочего квалифицированного. В свою очередь, богатые могут купить себе свободу от риска. В международном масштабе это проявляется в том, что сопряженное с риском производство переносится в страны «третьего мира», где находится дешевая рабочая сила. Но рано или поздно риски приносят с собой угрозы, которые затрагивают всех членов общества. Перед угрозой самоуничтожения все равны, а значит, на определенном этапе классовое общество достигает стадии собственного отрицания, чем и является, по мнению немецкого ученого, общество риска.

У. Бек обращал внимание также на то, что в обществе риска каждый против каждого проводит политику «выжженной земли». Тем самым он поднял «гоббсову проблему». Английский философ Т. Гоббс говорил, что индивиды, которые ведут войну «всех против всех», вынуждены были под страхом самоуничтожения заключить общественный договор. С тех пор государство стало обладать правом на легитимное насилие против нарушителей общественного порядка. Но теперь риски приобретают мировой характер. Проблемы защиты окружающей среды, как и любые другие проблемы планетарного характера, могут быть решены только на основе международных переговоров и соглашений. Следовательно, необходимо заключить новый общественный договор, но уже в глобальном масштабе. При этом У. Бек опасался, что весь мир может оказаться в заложниках у транснациональных концернов, которые ликвидируют национальные государства [14]. В итоге государственная монополия на применение насилия будет упразднена. Более того, корпорации могут подменить собой международные организации, и на место Организации Объединенных Наций может прийти, например, «Объединенная кока-кола».

Если У. Бек доказывал, что современный социум находится не на стадии постиндустриального общества, а на стадии общества риска, что, в свою очередь, является лишь новой формой индустриального общества, то другие теоретики пришли к выводу, что сам постиндустриализм – это не более чем этап индустриальной фазы. К таким относится российский социолог С. Переслегин. Он считает, что человечество находится в конце индустриальной фазы развития. «Авангардная часть» мирового сообщества преодолела постиндустриальный этап, кризис которого начался еще в 1970-е гг., и достигла этапа трансиндустриального. Если постиндустриализм является экономикой услуг, то трансиндустриализм – это производящая экономика, основанная на робототехнике и аддитивных технологиях.

С. Переслегин выделяет следующие цивилизационные фазы: архаичная, традиционная, индустриальная, когнитивная [15]. Для первой фазы характерны охота и собирательство; вторая включает в себя первобытнообщинный строй, рабовладение, феодализм; особенностью индустриальной фазы является фабричное производство. Переход в следующую фазу, которую С. Переслегин называет когнитивной, еще не осуществлен. Что она собой представляет, социолог толком не знает. Он обращает внимание лишь на другие механизмы управления и производства, принципиально отличающиеся от индустриальной фазы. Одновременно с этим информационная революция, которая символизирует переход к когнитивной фазе, наполнит обыденную жизнь виртуальными конструктами, что приведет к созданию мира высокой виртуальности.

Переход через фазовый барьер, как правило, сопровождается социально-экономическим кризисом. В настоящее время человечество переживает кризис индустриальной фазы и завершение эпохи промышленного развития. Кризис проявляется в том, что на трансиндустриальном этапе, ведущем к роботизации производства и управления, огромная масса людей выбрасывается на улицу. По словам ученого, не представляется возможным определить тот день, когда человечество столкнулось с фазовым барьером. Однако срок, в течение которого кризис будет разрешен, он определил – приблизительно полвека.

Американский неомарксист И. Валлерстайн также считает, что в ближайшие 50 лет появятся положительные тенденции [16, с. 181]. Но он связывает их с предстоящей гибелью капиталистической мир-системы, которая впервые переживает настоящий кризис. Подтверждением этому служат четыре факта: разрушение сельского уклада жизни, экологический кризис, демократизация мира, неспособность государства выполнять свою регулируемую функцию. В отличие от У. Бека И. Валлерстайн уверен, что капитализм не может существовать без сильных государств, образующих устойчивую межгосударственную систему [16, с. 46]. Государство может предоставить предпринимателям субсидии, финансировать инфраструктурные проекты, нести расходы на экологические мероприятия, предотвращать выступления трудящихся, а в межгосударственной системе – отстаивать интересы «собственных» монополий.

Однако во всем мире, за исключением Восточной Азии, наблюдается резкое снижение власти государства, что обусловлено не мир-хозяйственными изменениями, как полагал У. Бек, а трансформацией геокультуры. И. Валлерстайн утверждал, что люди начали охладевать к государственным структурам как инструменту улучшения их жизни [16, с. 99]. Отказываясь признавать легитимность государства, они перестают повиноваться полиции и платить налоги. В итоге у власти сокращаются ресурсы для обеспечения сиюминутной защиты от насилия, и гражданам приходится самим обеспечивать собственную безопасность. В свою очередь, частная безопасность подрывает веру в закон и усиливает враждебное отношение к государству. По словам американского ученого, в дальнейшем данная тенденция будет только усиливаться.

Впервые за время существования современной мир-системы его фундаментальная опора, государство, накренилась, что является главным признаком кризиса капитализма. Однако данный процесс вызван не ростом влияния транснациональных корпораций, а утратой легитимности, которую придают государствам их народы. Для предпринимателей государство еще остается значимым, но в силу своего ослабления оно уже не может оказать им достаточную помощь. Кроме того, наме-

тилась долгосрочная тенденция к снижению нормы прибыли, т. к. мир-экономика больше не может распространяться в новые географические зоны [17, с. 361]. Невозможность привлекать новые трудовые ресурсы, чтобы увеличить прибавочный продукт, ограничивает процесс накопления капитала. Рост издержек производства и, как следствие, падение прибыли прямо указывают на обреченность современной мир-системы. Но что придет ей на смену? И. Валлерстайн не дал ответа. Он только утверждал, что система, в которой государство обеспечивало накопление капитала, уже не способна функционировать.

При построении своей концепции И. Валлерстайн ориентировался, в частности, на учение бельгийского физика И. Пригожина. Последний в противовес ньютоновской модели, согласно которой большинство процессов в природе развивается линейно и любая разбалансированная системы стремится вернуться в состояние равновесия, предложил теорию неравновесных процессов. Согласно данной теории, природные и социальные процессы находятся в состоянии неравновесия, а само равновесие является лишь временным и исключительным состоянием. Таким образом, утверждал бельгийский ученый, человечество достигло новой рациональности, в которой наука уже не отождествляется с определенностью [18, с. 13].

Теория неравновесных процессов подтолкнула И. Валлерстайна на мысль о том, что капиталистическая мир-система является преходящей. Взаимодействие элементов внутри нее, как и внутри любой системы, никогда не прекращается и создает новые комбинации. Однако грядущий конец существующей мир-системы не стоит воспринимать как конец света. Напротив, неопределенность открывает человечеству новые возможности для творческой деятельности. В состоянии неопределенности находится сама Вселенная, а значит, и ее неотъемлемая составляющая – жизнь на Земле. В связи с этим социологии необходимо пересмотреть свое отношение к существующей системе, да и она сама как наука должна измениться, стать более универсальной. Так, неомарксист считал бессмысленными попытки разделить общественные науки на отдельные структуры [16, с. 328]. Такой же бессмыслицей он называл деление на государство, рынок и гражданское общество, которые взаимно обуславливают друг друга. Следовательно, изучающие их дисциплины – политология, экономика, социология – должны представлять собой единое целое.

Возвращаясь к понятию «информационное общество», следует отметить, что в научных кругах до сих пор ведутся споры не только относительно его смыслового содержания, но и целесообразности использования данного термина. Даже спустя полвека после первого упоминания о нем некоторые ученые отрицают то, что современное общество является информационным или станет таковым в обозримом будущем. Но вряд ли можно назвать принципиальными возражения большинства из них. Как правило, они спорят о преобразовании производительных сил, а также о том, какое место в этом процессе занимает информация. В свою очередь марксисты поднимают вопрос о собственности на средства производства. На их взгляд, без смены формы собственности невозможно осуществить коренные преобразования в обществе. Дело в том, что капитал внедряет инновации в производство в том случае, если они позволяют увеличить прибыль. В противном случае они остаются невостребованными, что сдерживает развитие производительных сил.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Глушков В. М. Кибернетика. Вопросы теории и практики. – М.: Наука, 1986. – 488 с.
2. Глушков В. М. Основы безбумажной информатики. – М.: Наука, 1987. – 552 с.
3. Глушков В. М. Макроэкономические модели и принципы построения ОГАС. – М.: Статистика, 1975. – 160 с.
4. Маркс К. Сочинения. В 50 т. Т. 13 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. – 771 с.
5. Кухтин М. М. Марксистская концепция отчуждения и структурный реализм К. Уолца // Культура и цивилизация. – 2019. – № 2 (10). – С. 110-115.
6. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – 783 с.
7. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе / сост. и вступ. ст. П. С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1986. – С. 330-342.
8. Тоффлер Э. Третья волна / пер. с англ. и вступ. ст. П. С. Гуревича. – М.: АСТ, 1999. – 784 с.
9. Тоффлер Э. Метаморфозы власти: Пер. с англ. //Philosophy. – М.: АСТ, 2003. – 669, [3] с.
10. Мусский С. А. Сто великих чудес техники / С. А. Мусский. – М.: Вече, 2001. – 427 с.
11. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. В 4 т. Т. 1. Социология / сост., общ. ред. и предисл. Л. Г. Ионина. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 445 [3] с.
12. Глушков В. М. Заветные мысли для тех, кто остается // Марксизм и современность. – 2004. – № 1 (26-27). – С. 118-123.
13. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 383 с.
14. Бек У. Что такое глобализация? / пер. с нем. А. Григорьева, В. Седельника. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
15. Переслегин С. Б. Самоучитель игры на мировой шахматной доске // Philosophy. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2005. – 619, [5] с.
16. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2003. – 368 с.
17. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / пер. с англ. П. М. Кудюкина. – СПб.: Университетская книга, 2001. – 416 с.
18. Пригожин И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000. – 208 с.

