



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 1 (13)
2021

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

ISSN 2522-9788



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 1 (13)
2021

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 – Т. Э. Рагозина, д.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.; А. В. Гижа, к.филос.н.; Б. И. Молодцов, к.филос.н.; Н. А. Басенко, к.полит.н.; М. М. Кухтин, 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.: 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.

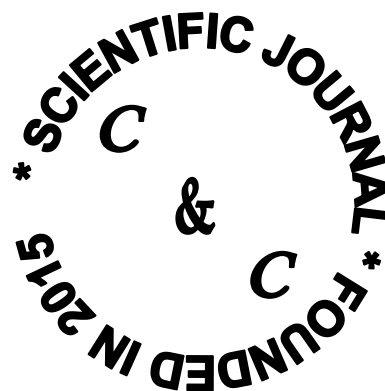
Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 6 от 25.06.2021 г.

© Авторы статей, 2021

© 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 (13)
2021

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 – T. E. Ragozina, Ph.D.; Vice Editor-in-Chief – S.V. Drozhina, Ph.D.; G.V. Drach, Ph.D.; V. P. Rimskiy, Ph.D.; S.P. Potseluev, Political Sciences Doctor; T. A. Andreeva, Ph.D.; E.V. Andriyenko, Ph.D.; A.I. Atoyán, Ph.D.; T.V. Lugutsenko, Ph.D.; V.M. Shelyuto, Ph.D.; A. V. Gizha, Candidate of Philosophic Sciences; B. I. Molodtsov, Candidate of Philosophic Sciences; N. A. Basenko, Candidate of Political Sciences; M. M. Kukhtin, 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.: 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 № 6 dd 25.06.2021.

© Authors of the articles, 2021
© Donetsk National Technical University

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

(Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№ 1 (13) / 2021

ISSN 2522-9788

СОДЕРЖАНИЕ

Философия		
Рагозин Н. П.	Понятие труда в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.». Труд как сущность человеческого отношения к миру	7
Рагозина Т. Э.	К вопросу об антропологическом измерении философии истории марксизма	17
Ретинский С. Г.	Деятельностный подход и антропологический принцип: критический анализ	27
Беженарь М. С.	Специфика марксистской версии проблемы человека	33
Овсяникова Д. Д.	Проблема теоретических предпосылок формирования понятия культурной памяти: эпоха Просвещения	39
Зырина Я. А., Безгусько Н. А.	Генезис интерпретаций социального времени в мировоззренческих картинах мира	45
Сулимов С. И.	Проблема соседства варварского и цивилизованного обществ (на примере древнегреческих и черноморских колоний)	51
Отина А. Е.	Киреевский о неслиянности путей Западноевропейской и русской духовной культуры	58
Армен А. С.	Феминизм как отражение противоречий современной цивилизации	65
Емец И. А.	Общественное мнение в системно-динамической модели ядерной структуры обыденного сознания	76
Петрова Е. И.	Феномен идентичности как предмет философского осмысления	84
Политические науки		
Кухтин М. М.	Современные отношения России и Германии в немецких экспертных оценках	92
Приложения	Требования к оформлению научных статей	98
	Образец оформления статьи	99

CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 1 (13) / 2021

ISSN 2522-9788

CONTENTS

Philosophy		
R a g o z i n N. P.	The concept of labor in the "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844". Labor as the essence of the human relationship to the world	7
R a g o z i n a T. E.	On the question of the anthropological dimension of the philosophy of the history of Marxism	17
R e t i n s k y S. G.	The Activity Approach and the Anthropological Principle: A Critical Analysis	27
B e z h e n a r M. S.	Specificity of the Marxist version of the human problem	33
O v s i a n i k o v a D. D.	The problem of theoretical prerequisites for the formation of the concept of cultural memory: the Age of Enlightenment	39
Z y r i n a I. A. B e z g u s k o N. A.	The genesis of interpretations of social time in the worldview pictures of the world	45
S u l i m o v S. I.	The problem of the neighborhood of barbaric and civilized societies (on the example of the ancient Greek and Black Sea colonies)	51
O t i n a A. E.	I.V. Kireevsky on the non-fusion of the paths of Western European and Russian spiritual culture	58
A r m e n A. S.	Feminism as a reflection of the contradictions of modern civilization	65
Y e m e t s I. A.	Public opinion in the system-dynamic model of the nuclear structure of everyday consciousness	76
P e t r o v a E. I.	The phenomenon of identity as a subject of philosophical comprehension	84
Политические науки		
K u k h t i n M. M.	Contemporary relations between Russia and Germany in German expert assessments	92
A n n e x e s	Requirements to design of scientific articles	98
	Examples of articles' design	99

Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет,
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)E-mail: nragozin@inbox.ru**ПОНЯТИЕ ТРУДА****В «ЭКОНОМИЧЕСКО-ФИЛОСОФСКИХ РУКОПИСЯХ 1844 Г.»
ТРУД КАК СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ К МИРУ¹**

Аннотация. Статья посвящена анализу категории «труд», которая является одной из центральных в системе категорий марксизма. Автор сосредотачивает своё внимание на исследовании происхождения и места этой категории в составе Марксовой социально-философской теории, полагая, что без разработки этой категории нельзя понять ни природы духовного производства, ни его связи с производством материальным, что представляется особенно актуальным для современного этапа общественного развития.

Руководствуясь такими соображениями, автор в данной статье, а также в серии последующих статей прослеживает генезис понятия «труд» в контексте взаимообусловленного и взаимосвязанного процесса формирования материалистического понимания истории и экономической теории К. Маркса, выделив три ключевых этапа: «Экономическо-философские рукописи 1844 г.», «Немецкую идеологию» и подготовительные рукописи и текст «Капитала».

Ключевые слова: труд, противоречия трудовой теории стоимости, теория отчуждения труда, родовая сущность человека, духовное производство.

Изучение формирования Марксовой социальной философии показывает самую тесную взаимосвязь и взаимообусловленность процесса кристаллизации её основных положений с разработкой экономической теории. Уже в начале своего перехода на позиции материализма и коммунизма К. Маркс приходит к пониманию того, что критика буржуазного общества не может ограничиться критикой уродств его социального строя, политических учреждений и духовной жизни. Эту критику следует углубить до критики его экономического строя.

¹ Редакция продолжает начатую в предыдущем номере журнала посмертную публикацию работ Николая Петровича Рагозина. Начиная с этого номера читателям будет предоставлена возможность познакомиться с не издававшимися ранее текстами Н. П. Рагозина, которые представляют собой фрагменты методологического раздела из его неоконченной монографии «Духовное производство в эпоху позднего капитализма: критический анализ». Продолжение см.: № 14, № 15 и т.д.

Особую роль в обращении Маркса к изучению экономической теории сыграла статья Ф. Энгельса «Наброски к критике политической экономии», опубликованная в «Немецко-французском ежегоднике» в феврале 1844 года, о которой спустя многие годы Маркс в «Капитале» отзывался как о «гениальной». Методологию критики Маркс в этот период находит в идеях антропологического материализма Л. Фейербаха, который предложил рассматривать все превратные явления общественной жизни (прежде всего религию) как отчуждение человеческой сущности.

Документальным свидетельством возникновения у Маркса замысла написания исследования по политической экономии капитализма является подписанный им 1 февраля 1845 года договор с немецким издателем Карлом Леске, согласно которому Маркс предоставлял ему исключительное право на издание своего сочинения под заглавием «Критика политики и политической экономии»².

Уже в первой половине 1844 года Маркс приступает к изучению политической экономии, о чём свидетельствуют «Парижские тетради» – девять тетрадей выписок из сочинений ведущих европейских экономистов³. В этом же году Маркс пишет рукописи, получившие у издателей название «Экономическо-философские рукописи 1844 года», которые, видимо, представляют черновой набросок «Критики политики и политической экономии».

Каким был замысел и предполагаемая структура этого первого Марксова экономического произведения – прообраза будущего «Капитала»? Из введения к «Рукописям 1844 г.» видно, что Маркс планировал в первой части своего сочинения дать критику категорий буржуазной политической экономии, а затем, во второй части – «критику права, морали, политики и т. д.» [4, с. 43]. Из этого замысла следует, что критическая разработка политэкономии с самого начала мыслилась как неразрывно связанная с разработкой социально-философской теории⁴. Именно этим – столь необычным для ограниченного узкими дисциплинарными границами понимания политэкономии – объясняется то, что в этом произведении осуществляется не только критический разбор сочинений экономистов, но и критика «Феноменологии духа» Гегеля.

Во введении Маркс отмечает, что в своих исследованиях он опирается на критику политэкономии в трудах французских, английских и некоторых немецких социалистов. Но главный вклад в методологию критики политэкономии, по мнению Маркса, внёс Фейербах [4, с. 44]. Фейербах, никогда не занимавшийся политической экономией, немало удивился бы такой оценке своих теоретических заслуг, если бы узнал о ней. На самом деле это Маркс предпринимает попытку использовать методы материалистической критики религии Фейербаха для критики категорий буржуазной политэкономии.

Критику религиозного отчуждения человеческой сущности он расширяет до критики социально-экономического отчуждения. Тем самым он начинает разработ-

² Судя по переписке К. Маркса с различными лицами он сохранял идею издания такого сочинения до 1853 года, не находя издателя для своей книги [см.: 1, с. 14, 15, 30, 32, 67, 71, 77, 91].

³ Первую полную публикацию парижских эксерптных тетрадей Маркса см.: Karl Marx, Friedrich Engels. Gesamtausgabe (MEGA). Abt IV. Exzerpte. Notizen. Marginalien. Bd. 2. Berlin, 1981. – S. 301-579 [2]. Обстоятельный анализ связи содержания «Рукописей 1844 г.» с этими эксерптами дан в работе Н. И. Лапина «Молодой Маркс» [3].

⁴ О начале работы над этой рукописью Ф. Энгельс сообщает 2 февраля 1844 г. в статье «Быстрые успехи коммунизма в Германии», напечатанной в газете «The New Moral World» No 37, 8 марта 1845 г. См.: [5, с. 524].

ку материалистической социально-философской теории, которая отсутствовала у Фейербаха⁵.

Попытаемся кратко обрисовать экономические и социально-философские взгляды Маркса, зафиксированные в «Рукописи 1844 г.», сопоставляя их с теми идеями, которые были развиты в его зрелых произведениях.

Первая часть «Рукописи 1844 г.» начинается с критического анализа трёх источников дохода, из которых, по мнению буржуазной политэкономии, складывается капиталистическая экономика – заработная плата, прибыль на капитал и земельная рента. Маркс отмечает, что понимание соотношения этих категорий в политэкономии, исходящей из трудовой теории стоимости, формулируется так: «В соответствии с теорией, земельная рента и прибыль на капитал суть *вычеты* из заработной платы» [4, с. 53]. Однако анализ этих категорий приводит Маркса к другому выводу: «В действительности же заработная плата есть допускаемый землей и капиталом вычет на долю рабочего, уступка продукта труда рабочему, труду» [Там же, с. 53].

Данный вывод Маркс подкрепляет показом ряда противоречий буржуазной политэкономии. Так, она утверждает, что «*весь продукт* труда принадлежит рабочему», но затем признаёт, «что в действительности рабочему достаётся самая малая доля продукта – то, без чего абсолютно нельзя обойтись...». Политэкономия утверждает, «что всё покупается на труд и что капитал есть не что иное, как накопленный труд», но одновременно с этим она признаёт, что «рабочий не только не может купить всего, но вынужден продавать самого себя и своё человеческое достоинство» [Там же, с. 52]. Эти противоречия склоняют Маркса к мысли об ошибочности трудовой теории стоимости.

В отличие от трудовой теории стоимости, Маркс пытается объяснить эти противоречия с помощью концепции *отчуждения труда*⁶. Если Фейербах религиозное отчуждение объяснял отчуждением человеческой сущности, то Маркс стремится объяснить возникновение мира частной собственности из отчуждения труда.

Резюмируя свои выводы в конце первой части «Рукописи 1844 г.», Маркс пишет: «Мы исходили из предпосылок политической экономии. Мы приняли её язык и её законы. ... На основе самой политической экономии, пользуясь её собственными словами, мы показали, что рабочий низведён до положения товара, ... и что в конце концов ... всё общество неизбежно распадается на два класса – *собственников* и лишенных собственности *рабочих*» [Там же, с. 86].

⁵ Позже, в «Тезисах о Фейербахе», которые можно рассматривать как критические выводы из попыток использования фейербаховского учения для анализа социально-экономических и политических противоречий, Маркс напишет: «Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остаётся ещё не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своём противоречии, а затем практически революционизирована путём устранения этого противоречия» [6, с. 3].

⁶ Э. В. Ильенков отмечает, что в «Рукописях 1844 г.», в отличие от Гегеля, отождествляются понятия «*Entäusserung*» (овнешнение, экстериоризация) и «*Entfremdung*» (отчуждение) и это связано с тем, что Маркс рассматривает наёмный труд, а применительно к нему овнешнение совпадает с отчуждением [7, с. 145]. В. Е. Горозия также считает, что проблема отчуждения у Маркса связана с анализом эксплуатации труда в капиталистическом обществе [См.: 8].

Обнажив социальную основу экономических явлений, – деление общества на два основных класса, – Маркс ставит перед собой задачу, которую не ставила политэкономия: «Политическая экономия исходит из факта частной собственности. Объяснения её она нам не даёт. Материальный процесс, проделываемый в действительности частной собственностью, она укладывает в общие, абстрактные формулы, которые и приобретают для неё затем значение законов. Эти законы она не осмысливает, т. е. не показывает, как они вытекают из самого существа частной собственности. Политическая экономия не даёт нам ключа к пониманию основы и причины отделения труда от капитала и капитала от земли» [Там же].

Суть методологических претензий, предъявляемых Марксом буржуазной политэкономии, заключается в том, что она грешит *эмпиризмом*, который факты наличной действительности укладывает в прокрустово ложе насильственных абстрактных формул, и *антиисторизмом*, принятием этих фактов как вечных и «естественных» форм общественной жизни. В буржуазной политэкономии не прослеживается генезис, развитие этих форм, их диалектика. Поэтому Маркс ставит перед собой задачу проанализировать противоречия отчуждённого труда и частной собственности.

Их взаимоотношение Маркс представляет таким образом: «Правда, понятие отчуждённого труда (отчуждённой жизни) мы получили, исходя из политической экономии, как результат движения частной собственности. Но анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина отчуждённого труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому как боги первоначально являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия» [4, с. 97]. Маркс пока ещё остаётся в границах круга понятий буржуазной политэкономии, хотя, как мы видим, вместо *теории стоимости* он развивает *теорию отчуждения труда*. Позднее, по ходу своих исследований он пересмотрит и предпосылки, и основные понятия политэкономии. Отчуждённый труд (в ряде случаев используется просто термин «труд») Маркс рассматривает как сущность или субъективную сущность частной собственности [Там же, с. 106-107, 108, 111, 113, 140, 144]. А отношения частной собственности – это, полагает Маркс, «труд, капитал и их взаимоотношение» [Там же, с. 106]. Такая постановка вопроса, когда суть капиталистической экономики пытаются раскрыть путём анализа противоречия частной собственности и отчуждённого труда, с точки зрения зрелой марксистской экономической теории является неверной.

Дело в том, что частная собственность является формой разных исторических типов производственных отношений. Форма частной собственности капитала существенно отличается от докапиталистических форм собственности. Докапиталистическая частная собственность покоится на личной зависимости трудящегося от владельца собственности и на внеэкономическом принуждении трудящегося к прибавочному труду. Капиталистическая форма собственности исходит из признания капиталиста и трудящегося лично свободными, но при этом связывает их вещной зависимостью и извлекает из трудящегося прибавочный труд с помощью экономического принуждения.

Если докапиталистические формы частной собственности нацелены на то, чтобы выжать из трудящегося прибавочный *продукт*, потребительную стоимость (продукт в его натуральном выражении), то капитализм выжимает из трудящегося прибавочный *труд* и его интересует только прибавочная стоимость (денежный эк-

вивалент продукта). Докапиталистическая частная собственность, также как и капиталистическая, знает деление труда на необходимый и прибавочный труд, но в отличие от капитала не знает деления труда на конкретный и абстрактный труд. Механизмы накопления докапиталистических и капиталистической форм частной собственности существенно различаются, и выразить их одним понятием «отчуждение труда» можно, только допуская очень сильные упрощения.

Частная собственность – это монополия *части общества* на основные средства производства, а иногда и на самого трудящегося. Рабовладение является формой собственности рабовладельцев на все эти составляющие, феодальная собственность допускает наличие частичной собственности у трудящегося на средства производства, капитализм признаёт собственность трудящегося только на свою рабочую силу.

Освободиться от отчуждения труда путём ликвидации юридических форм частной собственности невозможно. Формальное упразднение частной собственности без реального обобществления производства может привести, как показал исторический опыт, к возникновению государственно-бюрократической собственности, при которой бюрократический аппарат становится монопольным обладателем номинально общенародной собственности. Ликвидация частной собственности есть *политический шаг* к освобождению трудящихся от эксплуатации, который должен быть дополнен *экономическими* мерами по *обобществлению производства*. Без этих мер общество не может быть защищено от опасности возникновения новых и/или реставрации старых форм частной собственности.

Маркс пытается логически развернуть всю систему категорий, определяющих архитектуру буржуазного общества, путём анализа имманентных противоречий отчуждённого труда как сущности капиталистической частной собственности. Однако попытка вывести эти категории, отталкиваясь от частной собственности и отчуждённого труда, которую он собирался предпринять в 1844 году, не могла привести к успеху этого предприятия. Мы не будем останавливаться на доказательстве этого тезиса, поскольку оно уже содержится в работе В. П. Шкредова [9], который показал, что раскрыть природу капиталистической собственности Марксу удалось тогда, когда он осуществил анализ *производственных отношений* в качестве её реального содержания. А такой анализ следовало вести не от отчуждённого труда и частной собственности как исходных категорий, а от товара как исходной клеточки экономической системы капитализма.

Первый приступ Маркса к раскрытию экономического механизма эксплуатации трудящихся в капиталистическом обществе не дал решений, но поставил перед ним проблемы, одну из которых он сформулировал так: «В чём же заключается отчуждение труда?» [4, с. 90]. Постановкой такого вопроса Маркс переводит обсуждение проблемы эксплуатации человека из сферы экономического анализа производственных отношений капиталистического общества в сферу философско-социологического рассмотрения возникновения отчуждения в истории, поскольку этот вопрос оказывается связанным с двумя другими: «Спрашивается теперь, как дошёл человек до отчуждения своего труда? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития?» [Там же, с. 98].

Ответом на эти вопросы служит формулирование Марксом своего понимания сущности человека и истории. В его определении сущности человека, с одной стороны, чувствуется влияние Фейербаха, для которого человек есть родовое существо, живущее в единстве с природой, в сознании которого природа отображается

во всём своём богатстве и разнообразии. Но Маркса эти дефиниции не вполне удовлетворяют. Он ищет такие определения сущности человека, которые являются *практически истинными*, поскольку выражают способ, каким человек *выделяет себя* в природе.

Поэтому его определение сущности человека отличается от фейербаховского: «Практическое созидание *предметного мира*, *переработка* неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного – родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу» [Там же, с. 93].

Для доказательства справедливости такого определения сущности человека Маркс проводит сравнение деятельности человека и деятельности животного. Он пишет: «Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит лишь то, в чём непосредственно нуждается оно само или его детёныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от неё; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты» [4, с. 93-94].

Различные вариации этого определения предметно-преобразовательной сущности человека и её специфического отличия от сущности животных мы будем неоднократно встречать и в последующих работах Маркса. Это определение специфики способа существования человеческого рода войдёт в фундамент марксовой социальной философии.

Так называемый «труд» животных есть деятельность, которая представляет собой способ воспроизводства жизни данного вида. Деятельность животного возникает «под властью непосредственной физической потребности», её продукт «непосредственным образом связан с его физическим организмом», и животное производит лишь то, в «чём непосредственно нуждается оно само или его детёныш». Иными словами, «труд» животных – это выработанная в процессе биологической эволюции способность некоторых видов животных осуществлять инстинктивную приспособительную деятельность по отношению к окружающей их природной среде, которая помогает им сохранять и воспроизводить свой собственный вид.

По всем перечисленным параметрам труд человека отличается от приспособительной деятельности животных. Деятельность человека имеет предметно-преобразовательный характер, она направлена на всю природу, не ограничена непосредственными физическими потребностями, прилагает к предмету его собственную меру, а потому универсальна; человек свободно противостоит своему продукту и потому его деятельность сознательна. Все это в совокупности делает труд *всеобщим, сущностным законом человеческого бытия*.

Такое понимание сущности труда с тем большей остротой ставит вопрос о причинах его наличного существования как отчуждённого труда. И в поисках ответа на этот вопрос Маркс обращается к Гегелю, в философии которого была разработана концепция отчуждения и дана глубокая трактовка понятия труда, инспирированные изучением Гегелем политической экономии⁷.

Маркс формирует свою позицию по отношению к Гегелю, определяя для себя слабые и сильные стороны гегелевской философии, выявляя их на таком оселке, как роль труда в истории. «Величие гегелевской «Феноменологии» ... в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность труда и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его собственного труда» [4, с. 158-159] – такова, по Марксу, сильная сторона гегелевской философии.

Слабую сторону гегелевской философии Маркс видит в том, что «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии», под влиянием которой «он видит только положительную сторону труда, но не отрицательную». Труд понимается Гегелем как *для-себя-становление* человека в рамках *отчуждения*, или в качестве *отчуждённого* человека. Гегель знает и признаёт, считает Маркс, только один вид труда, именно *абстрактно-духовный труд*. Таким образом, Гегель принимает за сущность труда то, что вообще образует *сущность* философии, а именно – *отчуждение знающего себя человека, или мыслящую себя отчуждённую науку...*» [Там же, с. 198]. Односторонность гегелевского понимания отчуждения заключается в том, что он видит в отчуждении труда лишь духовное отчуждение, которое в постигающем себя духе снимается, но при этом оставляет его непреодоленным в действительности. Вместе с тем, Маркс соглашается с Гегелем в том, что отчуждение охватывает не только продукты материального, но и продукты духовного труда, порождая превратный образ мира.