S. G. Retinsky

(graduate student)

SEI HPE «Donetsk National Technical University»

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: artur.lenskiy@mail.ru

INFORMATION SOCIETY AND MARXISM

Annotation. *The article presents a Marxist view of the concept of "information society". Among scholars, disputes are still being held not only regarding the semantic content, but also the expediency of using this term. In this regard, the concept of "information barriers" proposed by the Soviet cybernetics V. Glushkov is of particular interest. It indicates the historical limitations of commodity-money relations, which distinguishes it from the general mass of similar theories.*

Key words: *information society, cybernetics, information barrier, world-system, nonequilibrium process.*

Поступила в редакцию 10 апреля 2020 года

УДК 165.193:124.4

Н. П. Шатохина

(к. филос. н, доцент)

ГОУВПО «Донбасская академия строительства и архитектуры»

(г. Донецк, Донецкая народная республика)

E-mail: shatohina-85@mail.ru**ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА-ТВОРЦА
В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

***Аннотация.** В данном исследовании представлен анализ трансформации идеи о человеке-творце в истории философии. Проблема человека-творца, как преобразователя действительности, всегда вызывала неослабевающий интерес со стороны ученых разных философских направлений. В современной социальной реальности феномен творца не потерял своей актуальности, поскольку гносеологическая ситуация сегодня претерпевает кардинальные изменения. Искусственный интеллект и человеческий разум вступают в противоборство. В статье обоснована необходимость обращения к личности художника, его индивидуальному началу, созидательной свободе.*

***Ключевые слова:** автор, вдохновение, созидание, идея, творчество, креативность, личностное начало, внутренний мир, воображение.*

Феномен человека-творца давно находится в фокусе социально-философских исследований. Среди современных ученых, обращавшихся к феномену человека-творца, следует выделить М. Бахтина, Г. Батищева, А. Бодалева, М. Бубера, В. Видгофа, С. Головова, С. Гольдентрихта, Г. Давыдову, Б. Ерунова, А. Кармина, Н. Ключину, А. Коршунова, А. Кравец, П. Лобанову, А. Луна, А. Майданова, Л. Мурейко, В. Пушкину, С. Рубинштейна, С. Скляренко, С. Флегонтову, Ю. Шрейдера, Л. Яценко. Личность как субъект созидательной деятельности анализируется также в работах Е. Басина, М. Кагана, Н. Омельченко, М. Селюч, Ю. Сычева. Представляется, что наработки современных исследователей данной проблематики имеют широкие перспективы развития.

Для эффективного исследования проблемы были выдвинуты следующие задачи: - показать эволюцию представлений о человеке-творце в истории социально-философской мысли; - выделить основные закономерности в генезисе понятия «человек –творец» в истории философии; - сформулировать выводы о феномене человека-творца в социальной философии и обозначить направления дальнейших исследований.

Для автора акт творчества имманентен смыслу его существования и именно потому все его представления о свободе, в первую очередь, концентрируются в процессе созидания. Существуют различные философские концепции, объясняющие феномен человека-творца.

Философия Древней Индии оставляла проблему творца в стороне, его место в картине мира оставалось размытым и неопределенным. Божества Брахман и Атман, слитые в единстве, поглощали личностные свойства индивида, растворяли их в своем животворящем дыхании. В Древнем Китае, в частности – в учении даосизма, личность творца отождествлялась с личностью человека-лидера, способного не только постигать, но и преобразовывать.

Учение о человеке-гении присуще уже античной философии. Мудрецы того времени пытались заглянуть в потаенные глубины сознания автора и определить движущие силы творчества. В Древней Греции автор провозглашался одновремен-

но гением и проводником между миром богов и миром людей. Расцвет эпохи классической эллинской философии принес с собой идею о творце как избраннике богов, стоящем выше других людей, способном поражать их своей элитарностью. Так, Платон, в своем учении, упоминал неких «даймонов», существ, которые истолковывают и передают волю богов смертным: «Даймоны суть среднее между богом и смертными имеют силу быть истолкователями и передатчиками человеческих дел богам, а божественных – людям, просьб и жертвоприношений одним, наказов и вознаграждений за жертвы – другим» [9, с. 82]. Выдающийся философ античности Аристотель мыслил в отношении проблемы творца более материалистично. Согласно его представлениям, Творец – часть природы и творит он так же стихийно и хаотично, как природная сила.

Средневековая философия – это особый структурный пласт в истории науки. Творящий индивид мог существовать только в узких рамках христианского персонализма: творчество было стремлением к Создателю, жаждой прикосновения к лучам его славы. Процесс творчества, равно как и сама личность творца, воспринимались исключительно в религиозном контексте, в силу чего не имело смысла говорить о каком-либо свободном авторском выборе.

Переходя к анализу проблемы Творца в эпоху Возрождения, следует упомянуть, что в это время личность автора отождествлялась со свободным волеизъявлением, раскрепощением плоти и духа как единого целого, вместе составляющего человеческую натуру. Художник подражает природе, она растворена во всем, что его окружает, но он уже не раб высших сил, он имеет право на утверждение собственного видения картины мира. Как справедливо отмечает А. Горфункель, говоря об этом периоде в истории философской мысли: «Бог рассматривается прежде всего, как творческое начало, в уподоблении которому – главная задача и предназначение человека. И задачей философии оказывается не противопоставление в человеке божественного и природного, духовного и материального начал, а раскрытие их гармонического единства» [3, с. 40]. В эпоху Возрождения впервые стало очевидным, что для того, чтобы познать феномен творчества как можно глубже, следует проникнуть в сознание автора, увидеть его во всей сложности и противоречивости.

Невзирая на то, что Реформация не принесла с собой каких-то существенных поворотов в истории науки и культуры, точка зрения на проблему творца все же изменилась. Окончательно порвав религиозные путы, человек мог стать Творцом в самом широком смысле слова, беспрепятственно реализуя свои способности и следуя личностным наклонностям. Личность автора теперь воспринималась как феномен, обладающий недюжинной силой, авторитетом и ореолом независимости. В антропоцентрическом понимании художник все еще не отделялся от мира природы, но уже и не идентифицировался с ним. Творческая энергия, преобразующая мир, стала основанием для появления различных течений, направлений и теорий, как в науке, так и в искусстве.

Согласно взглядам деятелей эпохи Просвещения, только творческое мышление ставит человека на высшую ступень эволюционного развития. Наличие разума напрямую связано с умением организовать труд, приспособиться к новой ситуации, решить сложную задачу и продуцировать идеи. Такие выдающиеся представители науки того времени, как Вольтер, Ж.Ж. Руссо и М. Монтескье усматривали взаимосвязь между глубиной одаренности и уровнем образованности художника.

Обращаясь к наследию немецкой классической философии, нужно отметить, что феномен человека-творца приобретает в ней особое значение. И. Кант утверждал, что высшее воплощение художника – гений, существо иного порядка, оно принадлежит к миру трансцендентного и представляет собой, прежде всего, эстетический феномен: «Гений сам не может описать или научно показать, как он создает свое произведение; в качестве природы он дает правило: и поэтому автор произведения, которым он обязан своему гению, сам не знает, каким образом у него осуществляются идеи для этого, и не в его власти произвольно или по плану придумать их и сообщить другим...» [5, с. 324]. В свою очередь, Ф. Шеллинг видел творца освобожденным от любых норм и догм, подчиняющегося только воодушевляющему природному духу, высшей причинной закономерности. Концепция Г. Гегеля составляет исключение в этом ряду, поскольку он не рассматривал творческую одаренность как нечто уникальное и обособленное. Гегель полагал, что творческие способности, в той или иной степени, присущи каждому, просто не все могут раскрыть их в полной мере.

В эпоху романтизма XIX ст. в философии наметилось новое направление, популяризирующее творца как носителя одухотворенной культуры. Творец мог открыто заявлять о своей уникальности и с полным правом утверждать свое «Я».

Последующие философские теории коренным образом изменили существующие представления о феномене автора. Новое направление – философия творчества – взяло за основу своего изучения отношения художника и внешней среды. Интерес к данной проблеме возник не случайно и был продиктован предшествующими эмпирическими разработками, приведшими к конфликту между духовным миром художника и практическим воплощением идеи. Возникла острая потребность в определении границ идентичности творца при уподоблении им себя некому *Другому* в акте творчества.

Желание познать внутренний мир автора изнутри, видеть сущее его глазами, привело к целенаправленным научным исканиям в данном контексте. Как отражение образовавшихся концепций явилась иррационалистическая философия А. Шопенгауэра. Философ описывал творца как натуру, которую не удовлетворяет то, что ей преподносит внешняя среда, и которая жаждет свершений и истинного познания. Познавательная сила автора настолько велика, что превышает все мыслимые меры, дарованные человеку от рождения. Шопенгауэр отмечает в творческих людях неуемную жажду знаний, способность замечать то, чего не видят другие и воплощать это в своих произведениях. «Наслаждение всем прекрасным, утешение, доставляемое искусством, энтузиазм художника, позволяющий ему забывать жизненные тягости, – это преимущество гения перед другими, которое одно вознаграждает его за страдание, возрастающее в той мере, в какой светлеет сознание, и за одиночество в пустыне чуждого ему поколения...» [11, с. 291].

Представители французского экзистенциализма, видели в творчестве прорыв к глубинной потаенной действительности, а самого творца изображали как глашатая нового мира. Гений, по их мнению, творит ради каждого из нас. Этим он дает смысл страданию и из болей и пороков создает гармонию и красоту. В своих произведениях и философских опытах экзистенциалисты вычленяли авторское «Я», самость творца, находящуюся в конфронтации с внешним миром, созданной обществом и культурой. Бескровный творческий бунт, революция понятий и взглядов, должны были открыть путь к запредельной духовности. Творец имеет право на категоричную свободу мнения, и, само собой, он несет ответственность за свои твор-

ческие деяния. «В экзистенциализме человек, творя себя, обречён на свободу, которая предполагает ответственность и заставляет человека быть ответственным за свои действия и за всё, что происходит в мире» [7, с. 170]. Художник воплощает в реальность только то, что создано им от начала и до конца, и то, что может дать человечеству надежду на бессмертие.

Представители так называемой антропологической школы призывали отличать талантливых людей от психопатов с помощью анализа, содеянного ими. Если человек гениален или талантлив, то он не кричит об этом на каждом перекрестке, он скромно творит и открывает новые пути, ведущие к более высоким ступеням развития.

Учение психоанализа, основанное австрийским психиатром З. Фрейдом, представило сознание творца как иерархическое образование, в одном из слоев которого коренятся вытесненные желания, первобытные инстинкты, влечения и фантазии. Фрейд призывал обратиться к биографиям выдающихся людей и проследить общие черты, которые связывают талантливых представителей человечества. Все они, по мнению Фрейда, в своих произведениях в форме символов зашифровывали свои неудачи, комплексы, разочарования, таким образом вытесняя их из сознания и из своих воспоминаний. Как верно указывают Ф. Р. Додельцев и К. М. Долгов в предисловии к книге Фрейда «Художник и фантазирование»: «...по мнению Фрейда, если невротик переселяется в нереальный мир фантазий, грез и маний, то художник благодаря своей высокоразвитой способности к сублимации переключает энергию низших влечений на художественную деятельность и устанавливает связь мира своих фантазий-желаний с реальным миром» [10, с. 14].

Неофрейдисты, а также представители близких к психоанализу течений, предпринимали попытки вскрыть бессознательные и подсознательные мотивы продуктивной деятельности художника. Они повернули ракурс исследования от личностного в сознании к коллективному, общечеловеческому.

Обращаясь к наследию отечественной философской мысли, можно заметить, что ее формирование началось после принятия христианства, которое явилось ключом к первородным идеологическим воззрениям, в корне модифицирующим устоявшееся мировоззрение, духовное миропонимание, символ религиозной веры. Творческое личностное начало в то время проявлялось в произведениях иконописцев, летописцев, толкователей, ремесленников, духовников, которые не просто перерабатывали священные тексты или переписывали церковные книги, а привносили в любую работу элементы своего мировидения, выражали свою творческую свободу, во многом отходя от установленных ранее канонов. В. В. Бычков убежден, что: «Древнерусский книжник, иконописец или зодчий считал лично себя не автором или творцом создаваемого им произведения, но лишь добровольным исполнителем высшей воли, действующей через него, посредником в творчестве» [2, с. 35].

В России первым мыслителем и философом мирового значения явился М. Ломоносов. В своих философских убеждениях этот монолитный и многогранный ученый стоял на точке зрения о слиянии науки и религии. Прерогативу творчества, а также всех естественных процессов во Вселенной, он отдавал Богу, считая его высшим архитектором мироздания, перед которым личность конкретного художника меркнет и теряется.

Позднее два противостоящих друг другу направления в русской философии – славянофилы и западники – представили проблему человека-творца в совершенно

своеобразном контексте. Так, славянофилы, видели творческое зарождение не в сознании единичного субъекта, а в волящем разуме, духовном смысле сущего, который подразумевался под народной верой. Западники рассматривали творчество как создание прекрасного, самой жизни, а автор, по их представлениям, был вершиной цивилизованного мира. Свобода творческого духа не воспринималась как дело случая или как сознательная необходимость, она, скорее, являлась синтезом исторических обстоятельств и индивидуальной воли.

Гениальные писатели и самобытные мыслители – Л. Толстой и Ф. Достоевский существенно повлияли на дальнейшее развитие отечественной философской мысли. Их произведения стали венцом гуманности и нравственных исканий русского человека XIX столетия, они открыли миру философию непротivления злу насилием, идею о всеобщей любви, которая и есть истинная религия. Сложно не согласиться с В. Кувакиным, который пишет: «В творчестве Достоевского персонаж прежде всего – потенциал. Он – весь желание, страсть, одержимость чем-то изнутри: идеей, проектом, мечтой» [6, с. 137]. Но многие из «одержимых» жестоко ошибались, и как вывод, творцом оказывался лишь тот, кто, не причиняя зла ни одному живому существу, шел к своей чистой мечте. Гуманистическая философия Л. Толстого и Ф. Достоевского оказала сильное влияние на экзистенциальное направление в русской религиозной философии, которая уже рассматривалась нами в русле данного анализа эволюции социально-философских концепций проблемы художника.

В. Соловьев объединял в триединстве: процесс творчества, творца и сотворенное. В этой триаде сочеталось несочетаемое: субъективное и объективное, неволя и свобода, духовное и материальное, реальное и воображаемое. Как первоначальный элемент Вселенной, автор обладал непознанной (божественной) силой, способной творить чудеса в привычном мире. Н. А. Бердяев, написавший фундаментальный труд «О смысле творчества», высказал в нем очень важные и глубокие по своей значимости мысли, во многом повлиявшие на дальнейшее исследование феномена автора. Понимая творческий акт как оправдание существования человека на Земле, Бердяев наделил творца высочайшей созидательной функцией, поставившей его выше аскета и религиозных фанатов, истязавших свою плоть, но не обретающих бессмертную душу. «Свободная творческая мощь индивидуальности предполагает ее универсализм, ее микрокосмичность. Всякий творческий акт имеет универсальное, космическое значение» [1, с. 149-150].

В современном социуме, когда, согласно В. А. Канке, «...события 90-х годов открыли перед отечественными философами новые перспективы...» [4, с. 169], приходится, тем не менее, констатировать следующее: в русле вновь образовавшихся концепций, превалирует интерес к потребительской стороне творчества и влияние на творца материальной окупаемости его произведений. По словам Е. А. Мироненко: «Приоритет экономических, материальных ценностей ставит под удар духовную жизнь общества, и в первую очередь это затрагивает людей, генерирующих ценности сознания» [8, с. 243]. Речь идет о том, что степень одаренности автора и его таланта всё более определяется рыночной ценностью произведенного им «товара», его коммерческой востребованностью.

Выводы. Итак, фигура человека-творца на протяжении многих столетий не теряет ореола загадочности и таинственности, в то время как и научный интерес к ней по-прежнему не ослабевает. Творческое сознание – основа креативного процесса. Его носитель – автор и есть та вариативная составляющая, которая содержит

в себе элемент непредсказуемости. Автор осуществляет выбор реализации идеи, в его сознании идея зарождается и облекается в некую форму. Если способность оригинально мыслить, находить новые пути решения задач, развивать и совершенствовать свои навыки можно приобрести и проследить, то дар предугадывать результат творчества, предвидеть конечный продукт, продуцировать идеи, создавать целые галереи неповторимых образов, влиять на настроения эпохи, произвольно обрести невозможно. Задача социальной философии – установить скрытые мотивы, побуждения, приводящие к выбору или, напротив, отторжению той или иной идеи, вскрыть глубинную природу творческих импульсов или озарений, раскрыть механизм интуитивного предчувствия в созидании.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека) / Н. А. Бердяев; М.: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1916. – 358 с.
2. Бычков В. В. Эстетика: Учебник. – М.: Гардарики, 2004. – 556 с.
3. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высш. школа, 1980. – 368 с.
4. Канке В.А. Философия. Исторический и систематический курс: Учебник для вузов. – М.: Логос, 2003. – 376 с.
5. Кант И. Сочинения в шести томах / И. Кант; [пер. с нем.]; М., Мысль, 1966. – Т. 5. – 564 с. - (Философ. наследие).
6. Кувакин В. А. Голый изнутри. Неразгаданный Федор Достоевский. – М.: Издатель Воробьев А.В., 2017. – 160 с.
7. Макуха Г. В. Сущность и существование человека в философской антропологии и экзистенциализме // Культура народов Причерноморья. – 2011. – № 213. – С. 165-170.
8. Мироненко Е. А. Смысловое содержание творчества художника в современном обществе // Знание. Понимание. Умение. – 2010. – №4. – С. 243-247.
9. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / [пер. с древнегреч. С. А. Ананьина, С. К. Апта, Т. В. Васильевой и др.]. – М.: Мысль, 1999. – 528 с. – (Классическая философская мысль).
10. Фрейд З. Художник и фантазирование / [пер. с нем; под ред. Р. Ф. Додельцева, К. М. Долгова.] – М.: Республика, 1995. – 400 с. – (Прошлое и настоящее).
11. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости / [пер. с нем.]. – М.: Эксмо, 2015. – 640 с. – (Золотая библиотека мудрости).