На уровне человеческой сущности труд у Маркса понимается как предметно-преобразовательная деятельность человека. Опредмечивание деятельности создаёт возможность её отчуждения. Мы говорим «возможность», поскольку Марксу ещё не ясны причины превращения этой возможности в действительность. Отчуждение предметно-преобразовательной деятельности, по Марксу, обнаруживает себя в четырёх формах. Формами проявления отчуждения труда являются: 1) отчуждение человека от продукта своего труда; 2) отчуждение человека от своей жизнедеятельности; 3) отчуждение от своей родовой сущности и 4) отчуждение человека от человека [Там же, с. 94].

Каким же будет труд, свободный от отчуждения? Маркс считает, что если мы помыслим труд в свободных от отчуждения формах, то в этом случае, во-первых, человек возвратит себе предметный мир, в переработке которого он утверждает и удваивает себя, созерцая себя в созданном им мире; во-вторых, его свободная сознательная жизнедеятельность перестанет быть всего лишь средством для поддер-

⁷ Обстоятельный анализ связи гегелевской концепции труда с политэкономией был дан Г. Лукачем в работе «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» [10]. Из современных исследований можно указать работу Хандруева А. А. «Гегель и политическая экономия» [11] и докторскую диссертацию Барсукова И. С. «Диалектика труда в философской системе Г.В.Ф. Гегеля» [12].

жания его физического существования; в-третьих, человек ощутит себя родовым, всеобщим существом, живущим полной физической и духовной жизнью; в-четвёртых, мы вернём человеку радость общения с человеком. Свободный от отчуждения труд и есть выражение родовой человеческой сущности.

Это понятие труда можно назвать *антропологическим*, если иметь в виду, что Маркс здесь ещё не отказался полностью от посылок антропологического материализма Л. Фейербаха, рассматривая труд как проявление родовой сущности человека. Но поскольку он уже определяет сущность человека как чувственную предметно-преобразовательную деятельность, то его понимание труда содержит перспективы выхода за пределы фейербаховской философии.

Вскоре после написания «Рукописей 1844 года» Маркс в «Тезисах о Фейербахе» и в «Немецкой идеологии» сформулирует своё понимание недостатков позиции Л. Фейербаха и наметит пути разработки собственной концепции. Так, в шестом тезисе Маркс напишет, что у Фейербаха человеческая сущность рассматривается «только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только *природными* узами», она предстаёт как абстрактный теоретический конструкт, плохо передающий содержание реальной жизни индивидов. «В действительности», пишет Маркс, сущность человека не сводится к его природно-родовым отношениям, она «есть совокупность всех общественных отношений» [6, с. 3].

Как видим, Маркса в философии Фейербаха не устраивает то, что она остаётся царством теоретических абстракций, оторванным от действительной жизни и её противоречий. Фейербах, пишет Маркс, «остаётся в сфере теории и рассматривает людей не в их данной общественной связи, не в окружающих их условиях жизни, делающих их тем, чем они в действительности являются ...», а застревает на абстракции «человек» и ограничивается лишь тем, что признаёт «действительного, индивидуального, телесного человека» в области чувства, т.е. не знает никаких иных «человеческих отношений» «человека к человеку», кроме любви и дружбы, к тому же идеализированных» [13, с. 44].

Маркс, в отличие от Фейербаха, ищет такое понятие общественного человека, которое позволило бы раскрыть всё богатство отношений человека к миру не путём умозрительного конструирования человеческой сущности, идеального образа «человека», а путём нахождения такого исходного противоречия, выражающего специфику человеческой жизнедеятельности, развёртывание которого позволило бы проследить возникновение всей совокупности общественных отношений человека, которые и есть действительное обнаружение его сущности. Только при таком подходе можно понять противоречия самой действительности и найти пути их разрешения, а не ограничиваться провозглашением бессильных идеалов.

Подвергая критике отчуждение труда, Маркс ищет в самой действительности пути его преодоления. Свободный от отчуждения труд Маркс, в отличие от социалистов-утопистов, не переносит ни в прошлое (как это делают представители грубого коммунизма – Кабе, Вильгардель и др.) [4, с. 116], ни в будущее, связывая с распространением в обществе такой формы труда (земледельческого – у Фурье, промышленного – у Сен-Симона) [Там же, с. 113-114], которая считается ими наилучшей. Маркс полагает, что отчуждение труда и снятие этого отчуждения – это исторический процесс становления и развития человеческой сущности, и «для социалистического человека *вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, ...наглядное, неопровержи-

мое доказательство своего *порождения* самим собою, *процесса* своего *возникновения*» [Там же, с. 126-127].

По сути, здесь формулируется *принцип* материалистического понимания истории: если мы стремимся научно-материалистически объяснить человеческую историю исходя из неё самой, без привлечения потусторонних сил, то нам следует рассматривать её как процесс самопорождения человека, основой которого выступает *развитие труда*. Эту идею Маркс вскоре разовьёт в «Немецкой идеологии», разрабатывая концепцию материалистического понимания истории.

Таким образом, в «Рукописях 1844 г.» была сформулирована идея, которая вошла в основу марксовой социальной философии. Труд, согласно Марксу, является способом существования человеческого рода, он есть выражение универсальности человеческого отношения к миру, способности человека к каждому предмету подойти со свойственной ему мерой. Труд есть проявление творческих сил человека, который позволяет ему реализовать себя и, когда он не носит принудительный, навязанный характер, он доставляет человеку радость самореализации, созидания. *Труд объединяет людей, создаёт подлинно человеческие формы общения*. Такое понимание – подразумеваемое или эксплицитно выраженное – всеобщей сущности труда мы находим и в «Немецкой идеологии», и в «Капитале».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К., Энгельс Ф. Письма о «Капитале». – М.: Политиздат, 1968. – 744 с.
2. Karl Marx, Friedrich Engels. Gesamtausgabe (MEGA). Abt IV. Exzerpte. Notizen. Marginalien. Bd. 2. Berlin, 1981. – S. 301-579.
3. Лапин Н. И. Молодой Маркс. – 3-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1986. – 479 с.
4. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. Т. 42. – М.: Политиздат, 1974. – С. 41-174.
5. Энгельс Ф. Быстрые успехи коммунизма в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч., Т. 2, с. 524, (518-531).
6. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. Т.3. – М.: Политиздат, 1955. – С. 1-4.
7. Ильенков Э. В. Гегель и «отчуждение» // Ильенков Э. В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С.141-152.
8. Горозия В. Е. Проблема отчуждения человека в учении Карла Маркса // Человек. Государство. Глобализация. Выпуск 3 / Сборник философских статей. Под ред. В. В. Парцвания. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. – С. 98-117.
9. Шкредов В. П. Метод исследования собственности в «Капитале» К. Маркса. – М.: Изд-во МГУ, 1973. – 262 с.
10. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. – М., 1987.
11. Хандруев А. А. Гегель и политическая экономия. – М. 1990.
12. Барсуков И. С. Диалектика труда в философской системе Г. В. Ф. Гегеля. – М., 2014. / докторская диссертация.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч., Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. – С. 7-544.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

**THE CONCEPT OF LABOR
IN THE "ECONOMIC AND PHILOSOPHICAL MANUSCRIPTS OF 1844"
LABOR AS THE ESSENCE OF HUMAN RELATIONSHIP TO THE WORLD**

***Annotation.** The article is devoted to the analysis of the category "labor", which is one of the central categories in the system of Marxism. The author focuses his attention on the study of the origin and place of this category in the Marxian socio-philosophical theory, believing that without the development of this category it is impossible to understand either the nature of spiritual production or its connection with material production, which seems to be especially relevant for the modern stage of social development.*

Guided by such considerations, the author in this article, as well as in a series of subsequent articles, traces the genesis of the concept of "labor" in the context of a mutually conditioned and interconnected process of forming a materialistic understanding of history and economic theory of K. Marx, highlighting three key stages: philosophical manuscripts of 1844 ", " German ideology "and preparatory manuscripts and the text of" Capital ". This article covers the first stage of the formation of the category of "labor".

***Key words:** labor, contradictions of the labor theory of value, theory of alienation of labor, generic essence of man, spiritual production.*

УДК 130.2

Т. Э. Рагозина

(д. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru**К ВОПРОСУ ОБ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ
ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ МАРКСИЗМА**

***Аннотация.** В статье предпринят анализ различных философских систем взглядов на специфику природы и сущности человека, конституируемых принципами космоцентризма, теоцентризма, антропоцентризма и социоцентризма, каждый из которых обуславливал вполне определённую трактовку места и роли человека в общественной истории. Показано, что марксистская концепция истории включает в свой состав антропологическое измерение на правах момента, отражающего необходимую составляющую процесса общественного развития.*

***Ключевые слова:** человек, общество, история, антропологическое измерение истории, космоцентризм, теоцентризм, антропоцентризм, социоцентризм.*

«Что такое человек?» – этот далеко не праздный вопрос, кем бы и когда он ни ставился, заключал в себе попытку поиска ответа на императив «Познай самого себя!», всякий раз заставляя признать, что говоря о человеке как объекте исследования, мы сталкиваемся с наиболее сложным из всех известных науке предметов – *самим человеком*. Вопрос о природе и сущности человека, о его предназначении и смысле жизни встаёт перед каждым новым поколением как некая неизбежность и наваждение, от которых невозможно освободиться, пока не будет найден ответ.

В этом смысле нельзя не согласиться с Эрихом Фроммом по части того, что «...человек – единственное живое существо, которое ощущает собственное бытие как проблему, которую он должен разрешить и от которой он не может избавиться» [1, с. 445]. Всё так, спору нет. Не случайно XX век в лице западных мыслителей явил нам множество попыток решения данной проблемы, претендующих на статус «*философского постижения человека*» – начиная с экзистенциалистско-публицистических, психоаналитических и разного рода персоналистских версий, со свойственным им всем «пафосом исключительности человеческого предназначения» [2, с. 506], и заканчивая чисто религиозными трактовками.

Что касается марксистской концепции человека, то её активная разработка, ознаменовавшаяся настоящим всплеском интересных и глубоких публикаций⁸, выпала на начало 60-х – конец 80-90-х годов XX века и была непосредственно свя-

⁸ См.: Проблема человека в современной философии. – М.: – Изд. «Наука», 1969. – 432 с. [3]; Можеева А.К. К истории развития взглядов К. Маркса на субъект исторического процесса [4]; Григорьян Б. Т. На путях философского познания человека [3]; Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип [3]; Дробницкий О. Г. Природа и границы сферы общественного бытия человека [3]; Балакина И. Ф. Индивид и личность в обществе отчуждения [3]; Мысливченко А. Г. О внутренней свободе человека [3]. А также См.: Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с. [5] и др.

зана с набиравшим в тот же период популярность так называемым «*деятельностным подходом*».

Вместе с тем, нельзя не видеть, что при всём отличии марксистских концепций человека, получившем своё выражение как в способах постановки проблемы, так и в её содержательном развёртывании, указанный «пафос исключительности человеческого предназначения» (как венца мироздания, как творца истории и её высшей цели) так и не был преодолен, во многом продолжая оставаться характерной чертой также и этих концепций, что не в последнюю очередь было обусловлено методологической ограниченностью всё того же «деятельностного подхода»⁹.

В частности, если мы возьмём одну из лучших статей среди многочисленных марксоведческих работ на данную тему, то и здесь достаточно явственно услышим звучание указанного «пафоса исключительности человеческого предназначения». Так, рассматривая общественный процесс производства как предпосылку и условие жизни индивидов, как «...самый существенный способ осуществления человеческой жизнедеятельности», Ю. Р. Тищенко в то же время считает возможным делать следующий вывод: «*Человек*, - пишет Ю. Р. Тищенко, - следовательно, является *подлинной основой* не только материального, но и всякого иного производства» (курсив наш – Т. Р.) [8, с. 9].

Чтобы понять, так ли это на самом деле, действительно ли *человек* составляет суть философского принципа, выражающего специфику марксистского взгляда на историю, или в качестве основы общественного развития в марксизме выступает всё же не *человек* и его «*деятельная сущность*», а нечто иное, – чтобы понять это, мы попытаемся взглянуть на проблему человека через призму сопоставления и сравнения тех исторических способов её постановки, которые были характерны для разных этапов развития исторического сознания.

Такой подход объясняется тем, что «Историческое сознание, - как справедливо констатирует М. Барг, - являлось структурирующим элементом культуры, поскольку в каждую данную эпоху в нём отражались господствующие представления о мире и месте в нём человека, об обществе, рассматриваемом сквозь призму пространства и времени. Поразительно, до чего схожими были от одной эпохи к другой вопросы, волновавшие человеческий ум, и до какой степени различались дававшиеся на них ответы [9, с. 5].

Изображение *исторической экспозиции понятия «человек»*, взятое в сжатом виде, позволяет увидеть главные смысловые вехи его становления. Так, если в центре внимания Античности была природно-космическая жизнь, в которой человек предстал исключительно как *природное существо*, в Средние века – Бог и связанная с ним идея творения мира, в котором человеку отводилась роль существа *тварного* (хотя и созданного *по образу и подобию Божьему*), то в эпоху Возрождения и Просвещения в центре внимания оказывается уже сам человек как *творец* и *созидатель* самого себя и мира человеческой культуры, а потому – и как главный предмет моральной и философской рефлексии.

⁹ Анализ методологической ограниченности понятия «деятельность» и её концептуальной неспособности быть субстанцией исторического процесса читатель может найти в наших статьях: 1) Рагозина Т. Э. «Деятельностный поход: иллюзии «личностного монизма истории»» [6, с. 373-379] и 2) Рагозина Т. Э. «Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ» [7, с. 48-56].

Как видим, исторический путь становления понятия «человек» в домарксовской истории философской мысли, если его брать в предельно сжатой форме, может быть изображён в виде последовательной линии смены мировоззренческих доминант: *космоцентризм – теоцентризм – антропоцентризм*. И хотя антропоцентризм в чистом виде – каким его знало только Новое время – не был характерен для Средних веков и Античности, тем не менее, его неразвитые, зачаточные формы могут быть обнаружены и в средневековой, и в античной философской мысли.

В частности, вот как на этот счёт расставляют акценты известные историки философии Дж. Реале и Д. Антисери: «Концептуальный антропоцентризм был доступен грекам лишь в определённых рамках. Мы находим его следы в «Воспоминаниях» Ксенофонта как эхо сократических идей. <...> В любом случае, греческая мысль определённо космоцентрична. Человек и космос никогда радикально не противопоставлялись, напротив, всегда соотносились друг с другом, ибо космос понимался как одушевлённый, живой, подобный человеку. И как бы ни были высоко ценимы заслуги и величие людей, они всегда органично вписывались в горизонт космоцентричной картины мира. Реальностью, превышающей космос, человек никогда не был; "есть много других вещей по природе более божественных (совершенных), чем человек, они пребывают среди видимого: например, звёзды, из которых образован универсум" (Аристотель)» [10].

Раскрывая революционный смысл библейского послания, ставшего краеугольным камнем средневекового мировоззрения, и содержащегося в нём толкования роли и места человека в мире, Дж. Реале и Д. Антисери делают уже радикально иной вывод: «Не то в Библии: человек – не просто момент космоса, вещь среди вещей, в нём распознано существо привилегированное, созданное Богом по образу и подобию самого себя и, *стало быть, человек – господин и повелитель всего, что создано для него*» (Курсив наш – Т. Р.) [10]. Вот он, первый проблеск будущего возрожденческого «пафоса исключительности человеческого предназначения», имплицитно уже присутствующий в центральной для христианского мировидения идеи – *идеи творца и творения*.

Вместе с тем, христианская идея творения человека по образу и подобию Божьему носила глубоко противоречивый характер. С одной стороны, причиной всех происходящих в мире изменений признавался *Бог*, с другой – допускалась, пусть и неявно, возможность влияния *человека* на ход исторических событий. Именно христианская трактовка человека, усматривавшая в нём существо, наделённое разумом и свободой воли выбирать между добром и злом, совершая те или иные деяния и тем самым обуславливая тот или иной ход развития событий, – именно этот средневековый взгляд на человека *уже* содержал в себе, пусть и имплицитно, представление о нём как существе деятельном, косвенно признавая человека хотя и несовершенным, но всё же *со-творцом* мира человеческой истории.

Внутренняя противоречивость такой системы взглядов состояла в том, что *осознанное* стремление человека средневековья к преобразовательной деятельности было всё же за пределами мыслимого, поскольку, как справедливо подмечает М. Барг, «...круг мышления, как и круг деятельности, был равно замкнут писанием и традицией. Ничего нового, только восстановление пришедшего в упадок былого, неизменен сам человек, *он не меняет от рождения заданные ему условия и, следовательно, своё положение, он приспособливается к унаследованным условиям*» (курсив наш – Т. Рагозина) [9, с. 115].

Как бы то ни было, но общая логическая модель истории, представленная парадигмой *творца и творения*, унаследованная от средневековой теологии истории и некритически перенесённая гуманистами эпохи Возрождения с Бога, *творца всего сущего*, на человека, *творца самого себя и своей истории*, станет одним из главных парадоксов мировоззрения Нового времени (о чём речь пойдёт ниже).

Так, в сформировавшейся в Италии к концу XV века системе взглядов, мы встречаем уже существенно модифицированную (по сравнению со средневековой) идею творца, сопряжённую с новым взглядом на человека, усмотревшем в нём центр мироздания и мерило всего сущего. Наиболее полно эта система взглядов была представлена в знаменитой «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандолы, которая по сей день остаётся одной из самых известных деклараций гуманизма, провозгласившей новый принцип понимания мира – принцип *антропоцентризма*, или, иначе говоря – *антропологический принцип*.

Вот какое объяснение, справедливо ставшее очень известным, даёт этому факту Пико делла Мирандола (согласно описанию Дж. Реале и Д. Антисери): «Все творения онтологически определены по сущности быть тем, что они есть, а не иным. Человек, напротив, единственный из творений, помещён на границе двух миров, свойства которого не предрешены, но заданы таким образом, что он сам лепит свой образ согласно заранее выбранной форме. <...> Величие человека будет, таким образом, заключаться в искусстве быть творцом самого себя, в самоконституировании» (курсив наш – Т. Рагозина) [11, с. 54]. Об этом прямо свидетельствуют слова, которые Мирандола вкладывает в уста Бога: «...Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать всё, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь» (курсив наш – Т. Рагозина) [11, с. 54].

Что это – не просто литературный приём или поэтический образ, а принципиально новый способ понимания мира человеческой истории и места в ней человека, об этом убедительно свидетельствуют исторические взгляды другого, не менее яркого мыслителя – Жана Бодена, типичного представителя французского Возрождения середины XVI века и одновременно предвестника великих идей французского Просвещения XVIII в. Достаточно обратиться к его знаменитому трактату «Метод лёгкого познания истории», чтобы обнаружить там постулат о *человеке-творце* в качестве *объяснительного принципа толкования истории*. Так, подразделяя всю историю на три вида – человеческую, Божественную и естественную, Боден следующим образом характеризует первую из них: «В первом случае господствуют доводы, рождённые силой разума, и стремление двигаться к намеченной цели» [12, с. 20]. «... Поскольку человеческая история большей частью проистекает из человеческой воли, которая весьма противоречива и зачастую не находит выхода, то постоянно возникают новые законы, формируются новые нравы, новые институты, новые религиозные обряды» [12; с. 21].

Казалось бы, какая пропасть отделяет гуманистическую трактовку «человека Ренессанса», творца самого себя, своей судьбы и мира исторической реальности, этого «свободного и славного мастера», которому подвластно всё, от христианско-средневековой доктрины человека как «богоподобной персоны», созданной Богом-творцом. Вместе с тем, нельзя не видеть, как в то же самое время этот «ренессансный человек» Джованни Пико делла Мирандолы ещё очень и очень далеко отстоит от «человека Просвещения». Если для ренессансной доктрины безграничных воз-

возможностей человека ещё совсем не характерно понимание роли объективных законов общественной истории, роли объективных обстоятельств и условий, в рамках которых совершается индивидуальная деятельность человека и которые выступают началом, сдерживающим его свободу, то великие мыслители XVIII века дают нам уже другую картину мира человеческой истории и культуры. В ней на смену будоражающему и окрыляющему ум романтизму Возрождения с его доктриной неограниченных возможностей человека приходит трезвый реализм Просвещения с его бесстрастной констатацией роли социальных рамок («среды», «условий», «обстоятельств»), устанавливающих предел и границы этим самым «безграничным возможностям» человека и его свободной деятельности.

В этом плане достаточно обратиться к историческим воззрениям одного из самых ярких представителей английского Просвещения – Адама Фергюсона, знаменитое сочинение которого – «Опыт истории гражданского общества» – хорошо знал и неоднократно цитировал в своих работах Карл Маркс. Так, Фергюсон отмечает следующее: «каждое последующее поколение надстраивает что-то на той основе, которую оставляют ему предки...» [13, с. 35] и потому «свой жизненный путь он [человек] начинает со всеми теми преимуществами, которые даёт ему эпоха...» [13, с. 36]¹⁰. – Вот он, типичнейший «деятельностный подход» с типичным для него механизмом индивидуального подключения человека к общим достижениям культуры посредством «распредмечивания» (освоения того, что «оставляют ему предки») и «опредмечивания» (то бишь – когда уже что-то надстраивается «...на той основе, которую оставляют ему предки»).

Эта проблема, осознанно артикулированная философией Просвещения и приобретающая вид антитезы «человек и его сознательная деятельность – с одной стороны, среда, воспитание, обстоятельства – с другой», ставшая выражением теоретических попыток понять, какая же из сторон является приматом-носителем сущности исторического развития, – эта центральная проблема всей новоевропейской философии оставалась принципиально неразрешимым противоречием совершенно не случайно.

Дело в том, что возрожденческая *идея человека-творца*, призванная в своё время вытеснить *теоцентризм* и *провиденциализм* средневековой модели истории, приобретя у просветителей статус всеобщего объяснительного принципа в виде знаменитой формулы Просвещения «люди сами творят свою историю», – именно эта идея, как ни парадоксально, напрочь исключала взгляд на общественную историю как на *объективный, естественно-исторический процесс*, ибо мериллом всей общественной истории продолжал оставаться *индивид* и его *сознательная деятельность*, развёртывающаяся по схеме «цель – средство – результат» (это ли не «деятельностный подход» в своём чистом и первоизданном виде?!).

Иначе говоря, поскольку в основе исторических взглядов великих мыслителей XVII-XVIII вв. лежала *идея человека-творца истории*, латентно содержащая в се-

¹⁰ Отголоски этих фергюсоновских идей и некую переключку с ними мы позже находим в Марксовой характеристике сущности исторического процесса: «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, - пишет Маркс в «Немецкой идеологии», - 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» [14, с. 44-45].