N. P. Shatokhina

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
SEI HPE «Donbass Academy of Construction and Architecture»
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: shatokhina-85@mail.ru

PHENOMENON OF A MAN-CREATOR IN THE HISTORY OF THE PHILOSOPHICAL THOUGHT

***Annotation.** This study presents an analysis of the transformation of the idea of a human Creator in the history of philosophy. The problem of the human Creator as a reality Converter has always aroused unflagging interest from scientists of various philosophical directions. In modern social reality, the phenomenon of the Creator has not lost its relevance, since the epistemological situation today is undergoing drastic changes. The scientific artificial and the intellectual human mind come into conflict. This article substantiates the need to address the artist's personality, his individual beginning, and creative freedom.*

***Keywords:** author, inspiration, creation, idea, creativity, creativity, personal beginning, inner world, imagination.*

Поступила в редакцию 5 июня 2020 года

УДК 130.2

Н. П. Волянский

(аспирант кафедры философии)

ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет»

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: sheeeeerlock@gmail.com**К ВОПРОСУ О МЕХАНИЗМЕ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ
КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ**

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о различных сторонах функционирования культурной памяти как важнейшего механизма социального развития. Изучается формальная сторона – технологическое развитие и как пример – развитие средств коммуникации, а также содержательная сторона – накопление и качественное развитие знаний в усложняющихся системах культурных кодов. Делается вывод о приоритете содержательной стороны процесса функционирования и развития знания.

Ключевые слова: культурная память, механизм развития, функционирование, культурные коды, техническое развитие.

Культурная память представляет собой объективно существующий социальный механизм, обеспечивающий возможность общественно-исторического развития. Культурная память как таковая является исторически возникшим механизмом функционирования и развития социального целого, причём механизмом естественно-необходимым, благодаря которому современное общество может быть таким, каковым оно является. Иными словами, культурная память выступает фундаментальным, внутренне присущим социокультурному организму свойством культуры в её историческом развитии.

Отметим также важный в методологическом отношении момент: поскольку понятие культурной памяти отражает объективно существующий и при этом абсолютно необходимый механизм воспроизводства общественной жизни, делающий возможным само общественное развитие, постольку культурная память является одним из базовых философских понятий.

При этом следует учитывать, что в содержательном плане культурная память объединяет в себе ряд функций, которые необходимо детально исследовать для наилучшего понимания специфических особенностей этого важнейшего механизма. Ввиду этого, крайне актуальной становится тема изучения различных аспектов функционирования сложного механизма культурной памяти, раскрывающих наиболее важные и характерные его стороны. Под ними, в первую очередь, следует понимать, к примеру, не только механизм сохранения какого-либо жизненно важного культурного содержания, но и механизм его ретрансляции, а также механизм регенерирования и приращения данного содержания новыми свойствами и параметрами.

Немаловажным в таком случае оказывается вопрос о наиболее существенных сторонах, способных выступать в качестве детерминант, обеспечивающих выполнение не только каждой в отдельности из числа названных выше функций, как то: кодирование и сохранение, трансляция и воспроизводство, регенерация и приращение и т.д., но и слаженное функционирование всего этого сложного, органически сложившегося образования, именуемого культурной памятью. Целью данной

статьи и будет попытка рассмотреть вопрос о том, какая же из сторон единого целостного механизма культурной памяти является *доминирующей*.

Немало исследователей выделяют два основных способа репрезентации процесса развития культуры, обусловленного культурной памятью. Поскольку феномен культурной памяти представляет собой реальный процесс, существующий в историческом развитии человеческого общества, делающий таковое возможным, и к тому же – имманентный социальному развитию, постольку анализировать сущностные особенности культурной памяти оказывается возможным лишь посредством обращения к внешним формам её обнаружения и проявления – к наличным формам её существования, функционирование которых может быть зафиксировано и вполне точно изучено средствами рационального мышления.

Это немаловажное уточнение, поскольку нередко, как мы далее увидим, изучение сущностных особенностей культурной памяти сводится эмпирическим сознанием исключительно к истории развития технических средств (способных быть носителями того или иного культурного содержания), в силу чего проблема культурной памяти как *социального механизма*, обладающего специфически социальными параметрами, несводимыми к натурально-вещественным техническим приспособлениям, оказывается попросту нивелирована.

Итак, «дело в том, что действительная история культурной памяти предстаёт, с одной стороны, как история совершенствования технических средств (технологий) хранения информации, с другой – как история возникновения и развития системы культурных кодов, выполняющих роль объективных механизмов отбора, хранения и трансляции накопленного опыта» [1, с. 71].

В данном отношении, очевидно, доминирующая роль второй стороны представляется естественной, поскольку речь идёт о развитии культуры и ретрансляции социальных механизмов, а не об истории развития техники. Ведь культурная память как имманентное свойство социокультурного целого в основополагающих своих функциях обеспечивает не только возможности, сопряженные с техническим развитием и те, которые могут быть сведены и показаны на примере этого технического прогресса.

Однако, следует указать, что без такового собственно развитие человеческого общества было бы также невозможным, поэтому нельзя однозначно отрицать важность роли технико-технологического прогресса и в изучении проблемы культурной памяти. Важно как можно более точно определить роль, или место каждой из сторон единого процесса развития.

В связи с этим напомним следующее – культурная память выражается в способности социокультурного целого (социального организма) сохранять и воспроизводить себя во всех своих модификациях и на всех этапах своего существования. Это позволяет рассуждать следующим образом. Поскольку функции социальной ретрансляции, воспроизведения (но не простого воспроизведения в виде повторения одного и того же, а всякий раз – живого регенерирования прошлого социально значимого опыта в каждом новом поколении) и, что важно – приращения, благодаря соединению которых только и возможно поступательное, позитивно направленное общественно-историческое развитие, то есть – поскольку эти функции составляют самую суть культурной памяти, постольку феномен культурной памяти невозможно свести исключительно к техническому прогрессу.

Ведь важнейшая характеристика развития и совершенствования технического арсенала, в интересующем нас ключе, оказывается представлена способностью

быть *накопителем информации* – и только. Это, безусловно, важнейший аспект. Однако, его значение всё же следует оценить по достоинству: уже на современном этапе общественного развития чрезмерно большие объёмы информации (нередко, необрабатываемой) представляют собой не столько богатство и условие стабильного существования общества, сколько серьёзную проблему.

«По статистике, объём цифровой информации удваивается каждые восемнадцать месяцев. По большей части (до 95 %) этот поток состоит из неструктурированных данных (лишь 5 % составляют различные базы данных – тем или иным образом структурированная информация)» [2, с. 3].

Отсюда можно понять, что проблема информационного пресыщения двояка по своим социальным последствиям: с одной стороны, это лавинообразно растущий, практически неконтролируемо увеличивающийся поток информации, с другой – более важная проблема, заключающаяся в отсутствии действенных механизмов селекции и отбора социально значимого культурного опыта, проблема отсутствия возможностей систематизации и «очистки» информации ценной от информации вообще, нередко несущей деструктивный элемент.

В отношении таковой следует заметить, что при условии развития современных технологий накопления информационных «богатств» от большей их части (как сказано выше – около 95%) может быть меньше пользы, чем вреда, поскольку неструктурированная информация может также являться не только представляемой бессистемно, но и открыто недостоверной, вредоносной и т.д. (как, например, интернет-спам).

Более того, нельзя не видеть, что «...Информационный взрыв таит в себе не меньшую опасность, чем демографический ... Как выясняется к началу третьего тысячелетия, основные ресурсы общества – не промышленные или сельскохозяйственные, но информационные. Если материальное производство человечества отстаёт от его же материальных потребностей, то ещё более отстаёт информационное потребление индивида от информационного производства человечества. Это кризис не перенаселённости, а недопонимания, кризис родовой идентичности. Человечество может себя прокормить – но может ли оно себя понять, охватить разумом индивида то, что создано видовым разумом? Хватит ли человеку биологически отмеренного срока жизни, чтобы стать человеком?» [3].

Таким образом, одна из ключевых особенностей технического развития в интересующем нас ключе – накопление информации. Механизм же культурной памяти вбирает в себя значительно больше качественно иного содержания, нежели просто сохранение некоторых данных в историческом развитии. Для иллюстрирования такого противоречия – между различными сторонами развития культурной памяти – между историческим развитием технологий и развитием системы культурных кодов важно указать, что технические средства выполняют в известной степени роль внешней натурально-вещественной формы функционирования культурной памяти, поскольку создают техническую возможность накопления информации при том, что реальное функционирование культурной памяти всё же обеспечивается только благодаря системе культурных кодов как собственно содержательной части.

Думается, что в данном случае вполне очевидным выступает примат содержания перед формой, поскольку в первом реализуется сущность механизма культурной памяти. Собственно, как и в общелогическом плане – при условии диалектиче-

ской взаимосвязи формы и содержания, всё же несомненным является превосходство сущностной значимости содержания над формой¹³.

«Культурная память как таковая не возникает в сфере коммуникации, а только обнаруживается в ней, только проявляет себя в своих особенных модификациях, осуществляясь в них и через них. Как таковая культурная память, будучи имманентным свойством культуры как специфически человеческого способа жизнедеятельности, в этом же способе жизнедеятельности, именуемом общественным производством, имеет и свой источник, свою субстанцию» [1, с. 78].

В данном отношении культурный код можно представить как знание, технологии – средства передачи такого знания. Следовательно, в процессе межпоколенческой трансляции того или иного набора знаний выработанные обществом системы культурных кодов представляют собой наибольшую ценность, нежели средства их передачи – технические носители, образуя вместе с последними необходимые условия воспроизводства социального значимого опыта.

Первичное начало культурных кодов олицетворено также и в том, что они сохраняют в себе многократно усложняющееся, накапливающееся знание (согласно закону перехода количества в качество – накопление разнородных знаний в социальном отношении неизменно ведёт к усложняющимся моделям ретрансляции знаний – разветвлённым структурам культурных кодов). И лишь таким образом прирастающее и потому качественно развивающееся знание – опыт предшествующих поколений, регенерирующий в культурных нормах как содержание культурной памяти самовоспроизводит себя в развитии общества и находит с необходимостью форму своего сохранения. То есть – техническое развитие предстаёт второстепенной стороной развития собственно *социальных форм и способов* воспроизводства общественно-исторического процесса, образующих механизм культурной памяти.

Немаловажно будет вспомнить также и о том, что нередко суть социального прогресса некоторыми исследователями неправомерно сводится исключительно к коммуникационной деятельности. На эту сторону дела справедливо указывает в своём исследовании Т. Э. Рагозина, критически акцентируя внимание на том, что отнюдь неправомерно историю всего социального развития сводить к истории развития средств коммуникации [1, с. 78]. Поскольку ни средства коммуникации, ни коммуникационная деятельность как таковая сами по себе не создают и не могут в принципе создавать необходимые для жизни человеческого общества средства существования, постольку сфера коммуникации как таковая не может быть основой существования и развития общества, соответственно – не может быть и детерминантой механизма культурной памяти.

Именно этим обстоятельством в первую очередь обусловлено наше утверждение, высказанное в начале статьи, о приоритете содержательной стороны механизма культурной памяти как наиболее значимой: «...ведущей стороной процесса развития знания является увеличение его предметно содержательного объёма, закономерно влекущее за собой усложнение и дифференциацию сначала его внутренней организации (которая получает своё воплощение в формировании разветвлённой

¹³ Здесь уместно будет сослаться диалектическую традицию в толковании соотношения формы и содержания. Так, например, «Г. Гегель вводит категорию «содержание», которая включает форму и «материю» как снятые моменты: содержание объемлет собой как форму, так и «материю». По Гегелю, отношение между С. и ф. (содержания и формы – Н. В.) есть взаимоотношение диалектических противоположностей, т. е. их взаимопревращение» [4].

системы культурных кодов – .. а затем и находящее себе соответствующие внешние формы и средства хранения ... Но, повторяем, в обоих случаях – и в отношении к внутренним формам своей организации, и тем более по отношению к внешним формам своего бытия – определяющей стороной выступает движение, рост и качественное усложнение (саморазличение) содержания знания» [1, с. 80].

Таким образом, движение, рост, накопление, а затем и качественное усложнение и прогресс знаний, равно как и воспроизводство любого другого культурного опыта, оказывается возможным благодаря наличию системы культурных кодов, представляющих содержательную сторону механизма культурной памяти.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Рагозина Т. Э. Проблема культурной памяти и границы эмпирического сознания / Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. – Воронеж : Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2017. Вып. 3 (16). – С. 70-81.
2. Вестник Таганрогского института имени А. П. Чехова. 2018. № 2. – 259 с.
3. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна. – [Электронный источник]. Режим доступа: <http://old.russ.ru/journal/travmp/98-10-08/epsht.htm> (дата обращения 22.04.2020)
4. Содержание и форма. – [Электронный источник]. Режим доступа: <https://www.booksite.ru/fulltext/1/001/008/104/107.htm> (дата обращения 22.04.2020)

N. P. Volianskiy

(graduate student of the department of philosophy)

SEI HPE «Donetsk National Technical University»

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: sheeeeerlock@gmail.com

TO THE QUESTION OF THE FUNCTIONING MECHANISM CULTURAL MEMORY

Annotation. The article considers the issue of the various aspects of the functioning of cultural memory as the most important mechanism of social development. The formal side is being studied – technological development, and as an example - the development of communication tools, as well as the substantive side – the accumulation and qualitative development of knowledge in increasingly complex systems of cultural codes. The conclusion is drawn about the priority of the substantive side of the process of functioning and development of knowledge.

Key words: cultural memory, development mechanism, functioning, cultural codes, technical development.

Поступила в редакцию 30 апреля 2020 года

УДК 141.201:159.937.53:165.413

Д. Г. Зырин

(старший преподаватель)

ГОУ ВПО «Донецкая академия управления и государственной службы
при Главе Донецкой Народной Республики»
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: deniszyrin@mail.ru

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ МЕРЫ КАЧЕСТВЕННОЙ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ ОПАСНОСТИ ДЛЯ УПРАВЛЕНИЯ РИСКАМИ

***Аннотация.** В статье осуществлено обоснование управления рисками в условиях пандемий. Раскрывается мера внутренней определенности опасности и описывается технология управления рисками, в которой смещается акцент с управления неблагоприятными исходами на управление человеком. Основой технологии являются условия, влияющие на представления пользователей об опасности и динамика пандемий «от угрозы до опасности». За единицу измерения опасности принимается мера неблагоприятного исхода развития событий.*

***Ключевые слова:** управление рисками, угроза, опасность, мера компетентности.*

Борьба с пандемией коронавируса, появившегося в декабре 2019 года в Китае, требует введения жестких политических мер, влекущих за собой беспрецедентные экономические потери. Поэтому управление рисками в условиях пандемии коронавируса соотносят с решением двух задач: минимизацией ущерба от самого коронавируса и минимизацией экономического кризиса, вызванного карантинными мерами.

Здесь обнаруживается проблемная ситуация: у всех разное отношение к риску. Для одних большим риском является перспектива остаться без денег, для других – заразиться опасным вирусом. Правительства государств принимают жесткие карантинные меры для спасения людей, но приходится принуждать людей соблюдать карантин, теряя доход. С другой стороны, под давлением теряющего доходы бизнеса, приходится смягчать и ослаблять карантинные меры, повышая опасность распространения коронавируса.

Недостатком подходов, направленных на минимизацию потерь, является не столько то, что приходится решать, чем жертвовать – людьми или экономикой, сколько то, что в управлении рисками акцент смещается на управление неблагоприятными исходами. При этом преобладает отношение к человеку как к безликому существу, он рассматривается лишь как объект воздействия. По отношению к нему чаще всего проявляется власть, основанная лишь на силе. Эта форма взаимодействия становится как раз тем случаем, когда человек и воспринимается, и используется как средство, что, соответственно, вызывает недовольство и сопротивление и приводит к снижению эффективности принимаемых мер по минимизации потерь.

Мы считаем, что можно добиться лучшего результата в управлении рисками, если управлять именно человеком, создавая у него необходимую мотивацию.

Цель статьи – описать технологию управления рисками, основу которой составляет, с одной стороны, динамика пандемии коронавируса от угрозы до опасности, с другой стороны – условия, которые определяют силу влияния опасности на

поведение человека. Такая технология позволит привести ощущения пользователя в соответствие с возможностью реальной опасности.

Наиболее значимые исследования поведения людей в условиях риска и неопределенности были проведены израильскими психологами Дэниелом Канеманом (Kahneman) и Эймосом Тверски (Tversky). Они назвали свою концепцию «теорией перспектив». Согласно этой теории, в одних условиях перед лицом выбора человек демонстрирует неприятие риска, в других – превращается в искателя приключений [1, с. 291].