бе пресловутую точку зрения *обособленного одиночки*, давшую миру самые различные образцы «исторических робинзонад», постольку их намерения понять человеческую историю как объективный процесс, исходя из самой истории, оказывались тщетны, ибо история всякий раз представляла как *осуществление идей и замыслов человека*.

Здесь мы сталкиваемся с одной и той же логической коллизией, которая в равной мере характерна и для средневековой философии истории, и для возрожденческо-просветительских версий, а именно: там, где есть *творец* – будь то Бог или человек, – там нет и не может быть истории как *закономерного объективного процесса*.

Поскольку средневековая идея Бога-творца исключала взгляд на мир как существующий самостоятельно и полагала, что всё сущее постоянно находится во власти божественного промысла, что «... смысл творения заключён в продолжающейся зависимости мира от бога; в обособленности от него мир не может существовать...» [9, с. 115], именно поэтому «... в христианском мировидении нет природы или порядка вещей самих по себе. Мир существует не иначе как посредством творца...» [9, с. 116]. Точно так же и новоевропейская идея человека-творца с самого начала была чревата тем же логическим противоречием: поскольку история понималась как продукт свободной творческой деятельности человека, как результат осуществления его сознательных идей, интересов и целей, постольку взгляды просветителей на историю оказывались абсолютно несовместимы с представлением о ней как *объективном процессе*, совершающемся по определённым законам независимо от сознательных намерений людей.

Указанный постулат философии Возрождения о человеке-творце, приобретший в философии Просвещения статус объяснительного принципа истории, согласно которому мир человеческой истории существует не иначе как посредством свободной «деятельности преследующего свои цели человека», уже в XVIII в. вступит в противоречие с фактами реальной истории и будет оставаться существенной ограниченностью новоевропейской философии до тех пор, пока не будет преодолён в системе взглядов нового мировоззрения – *материалистического понимания истории*.

К слову сказать, этого противоречия не избежали и К. Маркс с Ф. Энгельсом, которые в своих ранних произведениях также ещё продолжали двигаться всецело в рамках *просветительской парадигмы*, воспроизводя её главное противоречие. Это ведь ему, Ф. Энгельсу, принадлежит классическая формулировка сущности истории как «деятельности преследующего свои цели человека» [15, с. 102], которую он дал в период написания их совместной с К. Марксом работы – «Святое семейство...», находясь под сильным впечатлением от антропологического учения Л. Фейербаха (о чём речь впереди).

Что касается К. Маркса, то совершенно очевидно, что и он в период написания «К критике гегелевской философии права» (1843 г.), как справедливо указывает А. К. Можеева в своём исследовании, посвящённом взглядам Маркса на проблему субъекта истории, «...остаётся ещё в пределах классического противоречия «среда создаёт человека, человек – среду», которое в той или иной форме проявлялось во всей домарксовской философии» [4, с. 167].

Более того, если в 1843 г. Маркс ещё не склоняется явно ни к одному из противоположных принципов, колеблясь между провозглашением принципа «деятельной сущности человека» как основы и источника гражданского общества, как «ба-

зиса государства» (и других общественных форм) – с одной стороны, и признанием обуславливающей роли самих этих общественных форм по отношению к действующим в истории индивидам – с другой стороны, то в период написания «Философско-экономических рукописей 1844 г.» и «Святого семейства» (сентябрь-ноябрь 1844 г.) развитие теоретической позиции Маркса и Энгельса (под влиянием работ Л. Фейербаха) в вопросе о природе исторической реальности (дана ли сущность истории в совокупности объективных обстоятельств или история есть результат сознательной деятельности индивидов) совершенно определённо выразится уже в явном смещении акцентов в пользу признания приоритета принципа «деятельной сущности человека», согласно которому человек оказывается познан «как сущность, как базис всей человеческой деятельности и всех человеческих отношений». Такова была сила обаяния антропологического материализма Л. Фейербаха.

Что касается К. Маркса, то он в период написания экономических рукописей 1844 года буквально окрылён методологическими возможностями антропологического материализма Фейербаха, которые, как казалось тогда Марксу, позволяли осуществить подлинную критику существующего положения вещей: «...положительная критика вообще, а следовательно и немецкая положительная критика политической экономии, своим подлинным обоснованием обязана открытиям *Фейербаха*» [15, с. 44]. Более того, говоря о таких сочинениях Фейербаха, как «Философия будущего» и «Тезисы к реформе философии», Маркс даёт прямо-таки восторженную оценку его антропологическому принципу: «Только от *Фейербаха* ведёт своё начало *положительная* гуманистическая и натуралистическая критика. <...> после "Феноменологии" и "Логики" Гегеля это – единственные сочинения, которые содержат подлинную теоретическую революцию» [Там же, с. 44] ¹¹.

Показателен и красноречив в этом отношении также и фрагмент из «Святого семейства», написанный молодым Ф. Энгельсом, где он со свойственным ему литературным даром, дав не менее восторженную оценку Фейербаху, горячо излагает свои и Маркса взгляды на *человека как на сущность истории*, которые как две капли воды неотличимы от знаменитого мировоззренческого кредо всех европейских просветителей: «*История* не делает ничего, она «не обладает никаким необъятным богатством», она «не сражается ни в каких битвах»! Не «история», а именно *человек*, действительный, живой человек – вот кто делает всё это, всем обладает и за всё борется. «История» не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения *своих* целей. История – *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека» [17, с. 102]. Весьма показательно, что эти взгляды (на это обстоятельство указывает сам Ф. Энгельс) стали возможны «после гениальных открытий Фейербаха», то есть, «после того как человек познан как сущность, как базис всей человеческой деятельности и всех человеческих отно-

¹¹ Однако, как указывает в своей статье Н. П. Рагозин, уже «...вскоре после написания «Рукописей 1844 года» Маркс в «Тезисах о Фейербахе» и в «Немецкой идеологии» сформулирует своё понимание недостатков позиции Л. Фейербаха и наметит пути разработки собственной концепции. Так, в шестом тезисе Маркс напишет, что у Фейербаха человеческая сущность рассматривается «только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только *природными* узами», она предстаёт как абстрактный теоретический конструкт, плохо передающий содержание реальной жизни индивидов. «В действительности», пишет Маркс, сущность человека не сводится к его природно-родовым отношениям, она «есть совокупность всех общественных отношений»» [16, с. 14].

шений...» [17, с. 102]. Это ли не типичная точка зрения философии Просвещения с характерным для неё *антропологическим принципом*¹², теоретическим выражением которого был и остаётся «*деятельностный подход*» XX века?!

Спустя 42 года (в знаменитой работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» 1886 г.) Ф. Энгельс вынужден будет констатировать следующее: «...как далеко ушли мы теперь от Фейербаха. Теперь просто невозможно больше читать те «прекраснейшие места» его сочинений, в которых превозносится эта новая религия любви» [18, с. 294-295], основанная на принципе антропологизма.

Глядя с высоты 1886 года, по большому счёту становится абсолютно понятно то колоссальное значение, какое для эволюции взглядов молодых К. Маркса и Ф. Энгельса имела «Немецкая идеология» (1845 год), зафиксировавшая как минимум два важнейших результата, а именно: что «уяснение сути дела самим себе» вполне состоялось и что на свет родилось новое – *материалистическое воззрение на историю*. Начиная с «Немецкой идеологии» будет положено начало всесторонней замене фейербаховского антропологического принципа и «культу абстрактного человека <...> наукой о действительных людях и их историческом развитии» [18, с. 299]. Только тогда антиномия идеи культурного прогресса («среда создаёт человека, человек – среду») получит своё рациональное решение в рамках нового принципа, провозгласившего, что *не сознательная деятельность человека, преследующего свои цели*, – с одной стороны, и *не среда* в виде общественных форм и отношений людей – с другой стороны, взятые каждый в своей отдельности, являются субстанциальной основой истории, а только коллективный, *общественно-организованный* и *общественно-разделённый труд*, коему в качестве его собственных структурных элементов (органов его собственного тела) с необходимостью принадлежат *и* человеческие индивиды, *и* общественные формы и отношения (*среда / обстоятельства*), – только он является подлинной субстанциальной основой и субъектом исторического развития¹³.

Завершая рассмотрение смысловых значений, которые претерпело в своём становлении понятие «человек» в разные эпохи развития философской мысли, нельзя не увидеть закономерность, схожую с той, которую в своё время подметил М. Барг, анализируя наличные формы *исторического сознания*¹⁴.

¹² Как было показано выше, суть *антропологического принципа* состоит в том, что его сторонники усматривают в понятии «человек» основную мировоззренческую категорию и утверждают, что только исходя из неё и можно разработать систему истинных представлений о природе, обществе и мышлении. Как показал анализ системы взглядов эпохи Просвещения, *антропологический принцип* базируется на *антропоцентризме* эпохи Возрождения с характерным для неё пониманием человека как центра Вселенной и конечной цели всего мироздания. Антропологизм как объяснительный принцип – после сравнительно недолгого господства гегелевских взглядов на историю как на закономерный, объективный, надличностный процесс – был вновь успешно реставрирован Л. Фейербахом.

¹³ Детальное обоснование марксистской концепции человека читатель может найти в наших статьях. См.: Рагозина Т. Э. «Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса» [19, с. 26-38], а также: Рагозина Т.Э. «Проблема человека как предмет философской рефлексии» [20, с. 35-45].

¹⁴ «Возникнув в рудиментарной форме на заре цивилизации, - пишет М. Барг, - это сознание с течением времени видоизменяется настолько, что его «предельные» значения внешне предстают как антиподы, т. е. как сознание неисторическое (к примеру, миф как тип историзма) ... и историче-

Совершенно очевидно, что аналогичная закономерность обнаруживает себя и в случае становления философско-исторических взглядов на природу и сущность человека, а именно: возникнув на заре цивилизации в своей исходной, зародышевой форме, понимание сущности человека, пройдя ряд ступеней зрелости, с течением времени видоизменяется настолько, что его «предельные» значения внешне тоже предстают как прямые *антиподы*, в частности: с одной стороны, это понимание человека в рамках мифологического сознания, напрочь исключавшее представления о нём как существе социальном, трактовавшее человека как часть космоса и чисто *природное существо*, и, с другой стороны – это понимание человека как *существа социального*, которое стало возможным только в рамках марксистской концепции всемирной истории как «*процесса порождения человека человеческим трудом*» (К. Маркс)

Как видим, и в данном случае вполне правомерно утверждать, что указанные наличные исторические формы представлений о природе и сущности человека, внешне столь несопоставимые и, казалось бы, полностью взаимно исключающие друг друга, в действительности воплощают лишь начальную и «конечную» ступени развития *понятия «человек»*.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Фромм Э. Пути из больного общества / Проблема человека в западной философии: Переводы // Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 443-482.
2. Гуревич П. С. Человек как объект социально-философского анализа / Проблема человека в западной философии: Переводы // Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 504-517.
3. Проблема человека в современной философии. – М. : – Изд. «Наука», 1969. – 432 с.
4. Можеева А. К. К истории развития взглядов К. Маркса на субъект исторического процесса / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. – С. 145-188.
5. Проблема человека в западной философии: Переводы // Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 532 с.
6. Рагозина Т.Э. Деятельностный поход: иллюзии «личностного монизма истории» / Інженерна освіта у розвитку сучасного суспільства // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк, 2011. – С. 373-379.
7. Рагозина Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года / Отв. редактор к. филос. наук Сулимов С. И. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2018. – С. 48-56.
8. Тищенко Ю. Р. Общественная история людей как история их индивидуального развития («Капитал». 1857-1867) / Ю. Р. Тищенко // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2017. – Выпуск № 2 (6). – С. 7-19.
9. Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М. А. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348, [2] с.
10. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье / Дж. Реале, Д. Антисери. – Пер. с итальянского С. Мальцевой, научный ре-

ское (к примеру, историзм, родоначальником которого был Джамбаттиста Вико). Тем не менее, в их глубокой подоснове эти внешне столь несопоставимые формы экзистенциального сознания человека в действительности воплощают начальную и «конечную» ступени («круги») развития историзма...» [9, с. 8].

- дактор Э. Соколов. – ТОО ТК "Петрополис", 1995. – 368 с.
11. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / Дж. Реале, Д. Антисери - в переводе и под редакцией С. А. Мальцевой. – СПб: «Пневма», 2002 – 880 с.
 12. Боден Ж. Метод лёгкого познания истории / пер., статья и примечания М. С. Бобкова. – М. : Наука, 2000. – 412 с. (Памятники исторической мысли).
 13. Фергюсон, А. Опыт истории гражданского общества / А. Фергюсон ; пер. с англ. Под ред. М. А. Абрамова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. – 392 с.
 14. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
 15. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. / Маркс К., Энгельс Ф. // Соч. - Изд. 2-е. Т. 42. – М.: Политиздат, 1974. – С. 41-174.
 16. Рагозин Н. П. Понятие труда в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.». Труд как сущность человеческого отношения к миру // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2021. – Выпуск № 1 (13). – С. 7-16.
 17. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 2. – С. 3-230.
 18. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс. Полн. Собр. Соч. Т. 21. – С. 269-317.
 19. Рагозина Т. Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2020. – Выпуск № 2 (12). – С. 26-38.
 20. Рагозина Т. Э. Проблема человека как предмет философской рефлексии // Философия и культура в гуманитарном дискурсе / Отв. ред. Сулимов С. И. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2021. – С. 35-45.

T. E. Ragozina

(doctor of philosophy, associate Professor)

Donetsk national technical University

(Donetsk, Donetsk people's Republic)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

TO THE QUESTION ABOUT ANTHROPOLOGICAL DIMENSION THE PHILOSOPHIES OF THE HISTORY OF MARXISM

***Annotation.** The article analyzes various philosophical systems of views on the specifics of the nature and essence of man, constituted by the principles of cosmocentrism, theocentrism, anthropocentrism and sociocentrism, each of which determined a completely specific interpretation of the place and role of man in social history. It is shown that the Marxist concept of history includes an anthropological dimension as a moment, reflecting a necessary component of the process of social development.*

***Key words:** man, society, history, anthropological dimension of history, cosmocentrism, theocentrism, anthropocentrism, sociocentrism.*

УДК 130.2

С. Г. Ретинский

(главный специалист информационно-аналитического отдела)

Министерство информации ДНР

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: artur.lenskiy@mail.ru**ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ ПОДХОД И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ
ПРИНЦИП: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

***Аннотация.** В статье утверждается, что с помощью деятельностного подхода в марксизме произошла замена содержания понятия «труд» содержанием понятия «деятельность». Понятие «деятельность» выражает ограниченность антропологического принципа в философии. В свою очередь, антропологизм есть абстрактное понимание человека. При этом отмечается заслуга деятельностного подхода, поскольку с его помощью удалось объяснить механизм подключения индивида к социокультурному процессу.*

***Ключевые слова:** деятельностный подход, опредмечивание, распредмечивание, труд, антропологизм, отчуждение, религия.*

Еще в Древней Греции философы стремились решить проблему свободы человека. Начиная с эпохи Просвещения, она стала фокусируется в проблеме отчуждения. В рамках немецкой классической философии отчуждение рассматривалось только в идеалистическом плане. Открытое К. Марксом материалистическое понимание истории позволяло по-иному взглянуть на феномен отчуждения и обретение человеком свободы. В основе всякого отчуждения лежит отчужденный труд, поэтому подлинная свобода начинается там, где прекращается труд, диктуемый внешней необходимостью. Человек тогда сможет свободно определять свою жизнь, когда овладеет собственной природой, т. е. поставит под свой контроль отчужденные от него общественные силы.

В советской философии предпринимались достаточно успешные попытки продолжить марксистскую линию при решении вышеперечисленных проблем. Однако в некоторых случаях имела место подмена понятий, что приводило к откату назад. Так, в 1960-е гг. в советской литературе широкое распространение получил деятельностный подход. Г. Батищев использовал принцип деятельности для объяснения сущности культуры. При этом механизм осуществления деятельности он пытался раскрыть посредством категорий опредмечивание и распредмечивание.

«Опредмечивание – это переход совершаемого субъектом процесса в объект, превращение действующей способности в форму предмета. Распредмечивание – это обратный переход предметности в живой процесс: оно есть творч. начало освоения субъектом предметных форм культуры, а посредством их – также и природы», – писал Г. Батищев [1, с. 154]. Тождество данных противоположностей образует предметную деятельность, которая, согласно Г. С. Батищеву, представляет собой основу и сущность человеческой культуры.

Г. Батищев обращал внимание на то, что проблематика опредмечивания и распредмечивания была выдвинута классической немецкой философией. И. Фихте смог разглядеть в деятельности необходимость взаимного перехода субъективного в объективное и обратно. Тем самым он смог разглядеть в диалектике Я и не-Я диалектику опредмечивания и распредмечивания. Для Г. Гегеля труд был способом, с помощью которого человек может создать собственный мир и самого себя.

К. Маркс утверждал, что опредмечивание есть одновременное воплощение индивидуальности и общественных потребностей. Он пытался найти в природе человеческого труда не просто предметы, а отношения между людьми, выраженные в форме предметов. У К. Маркса предмет выступает как «опредмеченный человек» в его общественной сущности. Предметность превращается в момент живого труда, в отношении живого труда к самому себе в предметном материале.

Г. Батищев подчеркивал, что К. Маркс рассматривал обработанный человеком предмет не под углом зрения внешнего отношения полезности, а в связи с сущностью человека [2, с. 182]. Окружающий человека предметный мир перестал быть неким состоянием вне человека, а стал человеческим предметным миром. Мир, наполненный человеческим содержанием, есть «раскрытая книга человеческих сущностных сил, чувственно представшая перед нами человеческая психология» [3, с. 123].

Предметная деятельность, утверждал Г. Батищев, представляет собой основу и содержание всей человеческой истории и культуры [2, с. 183]. Как отмечал В. Межуев, разработанная Г. Батищевым концепция была направлена против «суммативного» представления о культуре, которая сводилась к «эмпирически фиксируемой совокупности результатов материальной и духовной деятельности людей, получаемых ими на протяжении всей их истории» [4, с. 282]. Ряд советских философов стал разделять взгляд на культуру, согласно которому культура существует в двух формах – предметной (результаты деятельности) и личностной (умения и способности индивида). Переход от личностной формы культуры¹⁵ к предметной (опредмечивание) означает расширение предметного богатства культуры, обратный процесс (распредмечивание) – развитие личности. Сам В. Межуев подчеркивал, что содержанием культуры является процесс исторического развития человеческих сил и способностей, внешне выражающийся в богатстве создаваемой людьми предметной действительности [4, с. 287].

Со своей стороны, Т. Рагозина считает, что на самом деле с помощью деятельностного подхода была совершена внутри марксизма понятийная инверсия, т. е. замена содержания понятия труд содержанием понятия деятельность [5, с. 50]. Деятельность как процесс взаимоперехода действующей способности субъекта в форму предметности и обратно представляет собой лишь способ освоения индивидом всеобщих форм культуры, но никак не механизм функционирования самого социокультурного целого.

«Данное обстоятельство становится еще очевиднее, если обратиться к рассмотрению деятельности со стороны ее формы, получившей свое выражение в категориальной структуре «цель – средство – результат». Посредством данной структуры понятие деятельности фиксирует то абстрактно-общее, что одинаково свойственно любому законченному акту индивидуальной человеческой деятельности – присущую ему форму *субъективной целесообразности*. И именно потому, что структура деятельности, раскрываемая соотношением «цель – средство – результат», есть форма *субъективной целесообразности* (и ничего более), именно поэтому понятие деятельности не выражает и принципиально неспособно выражать форму *объективной целесообразности*, то есть – форму бытия социального целого,

¹⁵ В том-то все и дело, что сущность культуры состоит в том, что она – суть *всеобщие*, то бишь – *социальные формы связи* индивидов. Поэтому деятельностный подход представляет собой шаг назад по отношению к марксизму, возвращение к антропологизму эпохи Просвещения.

в качестве каковой всегда выступает совокупность общественных отношений», – пишет Т. Рагозина [5, с. 53].

Иными словами, понятие «деятельность» выражает ограниченность так называемого антропологического принципа в философии. Примечательно, что в ранних работах К. Маркса, где реальным субъектом общественной связи еще выступает индивид, также ощущается влияние антропологизма Л. Фейербаха [3]. Но уже тогда им был сделан шаг вперед на пути преодоления абстрактного понимания человека. К. Маркс, как и Г. Гегель, видел в человеке результат его собственного труда, а не существо, наделенное человеческими качествами от природы.

Антропологический принцип в философии уходит своими корнями в эпоху Просвещения. Т. Гоббс попытался дать исчерпывающее объяснение природы человека. Он утверждал, что эгоизм есть естественное состояние человека. Изменить человеческую природу нельзя, можно лишь обуздать ее посредством государства. Наличие власти позволяет держать людей в страхе, тем самым сдерживая их эгоистические порывы. Без государства они будут находиться в состоянии «войны всех против всех». Дж. Локк, напротив, считал, что человек от природы способен к самодисциплине. В связи с этим естественное состояние индивидов есть не противостояние друг с другом, а свобода, равенство и осознание взаимных обязанностей. При этом оба английских просветителя сходились во мнении, что человеческая природа неизменна. Такими же неизменными они считали законы, определяющие природу человека.

Французские просветители выступали против религиозного истолкования сущности человека. Они противопоставляли теоцентризму антропоцентризм, во главу угла ставили человека, а не бога. Так, Вольтер был уверен, что индивид изначально наделен страстями, чтобы действовать, и разумом, чтобы управлять своими действиями. Иными словами, рациональное поведение человека объяснялось человеческим разумом, а не божественным целеполаганием. Философы-просветители не только боролись за снижение роли религии в жизни общества (секуляризация), но и стремились разглядеть в отношениях между человеком и богом отношения между человеком и другим человеком. Например, Ж.-Ж. Руссо называл покаяние таким действием, которое совершается человеком не с целью раскаяния перед богом за совершенные грехи, а для того, чтобы получить прощение у своих собратьев.

Дальнейшее развитие антропологический принцип получает в философии Л. Фейербаха [6]. Немецкий мыслитель исходил из того, что сущность религии – это человек как родовое существо. Любовь бога к человеку, представляющая собой основу религии, на самом деле есть любовь человека к самому себе, к своей отчужденной сущности. При этом человек может вернуть себе свои сущностные силы только с уничтожением религии, которую следует заменить политикой. Именно политические отношения есть земное содержание родовой сущности человека. Однако в политике, как и в религии, также необходимо ликвидировать отчуждение, формой которого является монархия. Если у Г. Гегеля прусская монархия есть воплощение абсолютной идеи, то Л. Фейербаха – политическое воплощение отчуждения человеческой сущности. Монарх выступает единоличным носителем политических качеств человека. В свою очередь, борьба за республику выражает стремления людей к тому, чтобы эти качества стали присущи каждому.