Так, Д. Канеман и Э. Тверски интерпретируют результаты исследования как демонстрацию того, что людям вовсе не свойственно отвращение к риску: они рады выбрать игру, если считают ее приемлемой, но только если они не боятся риска. «Главное, что движет людьми, – это отвращение к потерям, – пишет Э. Тверски. – Люди не столько избегают неопределенности, сколько не приемлют потерь» [1, с. 293]. При этом, в ощущениях размеры потерь всегда кажутся больше размеров приобретений.

Говоря о роли информации в принятии решений, В. С. Диев отмечает, что проблемные ситуации, связанные с неопределенностью, возникают не только при дефиците информации, но и при ее избыточности. Недостаток информации мешает понять взаимосвязь между элементами проблемной ситуации, получить о ней целостное и адекватное представление. Избыток же информации в силу множественностей связей между различными элементами проблемной ситуации также усложняет процесс ориентации в этих условиях, что вызывает необходимость выделения наиболее значимых элементов, определения их удельного веса. Таким образом, и в том, и в другом случае требуется специальная работа по устранению неопределенности информации, поскольку для принятия решений требуется релевантная информация [2, с. 84].

Эймос Тверски и Крейг Фокс (Fox) установили, что люди предпочитают неизвестные вероятности в тех ситуациях, в которых они чувствуют свою компетентность, и известные вероятности в ситуациях, в которых они чувствуют себя некомпетентными [1, с. 298].

На многих примерах показаны повторяющиеся стереотипы непоследовательного, иррационального и некомпетентного поведения людей, вынужденных принимать решения в условиях неопределенности. И мы, в свою очередь, вынуждены констатировать, что теории принятия решений приблизительны и несовершенны без системы координат, в которой отражены управляемые и неуправляемые волей неблагоприятные исходы для каждого конкретного человека.

Мы считаем, что отправной точкой в определении меры компетентности в понимании опасности являются неприятные ощущения пользователя. «Пользователями» называют тех, кто сталкивается с проявлением феномена опасности в повседневной реальности и является непосредственным участником событий с неблагоприятным исходом. Свое состояние они выражают в форме мнения. Вся ценность такого рода мнений сводится к так называемой «прерогативе пользователя». Согласно прерогативе, человек имеет право высказывать свое мнение о мере нанесенного опасностью ущерба, с которым взаимодействует в форме ощущений [3, с. 191].

Когда пользователи начинают противопоставлять свое мнение знанию, тогда действие данной прерогативы утрачивает свое исходное значение. Так, например, человек, переживший неблагоприятный исход, безусловно, будет обладать

наибольшим опытом и сможет указать тому, кто не сталкивался с опасностью, как можно пережить неблагоприятный исход. Житейский опыт в этом случае приобретает вид конкретных, определенных по месту и времени образов, связанных со всеми внешними обстоятельствами и сформированных на материальной основе. Но на этом основании нельзя делать выводы о тождественности компетенции пользователя и эксперта.

Человек, который претендует на то, чтобы быть экспертом в определении опасности, должен, как минимум, знать меру определенности опасности, в границах которой она сохраняет свою качественность, и единицы измерения, посредством которых можно установить эту определенность. Другими словами, определяя меру опасности, он должен, с одной стороны, обосновать механизм перехода «еще не опасности» в опасность, а с другой – показать, как опасность может оказаться «уже не опасностью» [4, с. 33].

Мера внутренней определенности опасности указывает на неблагоприятный исход, необходимость которого не может быть преодолена волевым усилием. Поэтому опасность можно лишь избежать. Для того чтобы определять коронавирус как опасность можно выделить несколько условий, которые непреодолимы волевыми усилиями: во-первых, отсутствие иммунитета; во-вторых, отсутствие вакцины и лекарств против коронавируса; в-третьих, неготовность системы здравоохранения справиться с большим количеством зараженных. Условием определения экономических последствий пандемии коронавируса как опасности является падение дохода как отдельного человека, предприятия, так и страны и мира в целом до уровня ниже прожиточного минимума.

«Еще не опасность» – это только угроза, которая может быть преодолена волевыми усилиями. Ее можно предотвратить, то есть предпринять меры для того, чтобы нейтрализовать возможность нанесения вреда здоровью человека. Говорить об угрозе коронавируса во всем мире можно было уже на этапе его появления в Китае, когда еще была возможность предпринять карантинные меры, чтобы нейтрализовать его распространение до появления вакцины и лекарства.

При этом различным будет определение угрозы и опасности для отдельного человека и страны в целом. Наличие небольшого числа больных коронавирусом для страны еще угроза, но для заболевшего человека это будет уже опасностью. О переходе угрозы в опасность для страны говорит преодоление эпидемиологического порога, который для каждой страны будет разным в зависимости от возможностей системы здравоохранения.

Состояние «уже не опасность» характеризует ее последствия – меру ущерба, нанесенного здоровью или жизни человека коронавирусом и экономическими последствиями.

Определяя единицу измерения опасности коронавируса, мы исходим из того, что мера ее измерения, по сути, определена буквальным толкованием понятия «неблагоприятный». Частица «не» в данном случае означает отрицание. Поэтому в понятии «неблагоприятный» содержится отрицание двух состояний: блага как желаемого исхода развития событий и меры комфорта ощущений (приятного) как его атрибута [4, с. 22]. Для последствий коронавируса можно установить, что негативные ощущения вызывает как коронавирус, так и карантинные меры и даже информация, распространяемая СМИ. При этом ущерб здоровью наносит только коронавирус. В нем содержатся одновременно два негативных состояния, показывающие максимальную степень неприятного исхода развития событий. Сами по себе ущерб

или неприятные ощущения не являются неблагоприятными как таковыми. Только в своем единстве они могут означать действительное «не-благо-неприятное» и в таком единстве могут быть использованы в качестве единицы измерения опасности коронавируса. Если частицу «не» вывести за «скобки», то в понятии «неблагоприятное» можно будет выразить все содержание этой единицы измерения.

Эксперт, владеющий единицей измерения опасности, оценивает отрицание блага и комфорта ощущений, которые неразделимы в представлении пользователя. Измеряя опасность, эксперт оценивает адекватность ощущений пользователя по отношению к реальной возможности опасности. В отношении коронавируса можно выделить три типичных заблуждения пользователей.

Первое заблуждение заключается в том, что благо, неприятное в ощущениях, воспринимается как опасность. Общее основание «неприятные ощущения» вводит в заблуждение пользователя. Поэтому такому благу пользователь приписывает свойства опасности. Примером может быть отношение к введению карантинных мер, которые являются благом, но неприятны в ощущениях.

Второе заблуждение заключается в том, что «не-благо», приятное в ощущениях, не воспринимается как угроза. Здесь в заблуждение вводят приятные ощущения, за которыми угроза оказывается не замеченной. Так, до тех пор, пока не проявились симптомы коронавируса, человек чувствует себя хорошо. Именно поэтому те, кто прибыл из мест, где уже выявили зараженных коронавирусом, нарушают карантин.

Третье заблуждение заключается в том, что страх опасности превышает саму опасность и подавляет волю. Опасности приписывается максимальная степень неизбежности. Уверенность в этом является причиной возникновения паники, страхов, фобий. Страх управляет человеком и принуждает совершать действия вопреки его интересам, целям и убеждениям. Это заблуждение переводит человека в состояние животного, которое вынуждено совершать требуемые действия без участия сознания. Этим объясняется стремление запасаться средствами индивидуальной защиты, избегать места скопления людей. Так, в Украине протесты против прибытия эвакуированных из Уханя украинцев являются результатом таких панических состояний.

Для приведения в соответствие ощущений пользователя и реальной опасности эксперт должен учитывать несколько условий, которые определяют силу влияния неблагоприятного исхода на ощущения комфорта человека. Этими условиями, описанными П. Сорокиным, являются: фактор времени, уровень развития человека, степень уверенности в неизбежности неблагоприятного исхода, значимость нанесенного опасностью ущерба [5].

Так, во-первых, необходимо учитывать фактор времени. При прочих равных условиях неблагоприятный исход тем сильнее влияет на поведение человека, чем ближе момент его наступления. Чем дальше во времени в неопределенное будущее отодвигается неблагоприятный исход, тем меньшей становится степень его влияния. За некоторым пределом времени, которое каждым индивидом определяется посредством своих мер, влияние его приближается к нулю.

Так, например, мотивационное влияние неблагоприятного исхода от коронавируса, состоящего в лишении жизни, совершенно по-разному действует на человека тогда, когда это грозит непосредственно, и когда это может свершиться через многие годы. В первом случае очень часто от человека можно добиться почти все-

го, что не превышает его силы. Он пойдет на любые материальные затраты на лечение, когда грозит смерть от коронавируса немедленно.

Отсюда можно вывести следующую закономерность: очень маленький, но близкий неблагоприятный исход вследствие этого может быть равносильным большому. Этим объясняется то, что экономические потери в борьбе с коронавирусом, несравнимые с ценностью жизни, но находящиеся ближе во времени, воспринимаются как более серьезная опасность, чем сам коронавирус.

Во-вторых, влияние неблагоприятного исхода зависит от уровня развития человека и его способности предвидеть будущее. Чем ниже уровень развития человека, тем более несущественный для него будет неблагоприятный исход от заражения коронавирусом, который может произойти в будущем. Напротив, неприятные по ощущениям карантинные ограничения воспринимаются как принуждение или произвол со стороны власти. Убеждения в необходимости соблюдать режим самоизоляции и не подвергать опасности других для таких людей будут бесполезны. Именно с уровнем развития человека связана необходимость введения штрафных санкций, которые наступают тотчас по факту нарушения карантинных мер.

По мере развития сознания расширяется способность предвидения будущего и увеличивается возможность регулирования поведения, исходя из представлений об отдаленных неблагоприятных исходах. Чем больше в индивиде реализованы сущностные силы человека, тем большие ограничения он сможет вытерпеть в настоящем ради благоприятного будущего.

В-третьих, в действии неблагоприятных исходов многое определяется степенью уверенности в их неизбежности: их действие тем сильнее, чем сильнее уверенность в их неизбежности. Если бы нарушители карантинных мер были убеждены в том, что за нарушением неизбежно последует наказание в виде штрафа или заражения коронавирусом, то число нарушений сократилось бы многократно. Ведь большинство, совершая нарушение, всегда надеется так или иначе избежать неблагоприятного исхода. Конечно, реальной почвой для этого служит факт недоказанности в социальной жизни таких же непреложных законов, как, например, в физике. Если мы знаем, что нельзя прикасаться руками к оголенной электропроводке, то мы этого не делаем, потому что иначе незамедлительно и обязательно последует удар током. Здесь, как правило, не полагаются на «может быть», потому что знают: закон физики работает непременно. Так и в социальной жизни степень влияния неизбежного наказания будет гораздо выше, чем вероятного наказания. Исходя из этого, можно вывести следующую закономерность: малые, но неизбежные неблагоприятные исходы могут быть равны по своему значению большим, но только вероятным неблагоприятным исходам. В этой закономерности можно также обнаружить действие фактора времени. Неблагоприятные исходы, непосредственно близкие по времени, воспринимаются как неизбежные. Чем больше во времени они отдалены, тем менее вероятными они становятся и тем меньше ожидают их наступления.

С логической точки зрения результат опасности коронавируса будет иметь такой вид: если не вводить карантинные меры, то результатом распространения коронавируса будет неблагоприятный исход для части населения. Поэтому, в каждом конкретном случае, возможный результат опасности необходимо устанавливать отдельно с помощью вероятностных методов. Вероятность является условием недооценки опасности, но, даже если человек еще не заразился коронавирусом, возможность встречи с зараженными людьми уже является опасностью.

В-четвертых, неблагоприятный исход при прочих равных условиях произведет тем больше влияние на поведение человека, чем более значительный урон будет ему нанесет. Так, наказания в виде штрафных санкций за нарушение карантина почти нисколько не влияет на поведение богатого человека. Но может очень сильно видоизменить поведение человека, стесненного в средствах. В то же время опасность заражения коронавирусом больше мотивирует соблюдать карантинные ограничения людей в большей мере боящихся за свою жизнь, чем материальное положение.

Эти положения, будучи верными, в общем, все же нуждаются в прояснении некоторых моментов. Во многом здесь будет оставаться неопределенной единица измерения количественной и качественной весомости мотивационного действия неблагоприятных исходов пандемии коронавируса и экономических последствий карантинных мер. Общепринятым считается, что самой страшной карой для человека является смерть. Но, оказывается, лишение жизни страшно лишь тому, кто ценит жизнь. Для тех, кто воспринимает жизнь как цепь бессмысленных страданий, смерть воспринимается скорее как желаемый исход. И дело даже не в религии. «Разочарование в жизни», материальный крах, банкротство и другие причины обесценивают жизнь как таковую у отдельной категории лиц.

В заключение следует отметить, что при общей опасности пандемии коронавируса для всех, найти универсальный подход для решения проблем управления рисками не представляется возможным. Для каждой страны, региона и отдельного человека следует учитывать, с одной стороны, динамику перехода угрозы в опасность, которая определяется через способность волевыми усилиями преодолеть необходимость неблагоприятного исхода, и, с другой стороны, учитывать условия, влияющие на представления пользователей об опасности. Создание необходимой мотивации позволит избирательно применять средства власти и обойтись меньшими затратами на осуществление контроля и принуждения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бернштейн П. Л. Против богов украшение риска. – Москва: ЗАО «Олимп-Бизнес», 2000. – 400 с.
2. Диев В. С. Риск и неопределенность в философии, науке, управлении. – Вестник Томского государственного университета: Философия. Социология. Политология. – 2011. – №2(14). – С. 79-89.
3. Гаврилов Н. И. Философия для пользователя. Донецк: Ноулидж, 2012. – 539 с.
4. Зырин Д. Г. Опасность как форма неблагоприятного исхода развития событий // Вестник Донецкой академии управления и государственной службы при Главе ДНР. Философия. Социология. Психология. – Выпуск 2, 2016. – С. 19-36.
5. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество.: Пер. с англ.-М.: Политиздат, 1992. – 544 с.

D. G. Zyrin

(senior lecturer)

SEI HPE «Donetsk Academy of Management and Public Service
under the Head of Donetsk People's Republic»

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: deniszyrin@mail.ru

USING A MEASURE OF QUALITATIVE DANGER CERTAINTY FOR RISK MANAGEMENT

Annotation. *The article provides a rationale for risk management in a pandemic. A measure of the internal certainty of the hazard is disclosed and the risk management technology is described, which shifts the emphasis from managing adverse outcomes to human management. The basis of the technology is the conditions that influence the perception of users about the danger and the dynamics of pandemics "from threat to danger". The unit of hazard measurement is the measure of the unfavorable outcome of the development of events.*

Key words: *risk management, threat, danger, competence measure.*

Поступила в редакцию 6 июня 2020 года

АНОНСЫ И ОБЪЯВЛЕНИЯ

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ ДОНЕЦКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ
ДОНЕЦКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ТЕХНИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ И ПОЛИТОЛОГИИ
(г. Донецк, ДНР)



27 ноября 2020 г.
проводят международную научную конференцию

"Ф. ЭНГЕЛЬС И СОВРЕМЕННОСТЬ"

посвящённую 200-летию со дня рождения
Фридриха Энгельса

К участию в конференции приглашаются
философы, историки, политологи, экономисты, социологи, правоведы – все,
разделяющие ценность классической философской мысли,
понимающие её значимость в современном мире и
готовые творчески её развивать

Примерные направления работы семинара:

1. Материалистическое понимание истории: К. Маркс и Ф. Энгельс – соратники и соавторы.
2. «Немецкая идеология» – философский рубикон, установивший «противоположность материалистического и идеалистического воззрений».
3. Концепция материалистического понимания истории в работах Ф. Энгельса.
4. Фридрих Энгельс и философия истории: роль и значение «Писем об историческом материализме» в популяризации социально-философских идей марксизма.
5. Научный подвиг Ф. Энгельса как редактора и издателя «Капитала».
6. Ф. Энгельс – теоретик института семьи, частной собственности и государства.
7. Ф. Энгельс как теоретик военного искусства.
8. Философские проблемы естествознания: вклад Ф. Энгельса в становление философии науки во второй половине XIX века.
9. Проблемы религии как формы общественного сознания в трудах Ф. Энгельса.

NB: Доклады и материалы конференции будут опубликованы
в 12-м выпуске журнала «Культура и цивилизация (Донецк)».

Материалы принимаются до 20 октября 2020 года по адресу: tatyana.ragozina@list.ru

Требования к оформлению научных статей для публикации в научном журнале «Культура и цивилизация (Донецк)»

Оформление научной статьи включает следующие обязательные элементы:

1.1. **Индекс УДК** (универсальной десятичной классификации). Его помещают перед сведениями об авторах и названием статьи отдельной строкой, слева.

1.2. **Сведения об авторах.** Сведения об авторах включают в себя:

- имя автора (инициалы и фамилия) выделяется жирным шрифтом по центру (в статьях, написанных несколькими авторами, их имена приводят в последовательности, принятой самими авторами);
- наименование учреждения или организации, включая место их нахождения, указываются следующей отдельной строкой по центру;
- адрес электронной почты – *курсивом* по центру;
- название статьи пишется по центру, без знаков переноса, жирным шрифтом, прописными буквами.
- в отдельном файле указывается учёная степень, звание, должность, рабочий или домашний адрес с индексом, номера мобильного и домашнего телефонов.

1.3. **Аннотация и ключевые слова.** Аннотации и ключевые слова пишутся курсивом и приводятся на двух языках (на русском и английском).

Аннотацию и ключевые слова на языке публикуемого материала помещают перед текстом публикуемого материала. Ключевые слова (не менее 5-8 слов) размещают отдельной строкой непосредственно после аннотации.

Аннотацию (с ключевыми словами) на английском языке помещают после текста статьи и библиографического списка. Рекомендуемый объем аннотации – не более 600-700 печатных знаков (приблизительно 8-10 строк).