Л. Фейербах выступал за реформирование философии, которая должна стать, прежде всего, учением о человеке. Подобный взгляд был характерен не только для

немецкой мысли в середине XIX в. Примерно в тот же период в России его разделял Н. Чернышевский [7]. В основе его антропологизма лежало отрицание дуалистического понимания человеческой природы. Он отвергал всяческие попытки приписать человеческому сознанию сверхъестественную силу, противопоставляя теологическому разделению человека на тело и душу цельность человеческого организма. Все процессы, которые совершаются в организме, включая ощущения и сознание, находятся в единстве. Деление на физиологическое и психическое противоречит цельности человеческой натуры, т. к. соединение в предмете разных качеств представляет собой общий закон для всех вещей.

Несмотря на то, что философские взгляды Л. Фейербаха и Н. Чернышевского были схожи, последний во многом смог превзойти созерцательный характер философии, подчинив ее задачам революционной практики. Л. Фейербах лишь свел «религиозный мир к его земной основе», т. е. отчужденные формы сознания к свойствам человека. Но главное оставалось у него еще не сделанным. Чтобы окончательно и бесповоротно преодолеть ограниченность созерцательного материализма, необходимо преодолеть абстрактное понимание человека.

«Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений», – отмечал К. Маркс [8, с. 3].

К понимаю человека как совокупности всех общественных отношений К. Маркс пришел не сразу. В его ранних произведениях самопорождение человека объяснялось как процесс опредмечивания и распредмечивания, отчуждения и его снятия. Но даже если рассматривать человека как продукт деятельности, а не природы, еще нельзя быть уверенным в том, что преодолен антропоцентризм. В более поздних работах К. Маркс неслучайно отмечал, что источником культуры становится не всякий труд, а лишь общественный труд [9]. Обособленный труд не может создавать ни культуру, ни богатство. Он может создавать только потребительные стоимости.

Универсальная общественная связь впервые возникает с появлением капитализма. Капиталистическое производство является производством с развитым разделением труда, где каждый зависит от всех, а все – от каждого. Однако в условиях частной собственности универсальная общественная связь выступает как внешняя связь, которая лишь обеспечивает общественное производство. На самом деле капиталистическое общество является внутренне разорванным. Подлинная цельность общества достижима только при коммунизме, т. к. она основывается на совершенно ином базисе [10, с. 136-137].

В обществе товаропроизводителей общественная связь имеет овеществленный вид. Овеществление производственных отношений К. Маркс называл «товарным фетишизмом». Производители контактируют между собой только посредством обмена товаров, следовательно, лишь путем обмена одного товара на другой проявляется общественный характер их работ. «Поэтому последним, т. е. производителям, общественные отношения их частных работ кажутся именно тем, что они представляют собой на самом деле, т. е. не непосредственно общественными отношениями самих лиц в их труде, а, напротив, вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей» [11, с. 83]. Другими словами, отношения между частными производителями приобретают форму отношений между вещами.

Каждый товаропроизводитель не только связан с другим, но и противостоит ему. Одновременно с зависимостью друг от друга производителей возрастает их

независимость. В гражданском обществе разделение труда служит выражением общественного характера взаимодействия индивидов в отчужденной форме. При этом собственное производство и собственный обмен товаров противостоят им как независимое от них вещное отношение.

«В итоге каждый из людей создает своим трудом только крохотный кусочек, фрагмент человеческой культуры и лишь им владеет. Все же остальное богатство цивилизации остается для него чем-то чужим, чем-то вне его находящимся, и противостоит ему как чуждая (а при известных условиях и враждебная) сила. Насчет подлинной природы этой силы, давление которой он все время ощущает, человек и создает самые причудливые представления, называя ее то богом, то абсолютом, то нравственным миропорядком, то судьбой», – писал Э. Ильенков [12, с. 137].

Он обращал внимание, что наряду с философией политэкономия установила тот факт, что с дроблением разделения труда все меньшая часть совокупного богатства культуры достается человеку. Сила всего общества увеличивается за счет деятельных сил отдельно взятого индивида, но сам он оказывается беспомощным перед коллективными силами человечества. Таким образом, мера отчуждения возрастает одновременно с ростом богатства.

В свою очередь К. Маркс критиковал политэкономия за то, что она не рассматривает отчуждение в самом труде. [3]. По его словам, оно проявляется как в производстве, так и в конечном результате. В первом случае отчуждение труда заключается в том, что для рабочего труд является чем-то внешним, в нем он «не утверждает себя, а отрицает». Не только труд не принадлежит ему, но и он не принадлежит сам себе. Такой труд является принудительным, поэтому рабочий не чувствует в нем потребность. Он чувствует себя самим собой не в труде, а только вне его. Во втором случае, когда речь идет о конечном результате производства, отчуждение состоит в том, что рабочему становится чуждым или даже враждебным сам продукт его труда.

Когда один человек отчуждает от себя предмет своего труда, он позволяет присваивать его другому человеку, который находится вне этого труда. В результате возникает частная собственность как необходимое следствие отчужденного труда. Только после упразднения частной собственности можно упразднить всякое отчуждение, включая религиозное, и вернуть человеку его собственную сущность. В этом состоит коренное отличие позиции К. Маркса от воззрений Л. Фейербаха.

«Религиозное отчуждение как таковое происходит лишь в сфере сознания, в сфере внутреннего мира человека, но экономическое отчуждение есть отчуждение действительной жизни, – его упразднение охватывает поэтому обе стороны», – утверждал К. Маркс [3; с. 117].

Поэтому недостаточно свести «религиозный мир к его земной основе», как это пытался сделать Л. Фейербах. Последняя должна быть «подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована». К. Маркс подчеркивал, что революционное движение связано с движением частной собственности. Отрицанием частной собственности является коммунизм, а значит, он представляет собой необходимое условие эмансипации человека. Атеизм пытается утвердить бытие человека лишь с помощью отрицания бога, поэтому он есть абстракция. Таким образом, заключает К. Маркс, филантропия атеизма является абстрактной филантропией, а филантропия коммунизма – реальной филантропией.

Возвращаясь к деятельностному подходу, отметим, что нельзя полностью отрицать его заслуги. Как утверждает Т. Рагозина, его достоинством является то, что

посредством осуществленного им анализа деятельности удалось объяснить механизм подключения индивида к социокультурному процессу. Именно таким способом люди осуществляют развитие своих индивидуальных сущностных сил [13].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Батищев Г. С. Определенность и распределенность / Г. С. Батищев // Философская энциклопедия. – М. : Советская энциклопедия, 1967. – Т. 4. – С. 154-155.
2. Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип / Г. С. Батищев // Проблема человека в современной философии. – М. : Наука, 1969. – С. 73-144.
3. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1974. – Т. 42. – С. 41-174.
4. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры / В. М. Межуев. – М. : Прогресс-Традиция, 2006. – 408 с.
5. Рагозина Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ / Т. Э. Рагозина // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2018. – С. 48-56.
6. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах. – СПб. : Прометей, 1908. – 337 с.
7. Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии / Н. Г. Чернышевский // Соч. – М. : Правда, 1974. – С. 200-295.
8. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1-4.
9. Маркс К. Критика Готской программы / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1961. – Т. 19. – С. 9-32.
10. Кузьмин В. П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса / В. П. Кузьмин. – Изд. 3-е. – М. : Политиздат, 1986. – 399 с.
11. Маркс К. Капитал. Т. 1 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1960. – Т. 23. – 908 с.
12. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах / Э. В. Ильенков. – М. : Политиздат, 1968. – 318 с.
13. Рагозина Т. Э. Деятельностный подход: иллюзии «личностного монизма истории» / Т. Э. Рагозина // Тези доповідей і повідомлень Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк: ДонНТУ, 2011. – С. 92-97.

S. G. Retinsky

(Chief Specialist of the Information and Analytical Department)

Ministry of Information of the DPR
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: artur.lenskiy@mail.ru

THE ACTIVITY APPROACH AND THE ANTHROPOLOGICAL PRINCIPLE: A CRITICAL ANALYSIS

Annotation. The article asserts that with the help of the activity approach in Marxism, the content of the concept of «labor» was replaced by the content of the concept of «activity». The concept of «activity» expresses only the limitations of the anthropological principle in philosophy. In turn, anthropologism is an abstract understanding of man. At the same time, the merit of the activity approach is noted, since with its help it was possible to explain the mechanism of connecting the individual to the socio-cultural process.

Keywords: activity approach, objectification, dissociation, labor, anthropologism, alienation, religion.

УДК 130.2

М. С. Беженарь

(аспирант)

Донецкий национальный технический университет

(Донецкая Народная Республика, г. Донецк)

E-mail: mascha.bezhenar@mail.ru**СПЕЦИФИКА МАРКСИСТСКОЙ ВЕРСИИ
ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА**

Аннотация. Статья посвящена анализу особенностей решения проблемы человека, его сущности и места в процессе общественно-исторического развития, обусловленных спецификой материалистического понимания истории.

Ключевые слова: человек, марксизм, философская антропология, философия истории, материализм, субъект истории.

XIX век, по определению М. Фуко, был Веком Истории. Он привнес в европейскую философию одну важную и уже неустранимую идею – идею «глубоко исторического способа бытия вещей и людей» [1, с. 362]. Когда в рамках антропологического поворота первой половины XX века встал вопрос поиска новой парадигмы мышления о человеке, это предшествующее ему открытие принципиальной историчности предмета исследования определило постепенный отказ от метафизической методологии и попыток построения абстрактно-аналитических концепций. Внимание философов сосредоточилось не на окончательной формулировке сущности человека, а на том особом способе существования, который делает человека человеком [2, с. 34].

На этом фоне в гуманитарном знании начинает возрождаться интерес к философско-исторической концепции марксизма, трактовка проблемы человека в которой оказывается наиболее релевантной современному антропологическому дискурсу. Человек не изъятый из бытия, а органически вписанный в него посредством своей материально-преобразующей деятельности, составляющий с ним саморазвивающуюся тотальность, находящийся в «абсолютном движении становления», «безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу» [3, с. 476] – взгляд К. Маркса, опередивший своё время и обусловивший популярность его философского наследия в XX–XXI веках.

При этом следует отметить, что экспликация систематического учения о человеке, представленного в философии К. Маркса, связана с определенными методологическими сложностями, так как в силу самих своих особенностей оно настолько тесно вплетено в его историсофскую концепцию, что образует с ней теоретически неразделимое единство. Таким образом, мы можем говорить скорее не об антропологии К. Маркса, но особом антропологическом измерении его материалистической концепции общественно-исторического процесса.

Разработчиками системного подхода являются К. Маркс и Ф. Энгельс и Ч. Дарвин, системное знание в его научной форме впервые появилось в XIX в. Марксистская теория и методология включают в себя принцип системности в качестве одного из важных компонентов.

Системность многолика. У нее есть свои мировоззренческие, методологические и прикладные аспекты, которые и показывают нам различия между марксист-

ским и домарксистским взглядом на общественную историю и проблему человека. Наука и практика испытывают потребность в системных идеях и принципах. Системный подход ни сразу вычленяется как отдельная отрасль, он являлся гранями материализма, диалектики, эволюционного учения, концепций строения и уровней материи и т.п., представляя собой метод подлинного и последовательного научного рассмотрения связей вещей и процессов [4]

Одним из важнейших аспектов марксистского понимания истории является бесконечность перспективы развития, касающаяся всех модусов материального бытия, включая и самого человека. По выражению В. Межуева, «Онтология Маркса – это онтология незавершенного» [5, с. 9]. Это определение вполне применимо и к его антропологии, ведь для Маркса «человек не обладает никакой определенной раз и навсегда сущностью с ограниченной, фиксированной, конечной системой возможностей, в пределах которой он развивался» [6, с. 96].

При этом Маркс не отказывается от понятий «природа», «сущность человека». Анализируя положения Маркса о том, что человеческая природа «модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [7, с. 623], а «...вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы» [8, с. 162], необходимо иметь в виду, что сам исторический процесс разворачивается в направлении обретения/присвоения человеком своей человеческой сущности, необходимым свойством которой, наряду с другими, является её способность к изменению. Именно благодаря этой способности становится возможным рассмотрение исторического развития как имеющего самоцелью целостность развития «всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу» [3, с. 476]. Таким образом, для Маркса, сущность – это одновременно и историческая, и онтологическая категория [9, с. 389].

В свете вышесказанного, весьма примечательной оказывается трактовка Марксом и Энгельсом понятия коммунизма, выкристаллизовавшегося в массовом сознании в весьма рельефный и до мельчайших деталей продуманный образ будущего утопического состояния общества, являющегося целью и венцом исторического процесса. При этом совершенно игнорируется тот факт, что марксизму принципиально чужд концепт «конца истории», история здесь предстает как бесконечное движение и становление. В «Немецкой идеологии» недвусмысленно сказано: «Коммунизм для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние» [10, с. 34].

В антропологическом измерении такое уничтожение теперешнего исторического состояния находит отражение в представлении о несовпадении сущности и существования, то есть человеческое существование не есть подлинно человеческое, так как в конкретно-исторической действительности человек оказывается отчужденным от своей сущности. Говоря словами Э. Фромма, «человек в действительности представляет собой совсем не то, что он есть в потенции, или, иначе говоря, что он есть не то, чем он должен стать и чем может стать» [9, с. 396].

Для Маркса определяющим человеческую природу принципом является не только принцип движения, становления, развития, но и деятельности [9, с. 390]. В его материалистической концепции человек предстает прежде всего как практически-деятельное существо, а история – как последовательный процесс «порождения человека человеческим трудом» [11, с. 126]. При этом важно иметь в виду, что труд понимался Марксом как процесс *производства форм общественной связи*, а не

только как производство средств существования. В этом как раз и заключается существеннейший момент новаторства философии марксизма в ее подходе к решению проблемы человека.

Что же касается концепции человека, получившей развитие в рамках деятельностного подхода, то следует отметить, что её несомненным достоинством «является то, что посредством осуществлённого им анализа деятельности удалось объяснить механизм подключения индивида к социокультурному процессу» [13, с. 378]. Иными словами, деятельностный подход детально раскрывает механизм развития сущностных сил человека в процессе его индивидуальной деятельности, протекающей в форме распредмечивания / опредмечивания, но при этом никоим образом не способен вскрыть механизм преемственного развития общества и, тем более, объяснить процесс *происхождения общества*, продуктом развития которого на каждой данной ступени является человек. Тем самым, принципиальная ограниченность деятельностного подхода заключается в его неспособности вскрыть *социальную природу* человека.

Конец XX века ознаменовался тем, что излишне пристальное внимание к концепции деятельности как развития индивидуальных сущностных сил человека привело к ее неоправданной гиперболизации и возведению в ранг объяснительного принципа истории, согласно которому человек в своей практике становится «своего рода самодвигателем», не признающим «никаких внешних «движущих» сил», наделенным приоритетом активности и «практически действующим и тем самым как бы толкающим вперед человечество» [14, с. 491]

Вдохновленные гуманистическим пафосом философии марксизма, представители такого подхода, вооружившись несколькими положениями, изъятыми из общей системы взглядов Маркса и Энгельса, объявили человека суверенным субъектом исторического процесса, при этом элиминировав целый ряд принципиальных понятий, включая понятие «отчуждения», тем самым устранив и само материалистическое понимание истории. Однако эмпирическая очевидность того, что человек является субъектом в процессе осуществления индивидуальной деятельности, отнюдь не означает, что он в силу этого автоматически является и субъектом истории и «что индивидуальное развитие человека в деятельности и есть самая глубокая движущая причина, толкающая вперед всемирную историю» [6, с. 93].

Подобная схема является не более, чем реконструкцией старой формулы истории Просвещения [13, с. 377], записанной в терминах философии марксизма, и возвращает нас к фундаментальным основам культуры модерна, в которой человек сам властен над собой и своей судьбой. Заимствуя только лишь язык, но не идейное содержание марксизма, данная схема не привносит ничего нового в решение проблемы человека.

Попытки увязать этот подход с собственно материалистической точкой зрения на процесс общественно-исторического развития осуществлялись за счет включения в него некоторых объективных ограничительных принципов, в силу действия которых степень реализуемости сознательных целей людей «определяется наличием уже созданных ранее производительных сил и производственных отношений» [5, с. 6]. Так, Г. С. Батищев считает: «Человек обладает сущностью, которая допускает его деятельность в пределах системы возможностей, ограниченной всем унаследованным им богатством объектов его культуры и реализованным в этом богатстве уровнем его развития как субъекта, т. е. такой сущностью, которая исторически определена и ограничена» [6, с. 96].

Но понимание общественно-исторического процесса и сущности человека у Маркса гораздо глубже, и включает в себе полное разрешение классической «антитезы «человек и его сознательная деятельность – с одной стороны, среда, воспитание, обстоятельства – с другой», ставшей выражением теоретических попыток понять, какая же из сторон является приматом-носителем сущности исторического развития» [15, с. 37]. И решение это заключается в специфическом для исторического материализма понимании роли общественного разделения труда – формы организации общественного производства – как некоего «объективного субъекта», подчиняющего «всеобщему закону своего движения все без исключения явления общественной жизни, в том числе – и наделённые им свойством субъектности свои собственные модусы, представленные индивидами, социальными группами, классами, партиями, этно-национальными и государственными образованиями» [15, с. 35].

Исчерпывающая трактовка труда как процесса общественного производства – как фактора, определяющего жизнедеятельность и сущность индивида, представлена Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии»: «Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени это – определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный образ жизни. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством – совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства» [10, с. 19]. Причем, способ производства выступает здесь и в качестве детерминанты духовной сферы: «Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., – но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и – соответствующим этому развитию – общением, вплоть до его отдаленнейших форм» [10, с. 24-25].

Таким образом, несмотря на то, что философия Маркса действительно содержит в себе мощный гуманистический посыл и оперирует такими понятиями, как «сознательная деятельность», «целеполагание» и «воля», она, тем не менее, не дает никаких оснований для преувеличения индивидуально-личностной, субъективной стороны исторического развития и даже самых сдержанных его волюнтаристских трактовок, не говоря уже о том, что подобные принципы едва ли вообще могут служить фундаментом для построения философии истории.

Новаторство Маркса в философии, которое делает марксистскую версию человека не имеющей аналогов в истории [12, с. 158], заключалось не в открытии того, что его развитие осуществляется в форме преобразующей деятельности, как это пытаются представить последователи «деятельностного подхода», а в последовательной историко-материалистической трактовке *социальной природы* человека. Несмотря на все попытки обосновать марксистское понимание исторического процесса положением о том, что «люди сами делают свою историю», постулируя при этом принципиальный отказ от признания наличия в истории объективного субъекта (считая это ненужной спекуляцией, сродни гегелевскому мировому духу) [15, с. 29], нельзя игнорировать тот факт, что именно в самом признании существования такого объективного субъекта, каким является система общественно-разделённого труда, заключается вся суть и сила исторического материализма. Так, если попы-

таться окинуть единым взором путь, пройденный философской мыслью в поисках сущности человека, то он предстанет перед нами во всей своей сложной противоречивости: «С одной стороны, это понимание человека в рамках мифологического сознания, напрочь исключавшее представления о нём как существе социальном, трактовавшее человека как часть космоса и чисто природное существо, и, с другой стороны – это понимание человека как существа социального, которое стало возможным только в рамках марксистской концепции всемирной истории как «процесса порождения человека человеческим трудом» (К. Маркс)» [16, с. 44].

От начала и до конца К. Маркс проводит материалистическое понимание истории, основанное на признании объективных, внеположных человеку сил, основываясь при этом именно на идеях Гегеля. Еще в 1842 году Ф. Энгельс уверенно встает на их защиту: «... г-н Юнг силится доказать, что основной чертой гегелевской системы является утверждение свободного субъекта в противовес гетерономии косной объективности. Но вовсе не нужно быть особенным знатоком Гегеля, чтобы знать, что он стоял на гораздо более высокой ступени, придерживаясь точки зрения примирения субъекта с объективными силами, что он относился с огромным почтением к объективности, ставил действительность, существующую гораздо выше субъективного разума отдельной личности и от последней как раз и требовал признания объективной действительности разумной. Гегель не был пророком субъективной автономии <...> принцип Гегеля - тоже гетерономия, подчинение субъекта всеобщему разуму, а иногда даже, как, например, в философии религии, – всеобщему неразумию» [17, с. 475]. Споря с гегелевской философией, К. Маркс и Ф. Энгельс отвергают вовсе не идею действия в истории объективного закона, а лишь идею персонификации её в образе сверхъестественной силы, Мирового Духа.

Эта центральная для философско-исторической концепции марксизма идея наличия объективного, гетерономного по отношению к индивиду закона исторического развития, под продолжающимся действием не до конца преодоленных мировоззренческих стереотипов эпохи модерна, практически полностью вытесненная в работах его последователей, никоим образом не может восприниматься как принижение человека. При всем своём гуманизме и вере в безграничный потенциал человеческой природы, Маркс как историк не мог встать на субъективистскую позицию и исходить из абстрактного идеала, игнорируя объективные законы, которыми движется история, законы, действию которых в силу самой своей природы подчинён и сам человек.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. – 408 с.
2. Смирнов С. А. Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура – 2017. – № 2. – С. 23–35
3. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов. Часть первая // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – Т. 46. Часть I – М.: Издательство политической литературы, 1968. – 559 с.
4. Кузьмин В.П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. – М.: Издательство политической литературы, 1986. – 401 с.
5. Межуев В. М. Идея всемирной истории в учении Карла Маркса // Логос. – 2011. – № 2 (81). – С. 3–36.
6. Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969 – С. 73–144

7. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том первый // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – Т. 23 – М.: Издательство политической литературы, 1960. – 907 с.
8. Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – Т. 4. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – С. 65–185
9. Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса // Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
10. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – Т. 3. – С. 7-544
11. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. – С. 41-174
12. Перевалов В. П. Марксистская теория человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. – М.: Республика, 1995. – С. 157-162
13. Рагозина Т.Э. Деятельностный поход: иллюзии «личностного монизма истории» / Інженерна освіта у розвитку сучасного суспільства. Секція 4. Гуманітарні аспекти інженерної освіти // Тези доповідей і повідомлень Міжнародної науко-во-практичної конференції. – Донецьк: ДонНТУ, 2011. – С. 92-97.
14. Баллаев А. Б. Философская антропология Карла Маркса // История философии: Запад-Россия-Восток. Книга вторая: Философия XV-XIX вв. – М.: «Греко-латинский кабинет», 1996. – С. 483–488
15. Рагозина Т.Э. Человек как предмет философской рефлексии// Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 – 28 апреля 2021года / Отв. редактор к. филос. наук Сулимов С. И. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2021. – С. 35-46
16. Рагозина Т. Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса // Культура и цивилизация. – 2020. – №2 (12). – С. 26-38.
17. Энгельс Ф. Александр Юнг. «Лекции о современной литературе немцев // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – Т. 1. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – С. 473–486.

M. S. Bezhenar

(graduate student)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: mascha.bezhenar@mail.ru

THE SPECIFICS OF THE MARXIST VERSION HUMAN PROBLEMS

Annotation. The article is devoted to the analysis of the peculiarities of solving the problem of man, his essence and place in the process of socio-historical development, conditioned by the specifics of the materialistic understanding of history.

Key words: person, Marxism, philosophical anthropology, philosophy of history, materialism, subject of history.

УДК 130.2

Д. Д. Овсяникова

(аспирант кафедры философии)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: dareyos@list.ru

ПРОБЛЕМА ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛОК ФОРМИРОВАНИЯ ПОНЯТИЯ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ: ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ

Аннотация. В статье исследуются зарождающиеся в философских воззрениях мыслителей эпохи Просвещения способы осмысления процессов социально-исторического развития, выступившие в своём развёрнутом виде теоретическим основанием понятия культурной памяти. Идея прогресса, фиксирующая процесс смены форм организации общественной жизни, анализируется в качестве этапа в формировании историзма как системы взглядов, отображающей особенности бытия общества в его развитии и тем самым выступающей подлинной предпосылкой возникновения понятий культуры и культурной памяти.

Ключевые слова: историзм, социально-исторический прогресс, культура, культурная память.

Представление о культурной памяти, сформировавшись в середине XX-го века, прочно укоренилось в современной философской мысли. Являясь выразителем процессов сохранения ценного социального опыта прошлого в настоящем, понятие культурной памяти становится необходимым инструментом в исследовании общественной жизнедеятельности: фундаментальный характер механизмов социальной преемственности, фиксируемых представлением о культурной памяти, утверждает данное понятие в качестве отправной точки в осмыслении особенностей развития общества.

В то же время обнаружение культурной памяти как неотъемлемой составляющей общественного существования порождает вопрос о причинах столь позднего формирования понятия, способного отобразить основополагающие процессы сохранения целостности общественного организма в его историческом движении.

Возникновение философского или научного понятия, являющегося формой мышления, фиксирующей сущностные характеристики объекта, с необходимостью предполагает наличие исследовательского взгляда, способного ухватить и выявить внутреннее содержание осмысливаемого феномена: то есть, выражение в понятии явлений действительности становится возможным лишь при условии формирования должных теоретических оснований, обеспечивающих необходимый подход в изучении анализируемого объекта.

Потребность в представлении о памяти как о способе сохранения и воспроизведения прошлого опыта появляется тогда, когда осмысливающее сознание оказывается способным фиксировать осуществляющиеся процессы изменения, отличие прошлого состояния объекта от его настоящего состояния. Таким образом, память в её социальном измерении всегда связана с историей как с реальным процессом развития общества, и формирование понятия, способного отобразить эту связь, подразумевает в качестве своего основания историзм как принцип исследования, предполагающий подход к объекту как к изменяющемуся во времени, развивающемуся.

Так, способность осмысливать жизнь общества в его историческом движении выступает тем фундаментом, который обуславливает возникновение представлений о памяти как необходимом факторе социального существования, и потому именно обращение к проблеме зарождения исторического сознания способно пролить свет на теоретические основания формирования понятия культурной памяти.

В рамках формирования различных картин мироустройства, сменяющихся на разных этапах бытия человечества, общественное сознание стремилось выявить особенности существования мира и общества во времени. Так, осмысливая специфику развития человеческих представлений о способе социального бытия в истории, М. А. Барг пишет: «Возникнув в рудиментарной форме на заре цивилизации, это сознание [историческое] с течением времени изменяется настолько, что его „предельные значения“ внешне предстают как антиподы, т.е. как сознание неисторическое (к примеру, миф как тип историзма) и историческое (к примеру, историзм, родоначальником которого был Джамбаттиста Вико). Тем не менее в их глубокой подоснове эти внешне столь несопоставимые формы экзистенциального сознания человека в действительности воплощают начальную и „конечную“ ступени („круги“) развития историзма, т.е. форму практического и теоретического отношения общественного индивида к действительности» [1, с. 8].

Фактически, само стремление к осмыслению социального существования в его движении во времени эксплицирует сущностную специфику человеческого бытия: «уже в своих элементарных, „неисторических“ формах историческое сознание являлось духовным выражением факта поистине космического значения – возникновения на Земле нового, качественно отличного от естественного – социального, т.е. собственно исторического мира» [1, с. 8].

Однако подход к действительности, обозначенный М. А. Баргом «неисторической формой» исторического сознания, оказывается недостаточным основанием для формирования представления о культурной памяти, поскольку рассматривает бытие общества в рамках повторяющегося движения или изначальной заданности, что не предполагает развития, – а то, что существует в своём неизменном состоянии, в сохранении не нуждается [2, с. 49].

Именно «историческая форма» исторического сознания, зарождение которой приходится на период формирования философской мысли эпохи Просвещения, оказывается способной обнаружить и выразить в понятийной форме внутренние механизмы фиксации и трансляции значимого социального опыта.

Философия эпохи Просвещения в своём основании зиждется на новых мировоззренческих установках, получивших выражение в переосмыслении сути социально-исторического развития.

Как указывает в своём исследовании Т. Э. Рагозина, новоевропейский взгляд от средневековой модели объяснения истории принципиально отличается в двух основополагающих пунктах.

Первый выделяемый автором фактор состоит в том, что «история предстаёт как деятельность преследующих свои цели индивидов», и, следовательно, главным субъектом истории выступает не Бог, а человек, руководствующийся собственными эгоистическими интересами, являющимися в то же время движущими силами истории. Рассмотрение истории в качестве результата сознательной деятельности индивидов «неизбежно вело к признанию принципов Разума основой всех происходящих в истории изменений» [3, с. 13].

Вторая особенность, характеризующая философию эпохи Просвещения, выте-

кает из первой и заключается в признании того, что история представляет собой не просто направленный процесс изменений, она осуществляется как прогрессирующее развитие, предполагающее восхождение от менее развитых форм к более развитым и совершенным: «Благодаря этому история развития человеческого рода впервые представала как прогресс форм коллективной деятельности людей, а не просто как направленный поток событий, осуществляющийся в одних и тех же, от века данных формах» [3, с. 3].

Зарождение представлений о том, что социально-историческое развитие и есть смена форм коллективной жизнедеятельности, является следствием утверждения в философской мысли Просвещения видения истории в качестве результата разумной человеческой деятельности, поскольку отход от теологического истолкования хода истории и обращение к его рационалистическому объяснению определило возможность включения в поле зрения всемирной истории «неевропейских цивилизаций и исторических эпох» [1, с. 330], что в свою очередь позволило в сравнительном исследовании выявить отличительные особенности различных способов организации общественного существования.

Обнаружение процессов перехода от низшей к высшей форме организации общества в его историческом движении, получив выражение в философских представлениях о социально-историческом прогрессе, становится отправным этапом в формировании историзма, как системы взглядов, способной осмыслить существование общества в его развитии.

Так, в концепции английского философа Томаса Гоббса суть общественного прогресса выражена в движении от естественного состояния, характеризующегося «войной всех против всех», к правовому государству. Рассматривая человеческую деятельность в качестве основания формирования государства («искусственного человека»), Т. Гоббс утверждает его рукотворный характер: «Чтобы описать природу этого искусственного человека, я буду рассматривать: во-первых, материал, из которого он сделан, и его мастера, т.е. человека; во-вторых, как и путём каких соглашений он был создан» [4, с. 7]. Таким образом, в рассуждениях автора находит отражение противопоставление природного состояния и общественного, переход между которыми и олицетворяет прогрессивное движение от менее совершенной к более совершенной, основанной на принципах Разума, форме социальной организации.

Представление о прогрессе коллективных форм деятельности получило своё дальнейшее развитие в трудах мыслителей эпохи Просвещения.

Так, например, несмотря на внешнюю теологичность, в представлениях итальянского философа Джамбаттисты Вико именно общество в конечном итоге выступает творцом собственной социальной реальности. Поставив в центр своего исследования проблему осмысления прошлой и будущей истории наций, Дж. Вико стремится установить логику социально-исторического развития.

Обращаясь к проблеме человеческой природы, Дж. Вико утверждает её изначальную общественность. Согласно его взглядам, «сами человеческие нравы» порождают «естественное право», выступающее субстанциальным основанием истории наций: «И раз такое право сохраняет человеческое общество, так как нет ничего более естественного и более приятного, как соблюдать свои естественные обычаи, то в силу всего этого человеческая природа, порождающая такие обычаи, – общественна» [5, с. 103].

В отличие от мира природы, сотворённого Богом, «мир наций» создаётся чело-

веком: «Мир наций был, безусловно сделан людьми... и потому способ его возникновения нужно найти в модификациях нашего собственного человеческого сознания» [5, с. 118].

Таким образом, согласно концепции Дж. Вико, история человечества на каждом этапе своего существования реализует идею естественного права, принимающую различные облики: так, разнообразные нации, в рамках данных представлений, оказываются не чем иным, как формами воплощения сущности общественного способа бытия.

Философ Адам Фергюсон выразил идею прогресса в сопоставлении общественного развития и человеческой жизни: «Путь от младенчества к зрелости прodelывает не только каждый отдельный индивид, но и сам род человеческий, движущийся от дикости к цивилизации» [6, с. 31].

В своих работах автор обозначил представление о прогрессе в его стадийном движении, предложив периодизацию человеческой истории, выделяющую три этапа в развитии общества: дикость-варварство-цивилизация. Периодом «дикости» в подходе А. Фергюсона обозначается стадия в развитии человечества, предшествующая появлению собственности, понятием «варварство» фиксируется период установления собственности (но без охраняющих её законов), высшим же типом общественного развития утверждается цивилизация со сформированными политическими учреждениями и развитым законодательством.

Так, связав переход от дикости к варварству «с изменениями, произошедшими в формах ведения хозяйственной жизни, которые привели к возникновению отношений собственности и более сложной социальной организации, потребовавших в итоге учреждения государства», А. Фергюсон положил начало в осмыслении роли экономического фактора в процессе изменения форм общественной жизнедеятельности [3, с.18].

Государство, право, нравы народов, способы хозяйственной жизни и многие другие формы общественной деятельности, осмысливаемые в философских воззрениях эпохи Просвещения, в конечном итоге выступают выразителями специфической особенности социального бытия, обнаруживаемой в противопоставлении общественного и природного способов существования.

Осмысление форм общественно-исторической деятельности в их восходящем движении, осуществляющееся в рамках антитезы естественного и социального бытия, с необходимостью обуславливает формирование понятия, способного аккумулировать всю совокупность общественных связей, возникающих в процессе коллективной жизнедеятельности, – понятия культуры. Как пишет Т. Э. Рагозина: «в связи с исследованием государства как формы разумной организации общественной жизни и попытками проследить историю его становления собственно и возникает идея культурного прогресса, или – идея человеческой культуры как целенаправленного движения от одной формы общественной жизни к другой, более высокой и совершенной форме» [3, с. 17].

В конечном итоге, историческое сознание, получившее своё оформление в философии Просвещения в виде идеи прогресса, выявляя специфику развития общественного организма, выступает подлинным основанием представления о культуре как о целостном единстве способов и результатов социальной деятельности в их историческом движении.

Представление о культуре как о последовательном переходе от одной формы общественной жизни к другой подспудно содержит необходимость осмысления

особенностей осуществления данного перехода, что также нашло своё отражение уже в работах авторов эпохи Просвещения.

Так, например, развёрнутое представление о смене форм организации социальной жизнедеятельности и о преемственности, являющейся выражением её внутреннего содержания, обеспечивающего осуществление процессов общественного развития, формулируется немецким историком культуры Иоганном Готфридом Гердером.

В своих воззрениях И. Г. Гердер утверждает наличие связи между природой и историей, наделенных, с точки зрения автора, стремлением к непрестанному совершенствованию собственных форм организации, высшей ступенью которой является человек.

Возможные сомнения, предполагающие отсутствие общественного прогресса, объясняются автором недостаточной протяжённостью во времени обозреваемого отрезка истории, однако, «чем обширнее исторический период, тем явственнее признаки всё большего усложнения, совершенствования сменяющих друг друга форм» [7, с. 61]: «Философия истории... это подлинная история людей... Страшно смотреть, как катастрофы, совершающиеся на Земле, оставляют после себя одни развалины, вечное начало без конца, как судьба всё переворачивает и как ни в чём не заметно ясного намерения и цели! И только цепь развития, воспитания превращает развалины в целое, в этом целом пропадают, правда, фигуры людей, но дух человеческий живёт, не ведая смерти, и трудится, не ведая усталости» [8, с. 233].

В своих рассуждениях автор обнаруживает преемственность в качестве необходимого условия процессов развития. Так, каждое явление науки, искусства и т. д., будучи уникальным в своём существовании, представляет собой звено в общей цепи развития культуры. «Рост культуры является законом истории. Развитие народов составляет как бы единую цепь, где каждое звено необходимо связано с предыдущим и последующим. Каждый народ использует достижения своих предшественников и подготавливает почву для преемников» [7, с. 62].

Таким образом, преемственность в социально-историческом развитии представляет собой внутренний процесс сохранения целостности общества: изменение форм организации общественной жизнедеятельности противоречиво в своей сущности, поскольку развитие предполагает возникновение нового качественного состояния, но в то же время это возникающее новое опирается в своём формировании на предшествующее состояние как на собственный базис, тем самым выступая его продолжением.

Понимание культуры как целенаправленного движения от одной формы общественной деятельности к другой утверждает преемственность как неотъемлемую составляющую процесса развития, что в конечном итоге неизбежно приводит к постановке проблемы внутреннего механизма, способного осуществить сохранение прошлого состояния объекта в его развитой форме – то есть к представлению о культурной памяти. Таким образом, именно историзм как система взглядов, утверждающая развитие в качестве способа существования общественного организма, выступает фундаментальной теоретической предпосылкой формирования понятия культурной памяти.

Однако намеченный в философских воззрениях эпохи Просвещения новый подход к пониманию процессов общественного развития носил ещё неразвёрнутый, начальный характер и оказался на данном этапе недостаточным основанием для возникновения представлений о культурной памяти как о механизме социально-

исторической преемственности. Полномасштабное раскрытие нового взгляда на особенности общественного существования стало возможным только в границах зрелой материалистической философии (в первую очередь в марксизме), утвердившей историзм в качестве основополагающего принципа постижения природы и общества.

Исследование дальнейшего формирования теоретических оснований понятия культурной памяти требует детального анализа, однако уже вне рамок данной статьи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барг, М. А. Эпохи и идеи: становление историзма / М. А. Барг. – М.: Мысль, 1987. – 348 с.
2. Рагозина, Т. Э. Проблема культурной памяти как способ рефлексии над социальной формой / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк): научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2017. – Выпуск № 1 (5). – С. 42-56
3. Рагозина, Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк). – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2015. – Выпуск № 1-2 (2). – С. 7-24.
4. Гоббс, Т. Сочинения в 2-х т. Т.2. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского Т. Гоббс; сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов; пер. с лат. и англ. Н. Фёдорова и А. Гутермана. – [Философское наследие]. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.
5. Вико, Дж. Основания Новой науки / Дж. Вико; пер. с итал. – М.-К.: «REFL-book» – «ИСА», 1994. – 656 с.
6. Фергюсон, А. Опыт истории гражданского общества / А. Фергюсон ; пер. с англ. под ред. М.А.Абрамова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. – 392 с.
7. Гулыга, А. В. Гердер / А. В. Гулыга. – Изд. 2-е, дораб. – М. : Мысль, 1975. – 181 с.
8. Гердер, И. Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер ; пер. и примеч. А.В. Михайлова ; [АН СССР]. – Москва : Наука, 1977. – 703 с.

D. D. Ovsianikova

(graduate student of the department of philosophy)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: dareyos@list.ru

THE PROBLEM OF THEORETICAL PREREQUISITES FOR THE FORMATION OF THE CONCEPT OF CULTURAL MEMORY: THE ERA OF ENLIGHTENMENT

Annotation. The article examines the emergence of philosophical views in the Enlightenment era, which led to ways of understanding the socio-historical development that would become the theoretical basis of the concept of cultural memory in their extended form.

The idea of progress, which captures the gradual change in culture in its development, is analyzed, as it is the basis of historicism.

Historicism as understood by the author is a system of views capable of reflecting the features of a society as whole in its development. It thereby serves as a theoretical prerequisite of the concept of culture and cultural memory.

Key words: *historism, socio-historical progress, the culture, cultural memory.*

УДК: 115:140.8

Я. А. Зырина

(к. соц. наук)

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

*E-mail: zyrina11@list.ru***Н. А. Безгусько**

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

E-mail: bezgu.natalya@yandex.ru

ГЕНЕЗИС ИНТЕРПРЕТАЦИЙ СОЦИАЛЬНОГО ВРЕМЕНИ В МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ КАРТИНАХ МИРА СЛАВЯН

***Аннотация.** В статье осуществлен социально-философский анализ генезиса интерпретаций социального времени в мировоззренческих картинах мира на основе культурно-исторического наследия русской (славянской) культуры. Рассмотрены основные модели времени сквозь призму историко-мировоззренческих картин мира, что позволило выявить специфику интерпретаций социального времени славян в каждой из них.*

***Ключевые слова:** мировоззренческая картина мира, время, социальное время, циклическая модель времени, линейная модель времени.*

В современной науке и философии огромное внимание уделяется осмыслению проблемы темпоральности бытия человека, в основе которой лежит понятие социального времени. Социальное время выступает в качестве неотъемлемого атрибута социального бытия и является базовой характеристикой бытия человека, на основе которой формируется его мироощущение и мировосприятие. Один из основных атрибутов социального времени – его конкретно-историческая и культурная детерминированность. В основу анализа восприятия времени человеком в различные исторические периоды могут быть положены различные основания, в том числе культурно-мировоззренческая картина мира, отражающая факторы, формирующие представления человека о времени в каждом периоде.

Исследование различных аспектов определенности и неопределенности времени сквозь призму его восприятия человеком как в исторической ретроспективе, так и в современном обществе способствует дальнейшей разработке темы времени в социальной философии и созданию его целостного образа.

Отдельные аспекты данной проблемы представлены в работах отечественных и зарубежных авторов. Так особенностям восприятия времени в Древней Руси посвящены работы М. Н. Громова, Е. В. Пчелова, А. М. Поморанцева и других. Определению онтологических особенностей мифологического, религиозного и философского времени посвящены работа Е. А. Пилипенко, Р. В. Светлова.

Несмотря на наличие достаточного количества публикаций, проблема генезиса представлений в различных картинах мира на примере русского культурного наследия практически не рассматривается, что и обусловило актуальность данной проблематики.

Целью данной работы является социально-философский анализ генезиса интерпретаций социального времени в мировоззренческих картинах мира на основе культурно-исторического наследия русской (славянской) культуры.

Понятия пространства и времени являются одними из основополагающих в философском и научном знании. Однако, нужно отметить, что осмысление сущности данных категорий началось задолго до возникновения философии и первоначально происходило в рамках мифопоэтической и религиозно-мифологической картин мира. По мнению Е. А. Пилипенко, именно в мифологии были конституированы важнейшие архетипы пространства и времени, во многом определившие последующие философские и научные представления о них [1, с. 162].

Следует отметить, как мы говорили ранее, что особенности и сущностные характеристики отображения времени в обыденном сознании обуславливаются определенными формами бытия человека, посредством которых он проявляется как субъект деятельности в социальном времени и пространстве [2]. На протяжении длительного периода мифологическое мировоззрение было единственным способом объяснения и понимания древним человеком окружающего мира. Его особенностью является образное метафорическое восприятие мира. Пространство и время, являясь сущностными характеристиками бытия, всегда интересовали людей. Человек как бы был «погружен» в пространство и время, выступающими по отношению к нему как внешний фактор. С другой стороны, человек осваивал пространство своей жизнедеятельности и соразмерял события с определенными отрезками времени. Именно рациональное понимание пространства и времени и их противопоставление индивидуальной жизни человека является одной из сложнейших проблем как древности, так и современности. Мифологическая картина мира не знает времени, мир в ней всегда находится в состоянии «сейчас». В ней также не объясняются противоречия, они просто существуют, из них соткан мир. В мифологии были выработаны циклическая и статическая модели времени. Циклическая модель времени исходит из повседневной практики хозяйственной деятельности людей и фиксируется в различных сезонных и ритуальных праздниках. Ритм общественной практики в принципе не нарушался инновациями, поскольку прогресс в преобразовании мира был чрезвычайно медленным и очеловечивание мира не вызывало заметных, резких изменений ритма природы. В основе же статической модели мифологического времени лежат представления о целостности, устойчивости и определенности представлений о прошлом, настоящем и будущем, обусловленные низкими темпами изменений социальных форм организации жизнедеятельности людей. Архаический человек воспринимал время не только как хронологию, повторяемость, но и как божественное, сверхъестественное явление. Сакральное время – это всегда настоящее, повторяющееся бесчисленное количество раз. Именно в силу этого бесконечного повторения, которое миф наполняет определенным смыслом, сакральное время циклично, закрыто и не дискретно. Наиболее лаконично и обобщенно специфику представлений о времени в мифологической картине мира сформулировал Р. В. Светлов [3, с. 6-8]. Во-первых, согласно утверждению ученого, в мифологическом представлении время качественно, т.е. психологически насыщено и не вычленено из событий и эмоций. Во-вторых, время воспринимается как покоящаяся длительность, т.е. подразумевает одновременность всех событий. В-третьих, прошлое и будущее локализованы скорее в пространственном, чем во временном смысле. И наконец, – время циклично, т.е. мировой процесс – это ряд повторяющихся архетипических актов.