1.4. **Основные элементы текста статьи** (постановка проблемы с кратким обоснованием её актуальности; анализ последних исследований и публикаций; постановка задач исследования; изложение основного материала; результаты и выводы с указанием направлений дальнейших исследований) рекомендуется выделять полиграфическими средствами (например, курсивом). Данное условие носит лишь *рекомендательный характер*, не более.

1.5. **Пристатейный библиографический список.** Библиографический список помещают непосредственно после текста публикуемого материала. Библиографический список следует оформлять в соответствии с действующими стандартами РФ: ГОСТ Р 7.0.5-2008 и ГОСТ 7.82-2001.

1.6. **Объём публикаций:**

- общий объём статьи может варьироваться от 10 до 12 страниц, включая библиографический список и аннотации;
- в случае если материал носит проблемный или обзорный характер, по решению редколлегии объём может быть увеличен до 24 страниц и более;
- рецензии на книги – от 3-х до 5 страниц;
- научная хроника – до 3-х страниц;

NB: В связи с включением журнала в систему РИНЦ (Российского индекса научного цитирования) статьи будут проверяться на плагиат. К публикации в журнале принимаются материалы, ранее нигде не опубликованные.

Статьи и другие материалы высылать
ответственному секретарю редакции журнала по адресу:

tatyana.ragozina@list.ru

Тел.: (38) 071-334-94-16

**ОБРАЗЦЫ ОФОРМЛЕНИЯ
ССЫЛОК И БИБЛИОГРАФИЧЕСКОГО СПИСКА**

Образцы оформления ссылок:

1. В тексте: [10, с. 81]

В затекстовой ссылке: 10. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.

Образцы оформления записей библиографического списка:**А) Оформление описаний книг**

Автор/ы (фамилия пробел инициалы). Заглавие: сведения, относящиеся к заглавию / сведения об ответственности (редакторы, переводчики, коллективы). Сведения об издании (информация о переиздании, номер издания). (Серия). – Место издания: Издательство, Год издания. – Объем.

Примеры:

1. Аникин Б. А., Родкина Т. А. Логистика. – М.: Велби, Проспект, 2008. – 408 с.
2. Наука, инновации и технологии в Республике Беларусь 2005: Стат. сб. / Подг. Тамашевич В.Н. и др. – Мн.: ГУ БелИСА, 2006. – 204 с.
3. Джонсон Д., Шоулз К., Уиттингтон Р. Корпоративная стратегия: теория и практика: Пер. с англ. 7-е изд. – М.: Вильямс, 2007. – 800 с.
4. Корпоративное управление: Владельцы, директора и наемные работники акционерного общества / Под ред. Хессель М.; пер. с англ. Миловидов В. – М.: Джон Уайли энд Санз, 1996. – 240 с.

Б) Оформление описаний статей или отдельных глав с указанием разных авторов из книги или сборника

Автор/ы (фамилия пробел инициалы). Заглавие статьи: подзаголовок (если есть) // Заглавие книги: сведения, относящиеся к заглавию / сведения об ответственности (редакторы, переводчики, коллективы). – Место издания: Издательство, год издания. – Местоположение статьи (страницы).

Пример:

1. Гохберг Л. М., Кузнецова И. А. Инновации как фактор модернизации экономики // Структурные изменения в российской промышленности / Под ред. Е. Г. Ясина. – М.: ГУ–ВШЭ, 2004. – С. 37-74.

В) Оформление описаний диссертаций и авторефератов диссертаций

Автор. Заглавие: дисс. (автореф. дисс.) ... канд. (док.) наук. – Место написания: издательство (если указано). – Объем.

Примеры:

1. Гевко В. В. Использование непроцессуальной информации во время доказывания на стадии предварительного расследования: дис. ... канд. юрид. наук. – К.: Украинская академия внутренних дел Украины, 1996. – 174 с.
2. Безродная В. Ф. Особенности формирования гражданского общества в процессе политической модернизации Украины: автореф. дис. ... канд. полит. наук. – Одесса, 2004. – 16 с.

Г) Оформление описаний статей из газет или журналов

Автор. Заглавие статьи: сведения, относящиеся к заглавию (подзаголовок, если есть) // Название журнала. – Год выпуска. – Номер выпуска. – Местоположение статьи (страницы).

Пример:

1. Яковлев П. Госзаказ ждёт инноваций // Бюллетень Оперативной информации «Московские торги». – 2013. – № 4. – С. 8-9.

Д) Оформление описаний источников электронного ресурса удаленного доступа

Автор. Заглавие // Название источника. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL (без знаков препинания в конце)

Пример:

1. Морозов М. Э. Что такое Третейский суд? // Общероссийский информационный ресурс. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://arbitrage.ru/articles/32-Chto-takoe-treteiskii-sud.html>

**ОБРАЗЕЦ
ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ**

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет»

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: nragozin@inbox.ru**ОБРАЗЫ ТРАДИЦИИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ**

Аннотация. Традиция как объективная форма социально-исторической преемственности и её различные образы в теоретическом сознании эпох, процессы наследования и его способы – таков главный предмет предлагаемой статьи. Автор связывает формирование основ теоретического понимания традиции с материалистическим пониманием истории К. Маркса, с его трактовкой общества как органической системы производства и воспроизводства человека во всём богатстве его общественных отношений.

Ключевые слова: традиция как форма преемственности, общество как органическая система, традиция как производство и воспроизводство общественной жизни.

Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. Сост., общая ред. А.Л. Субботина. – М.: Наука, 1978, С. 5-222.
2. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польского / Общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
3. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с.
4. Маркс К. Философский манифест исторической школы права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955, Т.1. – С. 85-92.
5. Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – 543 с.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

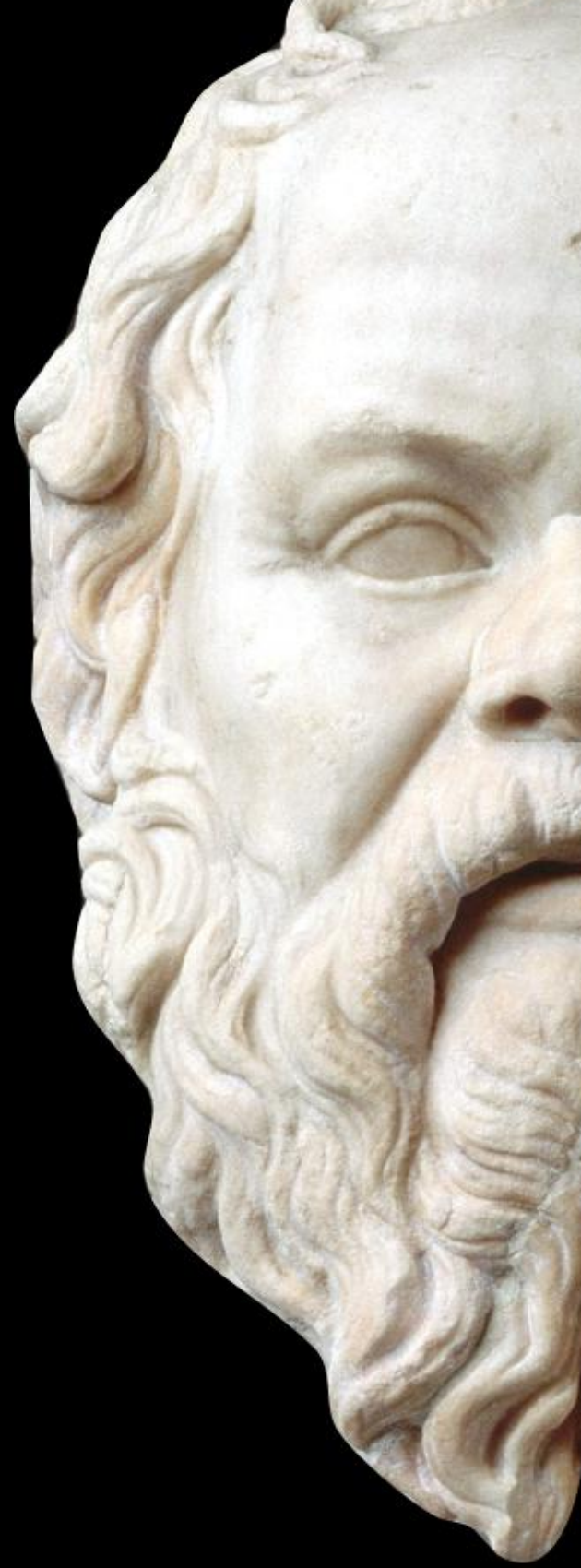
SEI HPE «Donetsk National Technical University»

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru**IMAGES OF TRADITION IN THEORETICAL CONSCIOUSNESS**

Annotation. The key subject of analysis in the suggested article is tradition as an objective form of social and historical succession and its various images in theoretical consciousness of different ages, processes of succession and its ways. The author connects formation of the basis of theoretical comprehension of tradition with Marx's materialistic understanding of history, with his interpretation of society as an organic system including the process of production and reproduction in its full variety of social relationships.

Key words: tradition as a form of succession, theoretical images of tradition, society as an organic system, tradition as production and reproduction of social life.



ISSN 2522-9788