Все приведенные особенности мифологического времени нашли свое отражение в славянской мифологии. В основе мифологической картины мира славян положен миф о «вечном возвращении». Природа, космос каждый раз проходят жизненный цикл и начинают его заново, возрождаясь и начиная новый виток жизни. Цикличность и повторяемость природных явлений, а также связанная с ними периодичность хозяйственной деятельности стали основой для формирования языческих представлений о времени у славян. Путем наблюдений над природно-хозяйственной жизнью складывался большой пласт народных примет, формировался народный календарь русской природы. В русском языке сохранилось немало идиоматических словосочетаний со словом время: «время терпит», «время не ждёт» и другие. Данные выражения могут отражать представления о времени как одушевленном, наделённом сверхъестественной силой божестве, способном управлять жизнью людей [4, с. 101].

Представления о мире богов и управляемом ими мире людей способствовали формированию представлений и о различном времени. Боги жили в «абсолютном», недостижимом для человека времени. Человек же находился в, так называемом, «относительном» времени людей, не связанном с абсолютным временем. Таким образом, мифологическая картина мира славян обладает такими характеристиками восприятия времени, как цикличность, непрерывность, абсолютность времени богов и временная относительность жизни людей.

Для религиозной картины мира характерна векторизация времени. Религия «выводит» человека из циклического времени мифа в мир линейного времени, из космоса в историю. Именно эта идея линейности социального времени и приводит постепенно, уже в рамках секулярной культуры к концепции поступательного движения истории. Социальное время становится временем историческим.

С принятием христианства в славянском мировоззрении начинается поступательный процесс формирования представлений о времени истории и осознания временной перспективы. Христианство отвергло циклизм мифологического времени: «По кругу блуждают нечестивцы, не потому, что по кругу, как полагают они, будет возвращаться их жизнь, а потому, что таков путь заблуждения их. Священная история, устрояемая Богом, идёт по прямой линии» [5, с. 14]. Христианская модель времени линейна, она имеет «начало», каждая его «часть» наполнена глубоким смыслом. Время появляется в момент создания мира и разворачивается далее в пространстве до момента окончания его существования – Страшного Суда. Такая, линейная модель времени сформировалась в славянской культуре с принятием христианства и просуществовала примерно до 16-17 вв. Далее пришло современное понимание времени.

Однако, следует отметить, что модель времени в Древней Руси хотя и представлялась линейной, направленность его отличалась от общепринятой христианской векторизации. Так, в русской культуре долго сохранялось представление о движении времени в неподвижном мире: «пришло время», «минул срок» и другие. То есть, не человек движется во времени, а время движется в независимости от человека.

Время в контексте христианского видения мира обрело хронологию, стало исчисляемым, о чем свидетельствует появление летописей. В них уже обозначена «начальная» точка времени, относительно которой выстраиваются события, и «направление» времени. Однако, стоит отметить, что с приходом христианской линейной модели времени, архаическое природное время также сохраняется, как бы

«наслаиваясь» на христианское. М. Б. Красильникова объясняет сосуществование разных принципов времяпонимания «социальной неоднородностью культуры и постоянным взаимодействием в ней «старого» и «нового» в ходе исторических изменений» [5, с. 14].

Таким образом, представления о времени в религиозной картине мира славян мало чем отличались от западного. Появляются представления о линейности, направленности времени человеческого существования, но при этом сохраняется его цикличность.

Восприятие времени в философской картине мира многообразно и неоднозначно. Поскольку время в философии является атрибутом бытия, соответственно, выделяются такие его виды, как биологическое, социальное, личностное время, время бытия человека, историческое время, психологическое время личности, структурное время социальных систем и т.д. В философии сосуществуют несколько концепций и моделей времени в чистом и смешанном виде.

В русской философии, в отличие от европейской, долго сохранялся традиционный подход к видению истории и времени. Сложное переплетение «старого» и «нового» в культуре переходной эпохи нашло отражение в смене временных представлений. Одним из проблемных вопросов стал спор «об историческом идеале, исторической дистанции, о соотношении духа и интеллекта, человека и времени, о вечном и бренном» [5, с. 16]. Происходит постепенное изменение представления об истории как отражении высшей предопределенности, пониманием ее как процесса, происходящего во времени и активно творящегося самим человеком.

На рубеже XIX и XX веков, в русской философской мысли появились различные концепции времени, отражающие разновекторность философских и научных взглядов данного периода. Так, в конце XIX века М. Аксёнов выдвинул теорию, названную им трансцендентально-кинетической теорией времени, согласно которой мир существует в четырех измерениях, а время есть не что иное, как движение человеческого сознания (духа) в четвертом измерении. Одним из первых обосновал неодинаковость протекания времени в различных исторических условиях П. Я. Чаадаев: «Все времена мы создаем себе сами», - писал автор [6, с. 194]. Время зависит от человеческой деятельности, может быть наполнено ею, а может бесконечно растягиваться. Относительно истории своей страны П. Я. Чаадаев писал: «Мы так странно движемся во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно... Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и будущего, среди плоского застоя...» [6, с. 194].

Проблема времени нашла свое отражение и в идеях русского космизма. История должна рассматриваться как непрерывный, протяженный во времени процесс. Исторический прогресс, по мнению Н. Ф. Федорова, не должен означать разрыв нового поколения со своими предками, торжество младшего поколения над старшим, иначе это может привести к обесцениванию самой жизни. Идеи Н. Ф. Федорова получили свое развитие в философии В. С. Соловьева.

В свою очередь, по утверждению Н. А. Бердяева, время – одна из основных проблем философии, особенно философии экзистенциальной. Философ поднимает проблемы времени и соотношения его с вечностью, поиска места человека в истории, соотношения времени личности и исторического времени. Философ противопоставляет эсхатологическое понимание христианства, свойственное, по его убеждению, русской культуре, историческому его пониманию, реализуемому в культуре европейской, обращенной к «благоустройству земли» [5, с. 122–123].

Следует отметить, что русская философская традиция в целом характеризуется ярко выраженной темпоральной направленностью в русле христианского богословия. Время в целом и время личности в частности не мыслилось в отрыве от вечности и характеризовалось духовным системообразующим началом.

Таким образом, генезис интерпретаций социального времени в мировоззренческих картинах мира славян показывает, что для мифологической картины мира характерно господство природного времени, основанного на цикличности, повторяемости природных явлений и сопряжено с хозяйственной деятельностью человека. В свою очередь, религиозная картина мира формирует векторную, линейную модель восприятия времени как истории, где отсчет происходит от одной точки – сотворение мира, а движение только вперед к конечной точке – Страшному суду. Время движется в неподвижном мире, при этом традиционное природное время как «народное» сохраняется и после принятия христианства. Так, в философской картине мира происходит выделение и переход человека из истории как вечности в свою самостоятельную историю во времени. Такое понимание времени в теологическом контексте существенно отличало славянское восприятие и понимание времени от западного, а сам принцип усвоения времени в его подчиненности вечности имел для русской культуры чрезвычайно важные последствия, требующие дальнейшего изучения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Пчелов, Е. В. Время в пространстве русской культуры / Е. В. Пчелов // Календарно-хронологическая культура и проблемы её изучения: К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца. Материалы научной конференции / РГГУ, Историко-архивный институт, Кафедра источниковедения и вспомогательных ист. дисциплин; Институт всеобщей истории РАН; Московский гос. ун-т печати. М.: РГГУ, 2006. – С. 71–75.
2. Зырина, Я. А. Время индивида как форма определенности бытия человека / Я. А. Зырина // Научный вестник ГОУ ЛНР «Луганский национальный аграрный университет». – Луганск: ГОУ ЛНР ЛНАУ, 2020. – № 8(2). – С. 416–422.
3. Светлов, Р. В. Формирование концепции времени в древнегреческой философии / Р. В. Светлов. - Автореф. дис. на соискание уч. степени к.ф.н. – Л., 1989. – 16 с.
4. Мэй, Ч. Фразеология как отражение народных представлений о времени в русском языке / Ч. Мэй, Ц. Чай. // Вестник Московского университета. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2012. – №2. – С. 99-107.
5. Красильникова, М. Б. Концепция времени в исторической динамике русской культуры / М. Б. Красильникова // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2014. – №27. – С. 13-18.
6. Поморцева, А. М. Проблема темпоральности бытия человека в русской философской традиции / А. М. Поморцева // Вестник Ставропольского государственного университета. – 2011. – Вып. 73. – С. 193-200.

I. A. Zyrina

(Candidate of Sociological Sciences)
Donetsk Academy of Management and Public Administration
under the Head of Donetsk People's Republic
(Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail: zyrina11@list.ru

N. A. Bezgusko

(Senior Lecturer)
Donetsk Academy of Management and Public Administration
under the Head of Donetsk People's Republic
(Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail: bezgu.natalya@yandex.ru

**THE GENESIS OF THE INTERPRETATION OF SOCIAL TIME
IN THE WORLDVIEW PICTURES OF THE WORLD OF THE SLAVS**

***Annotation.** The article presents a socio-philosophical analysis of the genesis of the interpretations of social time in the worldview pictures of the world on the basis of the cultural and historical heritage of Russian (Slavic) culture. The main models of time are considered through the prism of historical and worldview pictures of the world, which allowed us to identify the specifics of the interpretation of the social time of the Slavs in each of them.*

***Key words:** worldview picture of the world, time, social time, cyclic model of time, linear model of time.*

УДК : 130.2

Сулимов С. И.

(к. филос. наук, доцент)

Воронежский государственный университет

(г. Воронеж, Россия)

E-mail: sta-sulimov@ya.ru

**ПРОБЛЕМА СОСЕДСТВА ВАРВАРСКОГО
И ЦИВИЛИЗОВАННОГО ОБЩЕСТВ
(НА ПРИМЕРЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ЧЕРНОМОРСКИХ КОЛОНИЙ)**

***Аннотация.** Данная работа посвящена такой актуальной в наши дни теме, как соседство варварского и цивилизованного обществ. Для того, чтобы лишить анализ сюминутной конъюнктуры, автор обращается к фактам античной истории: соседству эллинской и кочевой культур на протяжении VIII-III в. до н.э. в регионе Северного Причерноморья. Опираясь на концепцию А. Дж. Тойнби, можно обнаружить, что цивилизованное и варварское общество за время долговременного соседства взаимно ослабили друг друга, хотя их культурные контакты приносили обеим сторонам частые кратковременные выгоды.*

***Ключевые слова:** цивилизация, варварство, кочевники, греческие колонии, скифы.*

Проблема построения добрососедских отношений между цивилизованным и варварским обществами является важнейшим вопросом культурологии, дававшим о себе знать с тех самых пор, как состоялись первые в мировой истории миграции и экспансии. Очевидно, что ни одно общество или государство не может покорить и унифицировать весь мир, сколь высоко оно бы ни было технически и духовно развито. Любые коммерческие, политические и военные экспансии однажды останавливаются, оставляя зрелого триумфатора лицом к лицу с менее развитым, но не побеждённым и не очарованным соседом. Самая блистательная цивилизация рано или поздно вынуждена установить прозрачную, но непреодолимую границу с соседями, которые кажутся ей примитивными, но не могут быть интегрированы в её общество. От того, какие отношения между ними сложатся, зависит будущее обоих соседей. Особенно актуален этот вопрос в наши дни, когда процесс глобализации покончил с существованием в мире каких-либо изолированных обществ, и судьба современного мира зависит от того, какой характер примет это вынужденное, всепроникающее соседство.

Для того чтобы наше исследование не было ангажировано злободневными политическими тенденциями и фактами, в качестве фактического материала нам послужат взаимоотношения жителей древнегреческих колоний Северного Причерноморья с жителями «степного коридора», охватывающего черноморское побережье с севера. Народы, вступившие в тот диалог, в наши дни уже не существуют, и поэтому никто не мифологизирует их интересы и не требует в их адрес толерантности. Это заметно облегчает наше исследование.

Говоря о соседстве варварства и цивилизации, исследователь сталкивается с проблемой дефиниций. Определить общество как цивилизованное совсем не сложно: латинское слово «civilis» означает «гражданский», «государственный», следовательно, цивилизованное общество обязательно является урбанистическим, хотя это и не исключает наличия в нём развитого сельского хозяйства. При этом расцвет городов никак не связан с наличием или отсутствием в обществе культуры. Немец-

кий философ О. Шпенглер неслучайно противопоставил эти два понятия – культуру и цивилизацию. Мегаполисы и сопутствующая им инфраструктура не являются обязательным условием для глубокого и разностороннего духовного творчества, а иногда даже прямо ему мешают. «Цивилизация – это те самые крайние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей. Они – завершение, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задушевым детством, являемым дорикой и готикой. Они – неизбежный конец, и, тем не менее, с внутренней необходимостью к ним всегда приходили» [1, с. 43.]. Однако цивилизованное общество, всегда характеризующееся высоким уровнем технического развития, без городской культуры обойтись не может. Поэтому необходимо оговориться, что общество может обладать развитой культурой, но не быть цивилизованным. Обратное соотношение тоже возможно, когда урбанистический социум теряет способность к творчеству и стремительно вульгаризируется. Этот процесс часто называют «варваризацией», и обычно на этой стадии жизнь цивилизации замирает и вскоре прекращается.

Итак, на самый первый взгляд, цивилизация – это городское общество, с такими сопутствующему ему аспектами, как необходимая для городской жизни товарная экономика, разделение труда и технологический уровень развития, позволяющий социуму отказаться от натурального хозяйства. Определить варварство сложнее, потому что ни один народ так себя не называет и свой стиль жизни варварским не считает. «Варвар» – это прозвище, ярлык, которым представитель цивилизованного общества обозначает иноземца, чей образ мышления и стиль жизни ему непонятен. Путешественники и мыслители цивилизованных обществ во все времена полагали, что варвары всесторонне уступают их соотечественникам в силу какой-то умственной или социальной ущербности и поэтому должны занимать подчинённое положение [2, с. 23]. Похожие суждения высказывали в адрес своих нецивилизованных соседей индийские и китайские философы и путешественники. При этом важно оговориться, что эти соседи на самом деле вовсе не вели дикого, неотделимого от природы образа жизни и ущербными ни в коем случае не были. Просто они по отношению к цивилизации *иные*, непонятные и неблизкие, и не их вина в том, что представитель мегаполиса не смог найти аналогий между жизнью своих соседей по многоквартирному дому и образом жизни степных кочевников или лесных охотников. Условно говоря, варвары не знают, что они – варвары, и взаимодействуют с ближайшей цивилизацией, исходя из соображений простой целесообразности. Феномен варварства как *несовместимой с данной цивилизацией инаковости* реален, но концептуализирован он исключительно представителями цивилизации в одностороннем порядке.

Благодаря своему техническому превосходству, цивилизованное общество может потеснить варваров военным путём, заинтересовать их в коммерческом, религиозном или эстетическом отношении, приобрести в их рядах многочисленных прозелитов, но ему далеко не всегда удаётся инкорпорировать и ассимилировать варваров. В некий момент между варварством и цивилизацией устанавливается граница, которую цивилизация не может пересечь в силу ограниченности своих материальных и людских ресурсов, а варвары ещё не осознают противостояния и поэтому не понимают, что и зачем они должны пересекать. Британский философ А. Дж. Тойнби указал алгоритм дальнейшего развития этой ситуации: «Когда занавес поднимается, обе стороны стоят друг против друга в отчуждении и враждебно-

сти. По ходу пьесы отчуждённость оборачивается интимностью, но и это не приносит мира. Время работает в пользу варваров, и, наконец, настает момент, когда они прорывают границу и мчатся по обширным владениям универсального государства, сменяя воинские формирования правящего меньшинства империи» [3, с. 397-398]. Таким образом, установление чёткой границы между варварством и цивилизацией означает начало конца цивилизованного общества, который наступит, может быть, и нескоро, но, тем не менее, уже неотвратим.

Однако до сих пор мы имели дело лишь с теоретическими построениями. Каким же образом происходит этот процесс в исторической практике?

Действующие лица нашей пьесы о культурном диалоге появились на сцене в середине I тыс. до н.э.: в VIII в. в «степной коридор» от Предкавказья до дельты Дуная пришли с востока кочевники-скифы, а с середины VII по V в. до н.э. в регион прибывали греческие выходцы из Малой Азии, основывая города на северном побережье Чёрного моря от Тиры в устье Днестра до Фанагории на Кубани. Следует отметить, что на данном временном этапе скифы были достаточно развитыми в материальном плане: по крайней мере, в их курганных захоронениях археологи находят оружие хорошего качества и искусно выполненные ювелирные изделия. Несмотря на отсутствие государственности, кочевники вовсе не были дикарями, и с самых первых своих дней на побережье Таврии эллинам пришлось считаться с ними. В свою очередь, такие греческие города, как Пантикапей (Боспор Киммерийский) в восточном Крыму, Ольвия в устье Буга и Борисфен в эстуарии Днепра в VI в. до н.э. получили настоящий приток колонистов, вызванный персидским завоеванием Малой Азии. Однако даже в самые лучшие свои годы эти города-колонии не были густонаселенными: например, население Борисфена никогда не превышало 2000 человек [4, с. 96.]. Поэтому черноморские полисы не были способны к завоевательным действиям, и вряд ли даже при их проектировке эллины планировали утверждать свою власть в регионе силой оружия. Ведь зона «степного коридора» населена совсем не густо, и её аборигенное оседлое население не представляло для греков серьёзной угрозы. Как и другие греческие полисы, Ольвия, Борисфен или Пантикапей замышлялись как торгово-ремесленные центры, и поэтому их жители были заинтересованы не в навязывании своей воли жителям степи, а скорее во взаимовыгодном соглашении, которое бы обеспечило им возможность спокойно заниматься коммерцией и извлекать из соседства прибыль.

Зато скифские вожди, как и любые другие кочевые предводители, рассматривали соседей в первую очередь как объект для грабежа. Российско-американский специалист в области номадизма А. М. Хазанов отмечает такую важную деталь кочевой экономики, как неспособность к самодостаточности [5, с. 224]. Поэтому соседи всегда оказываются в центре внимания кочевых правителей и военных вождей, а уж какого рода будет это внимание, зависит от стиля жизни и обороноспособности этих соседей. И, конечно же, первым скифским желанием стало разграбить города оседлых чужаков. О последовавшей войне между кочевниками и греческими переселенцами мы располагаем лишь обрывочными сведениями, но можно предположить, что сельскохозяйственная округа полисов подверглась серии набегов. Однако сами города устояли, более того, полисы восточного Крыма, объединившись под руководством пантикапейской (боспорской) династии Археанактидов, приняли ряд энергичных мер по устройству эшелонированной обороны. Так, между Азовским и Чёрным морями Керченский полуостров был перегорожен Тиритакским валом, городские укрепления Тиритаки, Мирмекия, Фанагории и Ним-

фея были спешно отремонтированы, а для их обороны греческие стратеги привлекли отряды оседлых причерноморских племён (меотов, синдов) [6, с. 42]. К началу IV в. до н.э. все нападения кочевников на полисы оказались отбиты, и во взаимоотношениях варваров и их цивилизованных соседей наступил новый этап.

Как мы отмечали выше, эллинские колонии Причерноморья были, прежде всего, торговыми городами, и в скифах их купечество обнаружило масштабный рынок сбыта для своих товаров. Со своей стороны, торговля с греками была для скифов, как и для других варваров, жизненно необходима, но ставила их в зависимое положение. Уже упоминавшийся нами А. М. Хазанов полагает, что в торговых отношениях между оседлым и кочевым населением кочевники оказываются зависимыми *всегда* [5, с. 228-229]. Скифская аристократия, конечно, не задумывалась об этом, потому что её представители благодаря грекам всегда имели под рукой нарядную одежду и красивую посуду, а вот немногочисленные скифские ремесленники быстро разорялись, не имея возможности конкурировать с товарным производством греческих городов. В племенах скифов началось быстрое социальное расслоение, заставившее многих их представителей даже отказаться от кочевого образа жизни и перейти к земледелию. Те кланы и племена, которые всё-таки сохранили кочевой образ жизни и по-прежнему возглавлялись воинской аристократией, эллины называли «царскими скифами», то есть скифами, имеющими собственных царей.

А что же стало с теми скифами, которые больше не кочевали и перестали быть нужны своим царям? Ответ на этот вопрос крайне актуален для современности потому, что этих вчерашних кочевников, ставших неумелыми земледельцами, греки превратили в «рабочих-нелегалов» подобно тому, как поступают современные европейцы по отношению к иммигрантам с Ближнего Востока и «чёрной» Африки. Поскольку греческое население колоний не было многочисленным, экономика этих полисов постоянно нуждалась в притоке дешёвых рабочих рук. В предместьях Ольвии, Пантикапея и Борисфена возникли целые посёлки скифов-пахарей, тотально зависящих от греческих горожан, живущих и работающих на греческой земле и поэтому бесправных. Греческие авторы называют эту социальную группу колониального общества *каллипидами*. Каллипиды не были рабами; их образ жизни скорее напоминает педонаж Нового времени. Например, им полагалось жить исключительно за пределами городских стен, и поручалась каллипидам самая грязная и низкооплачиваемая работа. Единственным греческим городом Северного Причерноморья, в котором представители всех национальностей были равны перед законом, оказался Танаис в устье Дона, потому что его греческое население мигрировало сюда из других колоний, никогда прежде не жило в метрополии (Малой Азии) и не знало эллинских порядков [7, с. 46]. Но Танаис не оказывал такого масштабного влияния на жизнь региона, как Пантикапей или Ольвия, и поэтому населять сельскую округу городов «людьми второго сорта», «прирученными» варварами в Северном Причерноморье стало буквально нормой. Конечно, это ударило по тем греческим земледельцам, которые до скифского вторжения жили и трудились в деревнях, ведь появление многочисленных и бесправных педонов означало, что свободные и полноправные пахари больше не нужны. Однако в греческих городах последнее слово всегда было за торгово-финансовой олигархией, и мнение лишившихся земли и заработка пахарей никого из властных персон не волновало. Таким образом, сложившийся тип взаимоотношений между варварством и цивилизацией ударил одновременно по обоим своим участникам, хотя в кратковременной пер-

спективе и эллинским архонтам, и скифским вождям казалось, что их дела идут лучше, чем когда-либо прежде. Тем более что в Пантикапее, к тому времени ставшем столицей небольшого, но богатого Боспорского царства, воцарилась фракийская династия Спартокидов, не имевшая кровной связи с греческим колониальным простонародьем и активно отстаивавшая лишь коммерческие интересы крупного бизнеса. Скифские вожди, ради экзотических товаров вышвырнувшие из кочевий своих обедневших соплеменников, прекрасно находили общий язык с такими правителями.

Ситуация изменилась в III в. до н.э., когда в «степном коридоре» появилась новая волна номадов – сарматские племена. Подобно другим, предшествующим и последующим кочевым миграциям, они двигались с востока на запад, и «царские скифы» стали препятствием на их пути. В этот момент выявилась вся пагубность зависимости от кабальной торговли с цивилизованными греками – ведь дорогие вещи, купленные ценой разорения соплеменников, оказались на поле боя бесполезны. Сопровождавшие скифских вождей дружины были немногочисленны и годились разве что для грабительских набегов, но никак не для масштабных боевых действий. Кочевые аристократы попытались кликнуть под свои знамена племенные ополчения так, как это делали их предки, собираясь в походы на недавно возникшие греческие колонии, но не тут-то было. Дело в том, что племенное ополчение объединяет всех – от опытных царских телохранителей до последних пастухов, – и при многократно возросшей по сравнению с дружиной численности всё-таки боеспособно, потому что командуют им бывалые ветераны. Но в результате разорительной для степного простонародья торговли с эллинами «последних пастухов» больше не было, ведь кочевой образ жизни вели лишь аристократы, их немногочисленные слуги и торговые посредники, а все остальные скифы давно уже лишились скота и переселились на окраины греческих городов. Вольные и храбрые степные наездники превратились в бесправных и безродных каллипидов. Поэтому никакого скифского войска собрать не удалось, и сарматы, пока ещё не открывшие вкус к международной торговле, попросту вышвырнули разрозненные скифские дружины из степи.

Куда же побежали «царские скифы»? Конечно же, на территорию Боспорского царства и других эллинских государств. Ведь многих скифских аристократов связывали с греческими правителями партнерские соглашения о торговле и «военном сотрудничестве». Трудно сказать, какими соображениями руководствовались боспорские цари и полисные архонты, согласившись открыть скифским беженцам ворота Тиритакского вала и других укреплений. Возможно, они надеялись превратить всех беглецов в каллипидов. Но каковы бы ни были ожидания греческого патрициата и царей, эти надежды не оправдались. Оказавшись внутри периметра оборонительных линий, скифы продемонстрировали, что варвар даже в эллинской одежде остаётся варваром, тем более что если степные аристократы-мигранты предполагали хоть какими-то дружинами, то греческие города не имели регулярных войск вообще. Теперь надежда на степных наёмников и сателлитов дорого им обошлась: варвары принялись грабить эллинские поселения; возможно, что и каллипиды, пользуясь случаем, попытались восстановить социальную справедливость. В общем, к концу III в. до н.э. все сельские и некоторые городские поселения Крыма, Поднепровья и Побужья оказались опустошены и впредь не возродились. Известно, могли ли Спартокиды из Пантикапея или архонты из Борисфена принять

какие-нибудь действенные меры против обнаглевших от безнаказанности мигрантов, но в любом случае делать они этого не стали.

История греческих колоний Северного Причерноморья на этом не закончилась, но с этого момента она перестаёт быть греческой. Нашествие скифских мигрантов нанесло эллинской цивилизации в данном регионе удар более серьёзный, чем набеги V в. до н.э. Города устояли, но потеряли свой греческий характер, а значит, и культурное лицо. Недаром в последующие века своего существования Боспорское царство сначала было сателлитом и данником Понта, потом – периферией Римской империи, а в III в. н.э. предало своих средиземноморских хозяев и без сопротивления приняло протекторат германцев-готов. Можно сказать, что продолжительное сотрудничество на основе кратковременных торговых прибылей погубило и варваров, и цивилизацию.

На рассмотренном нами примере соседства варваров с цивилизованным обществом мы можем проследить закономерность, которая сопутствует данному процессу независимо от эпохи. Изначально варвары не могут одолеть горожан: сказывается техническое превосходство цивилизованного общества над смелым, но необразованным соседом. Затем между двумя обществами устанавливается равновесие, которым оба соседа пользуются для торговли и, как следствие, начинают оказывать друг на друга нарастающее воздействие. Но экономическая выгода – слишком ненадёжная путеводная звезда, горизонты её влияния всегда очень узкие и тесные. Международная коммерция позволяет разбогатеть небольшому числу предприятий или семейств, зато разоряет и лишает привычного уклада жизни всех остальных своих участников. Варварское общество, столкнувшись с наплывом недорогих и функциональных товаров, быстро теряет собственных ремесленников, не умеющих конкурировать с предприятиями городов. В результате варварская аристократия богатеет, а всё остальное общество дезинтегрируется и нищает. На цивилизованной стороне культурной границы происходит похожий процесс: нищие варвары-мигранты вытесняют свободных, но не занятых в международной торговле тружеников. Пеоны и «гостевые рабочие» всегда обходятся работодателю дешевле, чем сограждане. Затем варварская аристократия под действием внешних причин переселяется на территорию цивилизованного общества и начинает устанавливать там свои порядки – примитивные и блокирующие работу многих социально-экономических механизмов городского общества. Цивилизация не может защищаться потому, что свободных людей, готовых действовать и воспринимающих её как Родину, в мегаполисах того времени попросту не остаётся. В цивилизованных городах последней эпохи есть финансовые дельцы и их прислуга, и вся эта система рушится, едва появляется пусть не очень грозный, но всё-таки боеспособный новый элемент. Крупные предприниматели понимают, что лучше убежать вместе со своими капиталами или попроситься под покровительство какой-нибудь иностранной державы, чем ввязываться в военное противостояние с неясным исходом. На этом история цивилизации завершается.

Имеет ли механизм губительного соседства варварства и цивилизации какое-либо значение для современного мира? Имеет, причём значение это сложно переоценить. Ведь современный глобальный мир делится на «центр» (страны ЕС – Северной Америки) и «периферию», в которые не входят лишь страны БРИКС (так называемый, «второй мир»). В наши дни западные исследователи и публицисты прямым текстом говорят о варварском нашествии. В Западной Европе к варварам относят выходцев из бывших англо-французских колоний, в Германии – турецких

мигрантов и сирийских беженцев, а в США – мексиканских иммигрантов (чикано). По отношению к евро-американской цивилизации они действительно варвары, поскольку ведут жизнь совсем иного стиля, нежели жители европейских и североамериканских мегаполисов. И алгоритм, сформулированный А. Дж. Тойнби и проверенный нами на черноморском историческом материале, действует так же безотказно, как и две тысячи лет назад. Предки нынешних мигрантов-варваров проиграли военное противостояние с западными державами в колониальную эпоху так же, как некогда скифы не смогли прорваться через оборонительные рубежи греческих колоний Северного Причерноморья. Зато во второй половине XX в. они заселили неблагополучные районы европейских городов и вытеснили цивилизованных аборигенов с рабочих мест в целом ряде профессий точно так же, как это когда-то сделали каллипиды в Ольвии, Борисфене и Пантикапее. Но в наши дни в культурный диалог добавился фактор религиозного экстремизма. Поэтому для социального взрыва, в ходе которого варвары уничтожат цивилизацию, теперь не требуется вторжение внешнего врага. Тем более что западные правительства смотрят на миграционные процессы с тем же базирующимся на финансовых прибылях благодушием, с которым некогда цари из династии Спартокидов открыли «царским скифам» ворота в Тиритакском валу. Вероятно, исторический итог современного соседства варварства с цивилизацией окажется таким же, как и в III в. до н.э.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории в 2 т. Т 1. Образ и действительность. – Минск : Попурри, 2009. – 704 с.
2. Аристотель. Политика. – М. : АСТ, 2010. – 393 с.
3. Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М. : Айрис-пресс, 2010. – 640 с.
4. Греки и варвары Северного Причерноморья в скифскую эпоху / под ред. К. К. Марченко. – СПб. : Алетейя, 2005. – 463 с.
5. Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2008. – 512 с.
6. Виноградов Ю. Г., Горончаровский В. А. Военная история Боспорского царства. – М. : Ломоносовъ, 2017. – 240 с.
7. Болтунова А. И. О культе женского божества в Танаисе // Античный мир и варвары Евразии. – М. : Наука, 1991. – С. 46-49.

Sulimov S. I.

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Voronezh State University

(Voronezh, Russian Federation)

E-mail: sta-sulimov@ya.ru

THE PROBLEM OF THE NEIGHBORHOOD OF BARBARIAN AND CIVILIZED SOCIETIES (ON THE EXAMPLE OF ANCIENT GREEK BLACK SEA COLONIES)

Annotation. This work is devoted to such a topical topic today as the neighborhood of barbaric and civilized societies. In order to deprive the analysis of the current situation, the author turns to the facts of ancient history: the neighborhood of Hellenic and nomadic cultures during the VIII-III centuries. BC. in the Northern Black Sea region. Based on the concept of A.J. Toynbee, one can find that civilized and barbaric societies have mutually weakened each other during their long-term neighborhood, although their cultural contacts brought both sides frequent short-term benefits.

Key words: civilization, barbarism, nomads, Greek colonies, Scythians.

УДК 008: 130.122

А. Е. Отина

(к. филол. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет»

(г. Донецк, Донецкая народная республика)

E-mail: otina.anna@mail.ru

КИРЕЕВСКИЙ О НЕСЛИЯННОСТИ ПУТЕЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В статье производится анализ взглядов известного русского славянофила И. В. Киреевского, который сосредоточил исследовательское внимание на выявлении основ и поиске путей дальнейшего развития русской культуры, соответствующих ее картине мира, содержанию ее концептосферы. Интерес представляют работы мыслителя, где представлен компаративистский анализ западноевропейской католической и русской православной цивилизаций.

Ключевые слова: цивилизационный тип, концептосфера, культурный образец, сорборность.

При несомненном единстве общечеловеческой культуры с ее универсальными законами развития и всем нормативно-ценностным выбором, который повторяется и воспроизводится в разные моменты времени и в различных точках планеты одинаково представителями разных культур, существовали, при всем нынешнем глобализме существуют и будут существовать отличия, обеспечивающие устойчивость цивилизационных типов, цивилизационных образцов, национальных культур.

Эти отличия – не набор каких-либо черт, не комплекс характеристик. Это то, что делает национальную культуру формой существования мировой. Речь идет об историческом процессе в его живом движении, о культурном выборе с его запоминанием и закреплением в дальнейшем развитии национальной культуры или цивилизационного типа, о специфической картине мира и концептосфере – о ментально обозначенном единстве понятий, образов, символов, знаков, присущих данной цивилизации или национальной культуре.

Среди наиболее значительных трудов, посвященных исследованию основ, содержания и направления движения русского цивилизационного типа, следует отметить работы А. С. Хомякова, К. Д. Кавелина, И. В. Киреевского, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, С. С. Аверинцева, Д. С. Лихачева.

Если славянофилы, как старшие, так и младшие, сосредоточились на неповторимости русской культуры в ее основах и движении, а западники (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Т. Н. Грановский, В. П. Боткин и др.) стремились к европейскому прогрессизму и другим идеалам европейской цивилизации, то Н. А. Бердяев, считая оба направления русской социокультурной мысли однобокими, настаивает на собственном понимании *другой русской души* и выдвигает проект ее дальнейшего развития. В статье «О «вечно бабьем» в русской душе» – рецензии на книгу А. В. Розанова «Война 1914 года и русское возрождение», подвергая резкой критике характеристики русского начала как «тихого», «мирного», «безбурного», данные российской культуре Розановым, Бердяев, отнеся их к пространству «вечно бабьего»,

«вечно рабьего», подчеркивает, что «... с не меньшим основанием можно было бы утверждать, что русская душа – мятежная, ищущая, душа странническая, взыскующая Нового Града, никогда не удовлетворяющаяся ничем средним и относительным» [1]. Справедливо заметить, что эта сторона русского менталитета, русской души, культуры явлена в произведениях крупнейших писателей России второй половины XIX в. Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского.

Целью данной работы является анализ взглядов известного русского философа-славянофила И. В. Киреевского, сосредоточившего усилия на поиске путей развития русской культуры, основанных на осознании и выделении имманентно присущих ей концептуальных понятий, черт и характеристик. Цель конкретизируется в следующих задачах: – в анализе компаративистских парадигм западноевропейского католического и восточно-русского православного цивилизационных образцов, выстроенного И. Киреевским; – в исследовании положения о неслиянности духовного пути западноевропейской и русской культур.

Наиболее полно взгляды Киреевского на сущность русской культуры и цивилизационный выбор России изложены в его работах «Девятнадцатый век», «В ответ Хомякову» и, конечно же, в его статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», имеющей, несомненно, программный характер. Под «просвещением» Киреевский понимает «культуру», что неудивительно для российской философской традиции первой половины XIX в., так как слово «культура» в это время еще только вошло в научный лексикон и не обжилося в нем. Киреевским-философом и Киреевским-литературоведом, литературным критиком («Нечто о характере поэзии Пушкина», «Обозрение русской словесности 1829 года») производится подробный и глубокий компаративистский анализ двух столь различных цивилизационных типов, какими являются западноевропейский католический и русский православный культурные образцы.

Разница в сущности и творческом развитии Европы и России происходит от самих основ: от различий в производственно-хозяйственном, религиозно-конфессиональном (католицизм-православие) и государственном построении. «Три кита», на которых базируется западноевропейский цивилизационный тип, считает Киреевский, – это католическое христианство, рационализм и практицизм римлян, избирательно изъятый из целого античной цивилизации, и такая модель государственного устройства, компоненты которой восходят к римской рациональности, цивилизованности и римскому праву. В основании русской культуры, ее картины мира, или, как сегодня говорят, концептосферы, находится православное понимание мира как евангельского пространства, основным ценностным стержнем которого является соборность. Киреевский отмечает, что православный характер христианства, ставший душой русской культуры, происходит из Византии, а ранее из греческого космологизма, из греческих научных традиций, а никак не от древнего языческого Рима. Таким образом, «образованность древнего дохристианского мира» по-разному вошла в культуру латинского Запада и российского Востока.

Государственность в России и Европе также утверждалась не только различными, а и противоположными путями. Европейская государственность возникает не столько из войн и насилия, сколько из бесконечной конкуренции церкви и государства. Русская государственность появилась из естественного течения жизни, атакуемого лишь нападками извне.

Путь европейского просвещения – утверждение формальной логики и культ абсолютного разума – голый рационализм, проникший в европейскую культуру из

рассудочного Рима и пропитавший ее. Русская культура сосредоточилась на духе и сути православия, на глубинных смыслах христианства, а не на его схоластическом толковании. В статье «В ответ Хомякову» Киреевский замечает, что «...римская церковь в уклонении своем от восточной отличается ... торжеством рационализма над преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом» [2, с. 145]. «Внутренний духовный разум», постижение общественной благодати через приобщение к евангельскому миру с его внутренним свойством и законам соборности характерны для русской православной культуры. У европейцев подобная стратегия вхождения в мир вызывает насмешку как нечто нерациональное и, следовательно, ложное.

Понятие нравственности, семьи и мира (общества, общины, государства) неразрывно связаны между собой в концептосфере русской православной цивилизации. В основе любых отношений в семье и в миру – нравственные отношения, нравственный критерий, не свобода, а тесные взаимосвязи.

Генератором культурного развития, культурным образцом, источником образованности для Европы Нового времени становится светская гостиная – «блестящая гостиная», а показателем культуры, культурного развития оказались изящество, изысканность и блеск, возведенные до уровня концепта. В странах Западной Европы они превратились в «источник силы общественной, в господствующую и всепоглощающую цель их искусственной жизни» [3, с. 285]. Поэтому искусственный характер культуры довлеет над ее естественными связями и выделяется европейскими мыслителями в качестве ее основополагающей, фундаментирующей черты, логически обусловившей «обворожительное развитие общежительных утонченностей», которые расцветают и распространяются среди аристократических элит за счет нравственной составляющей культуры.

Гедонистический выбор привел к «нравственному гниению высшего класса», что обусловило европейскую холодность по отношению к семейным ценностям, формализованное, обездушенное восприятие семьи. Все это, в свою очередь, дало «первый зародыш знаменитого впоследствии учения о всесторонней эмансипации женщины» [3, с. 285]. Теорию женской эмансипации Киреевский также рассматривает как результат саморазвития и самопоглощения абсолютизированного разума, формализованной логики, силлогизированных концептов.

Крайний индивидуализм, зародившийся еще из высокомерия римлян древней римской империи и утвердившийся в обществах западноевропейских стран как одна из знаковых социокультурных черт, абсолютно чужд и прямо противоположен как русскому характеру, так и российской «твердости общего быта». Эта самая «твердость», по мнению И. В. Киреевского, выражается в возведении русскими «простоты жизни» и «простоты нравов» в ранг этических основ социальной жизни и личностной культуры. Таким образом, *простота* становится концептуальным понятием, оппозиционным западноевропейской *роскоши*. В России «при таком устройстве нравов простота нужд была не следствием неразвития образованности, но требовалась самим характером основного просвещения. На Западе роскошь была не противоречие, но законное следствие раздробленных стремлений общества и человека; она была, можно сказать, в самой натуре искусственной образованности, ее могли порицать духовные, в противность обычным понятиям, но в общем мнении она была почти добродетелью... Русский человек больше золотой парчи придворного уважал лохмотья юродивого. Роскошь проникала в Россию, но как зараза от соседей. В ней извинялись, ей поддавались, как пороку, всегда чувствуя ее неза-

конность, не только религиозную, но и нравственную и общественную.» [3, с. 286]. Таким образом, принципиально различный характер цивилизационных типов, выражающийся в оппозиции «индивидуализм-коллективизм» привел к прямо противоположным ценностным ориентирам «роскошь-простота», возведенным до концептуального уровня. Киреевский подобную несхожесть, разительный контраст объясняет одновременно противоположностью овнешненного западноевропейского и глубинного российского мировосприятия с соответствующими стратегиями вхождения в мир и отношения с обществом европейцев и русских: «Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избежать тяжести внешних нужд» [3, с. 286].

Концептуализация роскоши, утверждает Киреевский, привела к возникновению на Западе «науки о богатстве» – политической экономии, к культуре «искусственного комфорта» с его «художественной изнеженностью» и «отвлеченной красоты» в изящных искусствах, к эстетствованию вместо творчества, что выражалось в стремлении новоевропейских авторов к «расслабленной мечтательности ума». Все это, подчеркивает Киреевский, абсолютно противоположно, иноприродно для русской культуры, российского искусства, принципиально иного, чем западное, «ибо западный мир не сознавал, что мечтательность есть сердечная ложь, и внутренняя цельность бытия необходима не только для истины разума, но и для полноты изящного наслаждения» [3, с. 287]. Под «мечтательностью» И. Киреевский понимает искусственность, вычурность, декларативный аристократизм, при котором глубина содержания приносится в жертву утонченности и изысканности формы. Таким образом, в искусстве предпочтение отдается технической стороне, технологиям роскоши, за чем неизбежно следует и чему сопутствует содержательная (духовная) пустота.

Западноевропейская культура узкоспециализирована, разъята на отдельные разделенные компоненты и структуры, формально структурирована. Подобный специализированный характер является, по мнению И. Киреевского, итогом развития и авторитаризации формальной логики и абсолютизированного разума, когда духовная сущность и душевные движения и потребности подменяются плетением детерминант, отдельных в каждой отдельной сфере культуры. Внутреннее развитие каждой из специализированных областей европейской культуры, опять-таки, направляется отвлеченным разумом, что неизбежно приводит к искусственному характеру комфортабельной западноевропейской цивилизации в целом и ее отдельных частных сфер.

Стремление европейцев к рациональности, воплощением которой в социальной сфере являются понятия удобства и комфорта, которые в XIX в. заменяют собой аристократический культ роскоши и богатства, доступных немногим, привел европейскую культуру в состояние, когда главную роль в ней начинают играть не философская мысль, как это было в период классики западноевропейской культуры, а политическая. Происходит разрыв между философским и политическим пространством, обусловленный тем, что политические задачи, по сути своей, являются заданиями практического характера (об этом в работе Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии»).

Анализ движения философской мысли на Западе, осуществленный в вышеназванной работе, производится И. Киреевским с целью найти основы, позволяющие перейти «... от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответ-

ствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» [4, с. 331]. Так как философская мысль в России к первой четверти XIX столетия была полностью укоренена в европейскую философию, а русская культура носила принципиально иной, по сравнению с западноевропейской, характер, о чем подробно Киреевский писал в работе «О характере просвещения Европы», то естественно и закономерно следует ожидать появления собственно русской философской мысли, опирающейся на православное мировосприятие, считает философ. И действительно, конец XIX – начало XX ст. отмечены появлением таких крупных фигур в русской философии, как П. Флоренский, Н. Федоров, В. Розанов, В. Соловьев. Философские взгляды всех этих мыслителей объединяет то, что разум здесь одухотворен, а единство мира выступает в качестве главной, нерушимой, константной, имманентной его характеристики, обусловленной волей Создателя. В этом и заключается «цельное сознание верующего разума», к которому стремился И. Киреевский, и к которому шла вся русская православная культура в процессе обретения самосознания и формирования собственной концептосферы.

Результатом взаимодействия картины мира, находящей свою конкретность, понятийное воплощение в концептосфере национальной культуры и общественного (коллективного) и индивидуального сознания людей, составляющих национальную общность, является формирование национального характера и национального менталитета.

И. Киреевский в качестве концептуальных понятий, формирующих характер и особенности умонастроения русских, называет, как уже говорилось, равнодушие к богатству и роскоши, когда юродивый вызывает уважение, а не богач, и полное отсутствие «самодовольства». Жалость, жертвенность, уважение к бедности и острое восприятие собственных недостатков входят в ценностную систему русской культуры в качестве важнейших нравственных характеристик и опор, организующих взаимоотношения в миру (коллективе) и оказывающих прямое и формообразующее влияние на индивидуальное сознание и культурную самоидентичность, национальный характер русских. Русский человек редко бывает абсолютно доволен собой, в его жизни всегда есть место раскаянию и покаянию, которые являются важными концептами русской православной цивилизации, генерируют личностное совершенствование, движение философской мысли, литературы, в целом культурного развития России.

Выделенные И. Киреевским концептуальные основы культур и национального характера европейцев и русских напрямую связаны с разницей во взаимодействии с миром у первых и у вторых. Европейцы исторически разъединены друг с другом и отделены от мира и других. Со времен Российской империи их отличает индивидуалистический выбор стратегии вхождения в мир. Русская культура, как уже говорилось, коллективна по сути, а личность человека ценна *в контексте взаимодействия с другими* (собратьями по православию) и со всем православным миром. Поэтому ницшеанские идеи сверхчеловека как единственного творца культуры неубедительны и вредны для русских, которые создают и творят культурные ценности принципиально всем миром, когда индивидуальное творение всегда ощущается самим творцом как часть единого культурного пространства и призыв к людям, говорящим и мыслящим с автором на одном языке. Отсюда и высокий градус социальной направленности русской литературы, ее устремленность к читателю, что и породило феномен русской литературной культуры XIX в. Поэтому изначально обре-

чены крайне индивидуалистические идеи, забродившие в сознании героев Достоевского, так как они никак не могли прижиться на почве русской культуры, где они представляют собой антиценности и антиконцепты.

Стремление европейцев к комфорту привело к экспансии комфорта, который теперь охватил не только экономическую и бытовую сферы, но распространился и на духовную составляющую культуры, особенно на художественное творчество. Положение, описанное Киреевским, позже в XX ст. привело к возникновению и закреплению в культурном пространстве в качестве основной из социокультурных форм массовой культуры, основными характеристиками которой являются упрощенная комфортность и расчет – реализация концепта достатка.

Итак, поэзия погибла, классическая философия утратила на Западе свои позиции. Однако, свято место пусто не бывает. И на культурном пространстве Западной Европы появляется новый игрок – это промышленность: «Одно осталось серьезное для человека – это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии» [4, с. 315].

В России же XIX век представляет собой особое время в культурологическом контексте. Это период классики, когда философская мысль запада и предшествующий опыт эстетического становления европейского искусства вызывают огромный интерес как сами по себе, так и в контексте влияний на отечественную культуру, когда интенсивно начинает развиваться собственная философия, а литература занимает место лидера социального и культурного прогресса, откуда в научном пространстве и появился справедливый и удачный термин «литературная культура» России XIX в. Это время теоретического осмысления всего предшествующего опыта становления, как собственного, так и западного – зарубежного, и поиска дальнейших пути и направлений культурного развития русской цивилизации. При чем основополагающее значение здесь как обществом в его живом развитии, так и философией как формой осмысления и анализа этого развития, и литературой – властительницей дум в XIX ст., отводится православию, православной картине мира с особой концептосферой *русской православной цивилизации*: «Но корень образованности России живет еще в народе и, что всего важнее, он живет в его святой православной церкви. Поэтому на этом основании, и ни на каком другом, должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, создаваемое донныне из смешанных и большею частью чуждых материалов и потому имеющее нужду быть перестроенным из чистых собственных материалов» [3, с. 292], - пишет И. Киреевский, желая «... чтобы та *цельность* бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...» [3, с. 293].

Направленность русской философии XIX в. на обретение современной русской культурой, российским обществом изначально присущей им *цельности бытия* связано, с одной стороны, с угрозой, исходящей от Запада с его культом голого рационализма и прагматикой социальных связей, ведущей к социальной раздробленности, распаду общества и предельной индивидуализации нравственного выбора, а с другой, с тем, что эта самая «цельность бытия», выражающаяся в восприятии русского православного сообщества, государства, общины как мира, а семьи, себя самоё как его неотъемлемой части, в идее соборности и в ее реализации в социальном пространстве является природной, имманентной основой русской православной цивилизации.

И. Киреевский подвергает критике мнения, согласно которым все европейское нужно считать чуждым для русской культуры, которые «не велят заимствовать» и стремятся обратить ее в изначальное состояние, вернуться к «коренному и старинно-русскому». Заимствования, которые не противоречат сущности и духу национальной культуры, а тем более содействуют ее развитию, по мнению Киреевского, не только благоприятны и полезны для нее, но и являются фактом непрерывности движения общечеловеческой культуры: «Разве самая образованность европейская не была последствием просвещения древнего мира? Разве не в таком же отношении находится она к России, в каком просвещение классическое находилось к Европе» [5, с. 98].

Таким образом, русская культура славянофилом Киреевским никак не мыслится как замкнутое и отграниченное пространство. Она открыта мировой культуре и западноевропейской как форме существования мировой. Культура в своем национальном единстве в любом случае воспринимает только те инонациональные черты, которые окажутся ей соприродными, то, что не вступит в антагонистические отношения с ее значимыми концептами и не внесет *дисбаланс в единство концептосферы* данной национальной культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. А. О вечно бабьем в русской культуре [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdaev/rozanov>
2. Киреевский И. В. В ответ Хомякову // И. В. Киреевский. Критика и эстетика / И. В. Киреевский. – М.: Искусство, 1979. – С. 143-153
3. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // И. В. Киреевский. Критика и эстетика / И. В. Киреевский. – М.: Искусство, 1979. – С. 248-293.
4. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // И. В. Киреевский. Критика и эстетика / И. В. Киреевский. – М.: Искусство, 1979. – С. 293-352
5. Киреевский И. В. Деятнадцатый век // И. В. Киреевский. Критика и эстетика / И. В. Киреевский. – М.: Искусство, 1979. – С. 79-101

A. E. Otina

(Candidate of Philology Sciences, Associate Professor.)

SEI HPE «Donetsk national technical University»

(Donetsk, Donetsk Peoples Republic)

E-mail: otina.anna@mail.ru

I.V.KIRIEVSKY ABOUT THE PATHS OF WESTERN EUROPEAN AND RUSSIAN SPIRITUAL CULTURE

Annotation. The article analyzes the views of famous Russian slavophile I/ Kireevsky, who focused his research attention on identifying the foundations and finding ways for the further development of Russian culture, corresponding to her picture of the world, the content of its concept sphere of interest are the works of the thinker, which presents a comparative analysis of western European catholic and Russian orthodox civilizations.

Key words: *civilizational type, concept sphere, cultural specimen, collegiality.*

УДК: 130.2

А. С. Армен

(ст. преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: armenanastasiya@gmail.com**ФЕМИНИЗМ КАК ОТРАЖЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ
СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

***Аннотация.** Статья посвящена проблеме происхождения, сущности и основных этапов развития феномена феминизма. Автор раскрывает причины возникновения доктрины феминизма и соответствующей социальной практики, характеризуя особенности феминизма первой, второй и третьей волны. В статье дано обоснование невозможности переустройства мира на принципе феминизма, а также несостоятельности феминизма как социально-философского учения.*

***Ключевые слова:** общественная история, противоречия современной цивилизации, субъекты исторического развития, феминизм, феминизм, феминизм, эмпиризм, иллюзии и заблуждения.*

Современный этап развития цивилизации характеризуется обилием противоречивых явлений и процессов в культурной, политической, общественной сферах. Они были спровоцированы действительно эпохальными историческими событиями, которые произошли в XIX–XXI вв., и которым нет аналогов в истории человечества. С одной стороны, эти процессы способствовали развитию социальной организации общества, раскрепощению человеческой личности, расширяя её возможности, а с другой – превращали некогда единую систему в простую механическую обезчеловеченную совокупность индивидов.

Палитру противоречий современной цивилизации нельзя назвать скудной. Утрата единой картины мира, которая началась с разрушения веками создававшейся религиозной картины мира и продолжилась разочарованием в научной (реалистической) картине мироздания, привела к переоценке ценностей. Это выразилось в девальвации гуманистической составляющей, потере взаимосвязей и детерминант внутри человечеством рода, в разорванности человека вследствие его отчужденности от мира природы, материальной и духовной культуры, от других людей и от самого себя – словом, в отсутствии целостности на всех уровнях его существования: социальном (национальном, классовом, гендерном, возрастном), межличностном, индивидуальном, экзистенциальном. Все без исключения исследования современного состояния общества приходят к неутешительным выводам о том, что общество постиг глубочайший кризис его основ.

Это кризисное состояние современной цивилизации находит своеобразное отражение в социально-гуманитарном дискурсе, пространство которого оказывается заполнено преимущественно релятивистскими по своему характеру этическими, эстетическими, политологическими и философскими концепциями. Неудивительно, что в релятивистском пространстве такого социально-гуманитарного дискурса практически полностью утрачивается само понятие истины как фундаментальной категории, отражающей объективное положение вещей в мире. Истина становится целиком зависимой от тех исторических условий, в которых протекает процесс познания, и, соответственно, вполне правомерной только внутри этих социальных

рамок и исторических границ. Иными словами, она может носить только локально-исторический характер: в зависимости от типа культуры, социального среза и временного промежутка. Последнее, в свою очередь, способствует распространению релятивизма как направления философской мысли и способа восприятия и осознания социальной реальности.

Индивидуализация и субъективизм возводятся в ранг ключевых принципов философствования. Яркий пример утраты всех основ и взаимосвязей – постмодернистские манифесты «смерти субъекта» и «смерти автора» – прямое следствие ницшеанской «смерти Бога». «Смерть автора» – полная и безоговорочная утрата единства. «Скорость мышления и действий человека явились главным показателем его экономической эффективности. Сама скорость тем выше, чем свободнее человек от всяких обременяющих его «вещей» и «обязательств»», – пишет З. Бауман [1, с. 163].

В свою очередь, указанные тенденции индивидуализации и субъективизма находят отражение в новых идеалах крайнего плюрализма, толерантности и мультикультурализма. Современная интеллектуальная повестка дня отрицает примат догмы как таковой (политической, религиозной, ценностной, мировоззренческой). Так, философский концепт постмодернизма недвусмысленно призывает человечество отторгнуть ценности классической эпохи, говоря об иллюзорности реальности, конструктивности окружающего мира и отсутствии истины и догмы (религиозной, политической, мировоззренческой). Отсюда принципиальное отвержение всяких правил, которые складывались веками: радикальное разотождествление всего и вся, отрицание высшего авторитета, вертикальной власти, идеологический вакуум, по выражению З. Баумана, – «плавление твердынь». Так, канон постмодерна декларируется *отсутствие всякого канона*.

Попытки осмысления ключевых проблем современной цивилизации нашли отражение во многих направлениях философской и общественно-политической мысли, одним из которых стал феминизм – идеология и практика борьбы за права и человеческое достоинство женщин. Развитие феминизма сопровождает развитие капиталистической цивилизации, а её противоречия образуют узловые проблемы феминистских доктрин. Это даёт нам основание рассматривать феминизм как зеркало противоречий современной цивилизации, которое позволяет разглядеть её черты более пристально.

Индивидуальная свобода и автономия как основополагающие ценности либеральной идеологии спровоцировали в капиталистическом обществе разрушение практически всех традиционных связей, кроме экономических. Стремление к получению выгоды и рациональный расчёт сегодня являются определяющими факторами поведения людей не только в сфере экономики, но и в других сферах жизни. К слову сказать, эта тенденция была зафиксирована ещё в середине XIX века К. Марксом и Ф. Энгельсом в знаменитом «Манифесте коммунистической партии». «Буржуазия, – писали К. Маркс и Ф. Энгельс, – повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идилические отношения. Безжалостно разорвала она пёстрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчёта потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных

и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, чёрствой» [2, с. 429].

Современное производственное дробление привело к превращению деятельностной/(экономической) сферы общества в пространство узкоспециализированных работников с локальной сферой компетенции – прямой результат интенций и динамики капитализма. Всё это закономерно ведёт к тому, что человек становится *функцией* как в производственной, так и в приватной сфере, так как граница между ними сегодня не сплошная, а пунктирная.

Результатом экономического и связанного с ним психологического отчуждения явилась атомизация общества. Отчуждение со всеми вытекающими из него социальными последствиями заполнило всё социальное пространство. Распылённые, отчуждённые друг от друга индивиды, «неделимые атомы», испытывая друг к другу лишь экономический интерес, становятся лёгкими объектами всевозможных манипуляций, марионетками для опытов, легко поддающимися влиянию политических технологий, современной массовой культуры.

Одна из самых проявленных характеристик капиталистического общества – его стремительная дегуманизация и деморализация. И это не случайно, это обусловлено самой сущностью капитализма как формы трудовой организации.

«Европа утратила нравственность, - писал испанский философ Х. Ортега-и-Гассет, - прежнюю массовый человек отверг не ради новой, а ради того, чтобы, не придерживаясь никакой. Так что наивно укорять современного человека в безнравственности. Безнравственность ныне стала ширпотребом, и кто только не щеголяет ею. На смену нравственности пришла даже не безнравственность, а «противонравственность», «антимораль, негатив». Результат – впадение Западной Европы в варварство, нарастающий процесс одичания» [3, с. 161].

Описывая явление, связанное с кризисным состоянием ценностей, их рассогласованностью и утратой нравственных императивов, французский философ и социолог Э. Дюркгейм использует понятие *аномии*. Появление последней он связывает с развитием буржуазных общественных отношений, приведших к трансформациям социально-экономического, политико-культурного и ценностно-мировоззренческого характера.

Становление капиталистической системы сопровождалось распространением рационализированных, формализованных практик, пришедших на смену неформальным способам регуляции общественных отношений. Потеснив традиционную нормативную систему, приходит новая, соответствующая сложности экономического и политического развития.

Капиталистический способ производства явился мощнейшим основанием стремительного преобразования мира и, соответственно, картины мира, которая складывалась в предшествующие века. Переход от традиционного (феодального) к модернизирующемуся (капиталистическому) обществу представляет собой время, когда в социальное пространство ворвались дисфункциональные и хаотические тенденции – следствие разрушения гомеостатичности и стабильности (которая уже воспринималась как стагнация). В результате сложившегося положения вещей в общественном пространстве европейских государств дезинтеграция побеждает интеграцию, возникает социокультурная деструкция. Эффективность механической солидарности как типа социальной связи и социального взаимодействия, соединенной с авторитетом многовековой традиции, была утрачена. На смену ей пришла

органическая солидарность, производная от капиталистического способа организации труда и соответствующая природе капиталистической общественно-экономической формации с её экономическими, политическими и социокультурными составляющими. Поверженная механическая солидарность опиралась на влиятельные прежде социальные институты (религия, государство, семья), которые стремительно теряли свой авторитет и влияние. По сути, пошатнулись три столпа прежнего общества, что привело к разрушению базовых ценностей докапиталистической цивилизации и установлению новых.

На смену принципу коллективизма, чувству цеховой солидарности приходит конкуренция работников, что сопровождается утверждением идеологии и связанной с ней психологии индивидуализма. Возникает острый конфликт интересов между классами и традиционной социальной структурой. В переходный период он достигает апогея, а в капиталистическом и посткапиталистическом обществе становится повседневной реальностью. Результатом противостояния ценностей и интересов является аномия – девальвация нравственная, правовая, общекультурная. Общество утратило единые нравственные ориентиры, а вслед за ним аномические процессы проникли в сознание индивида. Ослабление роли религии и корпоративных связей (свойственных ремесленным и цеховым объединениям) не могли не оказать влияния на один из первых, базовых институтов в истории человечества – институт семьи. Неизбежным при капитализме стало изменение форм брака и семьи. Столь же неизбежной была и трансформация моральных норм, регулирующих отношения между полами. Но в условиях господства рынка и СМИ всё это привело к так называемой «сексуальной революции», которая означала снятие всех вообще норм, регулирующих отношения между полами, к сексуализации общественных отношений и, как следствие, – к *политизации биологического начала в человеке*.

Капитализм – общество крайнего индивидуализма. Общая тенденция капитализма – уничтожение морали и совести как ключевых регуляторов человеческого поведения и нравственных ориентиров, расчеловечивание, дегуманизация человека. Возвращение индивида в полудикое состояние животного, руководствующегося биологическими инстинктами и стремлением к личной выгоде, ставит под угрозу само существование общества.

Все вышесказанное находит весьма драматическое воплощение в современной практике. Речь идёт уже не просто об изменении *типа семьи*, спровоцированном объективными экономическими причинами, а о *девальвации самого социального института семьи*. Подмена традиционного типа семьи квир-семьями, утрата значимости семейных связей для отдельного индивида, популяризация гомосексуальных союзов также являются прямым результатом разрушения классического единства, к которому человечество шло длительное время – всю историю вплоть до новейшей. Закономерно возникает вопрос, какие же механизмы регламентации общественных отношений характерны для современного капиталистического общества, если религиозные и этические догмы утратили свой вес и влияние?

В капиталистическом обществе на первый план выходит *юридическая норма* как альтернатива морального регулятора поведения, опирающаяся на силу государства. Юридическое мировоззрение представляет систему взглядов на право и государство как основу, главный движущий фактор общественного развития. Ф. Энгельс называл юридическое мировоззрение «классическим мировоззрением буржу-

азии», которое приходит на смену теологическому мировоззрению средних веков [4, с. 496].

Сегодня юридическое мировоззрение отражает этико-правовое состояние позднекапиталистического общества: в перевёрнутом и смещённом виде отражая действительные закономерности общественного развития, оно ведёт к правовому фетишизму, когда реальное социальное содержание общественных отношений скрывается за юридической формой (например, за формальным равноправием – фактическое неравенство, за свободой договора – экономическое принуждение, и т. д.). Очевидно, что право опирается на формальную логику, строится на ней, ею оперирует. Право выражает, пусть и объективные, но строго формализованные, обезличенные требования, игнорируя моральный закон, категорический императив И. Канта, выражающего способность и склонность к этическому выбору каждого человека как такового, вне зависимости от внешнего принуждения.

Так, право эффективно лишь для поддержания формального порядка, будучи практически бесполезным в качестве средства обеспечения нравственного здоровья общества. Занимая пространство прежних традиционных регуляторов общественных отношений, право в то же время лишает эти регуляторы авторитета, приводит к их атрофии, тем самым создавая предпосылки для морального разложения общества. Как уже было отмечено выше, именно в развитых правовых государствах наблюдается духовный упадок, популяризация консьюмеризма и развлечений, деградация культуры и искусства. Даже высокий уровень правовой культуры граждан не может гарантировать эффективность юридических средств, их адекватность насущным практическим потребностям общества. Так, социально-политическая практика передовых демократических систем демонстрирует, что правовые регуляторы не справляются с задачами поддержания морального облика граждан, реальной защиты институтов семьи и брака, не достаточны для обеспечения уважения к религиозным чувствам верующих и разрешению расовых противоречий. Очевидна некоторая опасность в восприятии юридической нормы в качестве безусловной ценности и абсолюта, в жертву которым необходимо приносить такие незыблемые характеристики человеческой цивилизации, как мораль, религию, искусство, традиции.

Отметим, что абсолютно все процессы и явления, о которых речь шла выше: атомизация общества, экономико-психологическое отчуждение, распад единства (единой классической картины мира), отказ от стремления к нему в философии постмодернизма, пропаганда индивидуализма, вытеснивших альтруизм и солидарность в отношениях между людьми, противопоставление сексуальной свободы семейным ценностям, провозглашение противоположной трансгендерности правомочной и жизнеспособной нашли отражение в *феминизме*.

Все противоречивые явления современной капиталистической цивилизации не могли не отразиться в таком плюралистичном и эмпирически обусловленном, обостренно реагирующем направлении мысли, как феминизм. *Феминистская интеллектуальная доктрина возникает в качестве апологетики интересов маргинальных групп*. Так как женщина остро ощущает собственную маргинальность, она также остро реагирует на маргинальность «другого». При этом, однако, в идеологии феминизма дело практически никогда не доходит до объяснения истинных причин происходящего (дискриминации женщин), лишь заостряя внимание на неравноправном положении женщины, но не исследуя глубинные социально-экономические причины и предпосылки. Все *социальные искажения* современного

мира феминистки, как правило, связывают исключительно с патриархальностью общества, переводя суть дела в плоскость *различия полов*. Меж тем, дело обстоит совсем иначе.

Зарождение в европейском обществе XIX века идей равенства и справедливости было вписано в общую тенденцию интеллектуального раскрепощения, принципиального изменения сознания, ментальности и демократизации общественно-политических процессов, связанных со становлением капитализма как новой системы экономических отношений. Капиталистический способ производства, который основан на рынке и исключает внеэкономическое принуждение, предполагает и требует существование свободного работника и равенство всех членов общества перед законом. Отныне основой человеческих взаимоотношений становятся идеи равенства, законности и свободы от какого бы то ни было диктата и порабощения, что обусловило появление новых тенденций в сфере общественных отношений. В частности, впервые в истории цивилизованного общества *объективно сложилась такая общественно-экономическая обстановка, которая стала основанием женской эмансипации и раскрепощения*. Именно при капитализме начался процесс изменения положения женщины, поскольку она получила *возможность конституирования в качестве производственной единицы*.

Включение женщин в систему социально-экономических отношений предполагало изменение их юридического статуса. Но это не могло произойти автоматически: процессы общественных изменений были запущены, тотальная демократизация и модернизация дали толчок росту женского самосознания и оформлению женского движения, участницы которого боролись за обретение равных прав с мужчинами, в первую очередь, политических и экономических.

Реакцией на противоречия женского положения в экономике, политике, культуре, семье стало появление *феминизма – общественного феномена, под которым в современной науке подразумевают политическое движение за права женщин и интеллектуальную доктрину женского освобождения*. Таким образом, феминизм (идеология и практика женского освобождения) стоит рассматривать в качестве закономерного явления эпохи Просвещения, по сути, результатом накопленных объективных социальных сдвигов, произошедших в положении женщин, а также соответствующих ожиданий и запросов.

Развитие феминистской мысли было не просто непоследовательным, но и сопровождалось глубокими теоретическими разногласиями. Определить, что такое феминизм, учитывая многообразие и непрерывное развитие этого явления, достаточно сложно. Как *идеология равноправия* феминизм имеет долгую историю. В настоящее время существует несколько точек зрения о том, когда появился феминизм.

Первоначально феминизм возник не столько как теория, сколько как общественное движение против социально-экономической дискриминации женщин и был синонимом понятия «эмансипация женщин». Так или иначе, появление термина «феминизм» было связано с необходимостью выделения людей, не просто поддерживающих эмансипацию женщин и их возрастающую социальную роль, но и выступающих за право женщины определять себя как самостоятельную личность. Под эмансипацией женщин понимается стремление к уравниванию прав представителей обоих полов, исходящее из мысли, что изначально все индивиды были равны между собой и что неравенство полов обусловлено насильственным подчинением женщин мужчинами.

Поскольку на первых этапах женского движения ставилась задача добиться предоставления женщинам гражданских и политических прав, то некоторое время феминизм являлся синонимом понятия «суфражизм». В научной литературе этот период получил название «феминизма равенства» или «феминизма первой волны». Именно тогда, по мнению большинства исследователей, появился сам термин «феминизм», образованный от латинского «femina» – женщина.

В современной науке высказываются разные предположения о том, кто первым ввёл термин «феминизм» в научный оборот. Одни исследователи (О. Вороница, М. Соколова, В. Успенская) приписывают авторство французскому социалисту-утописту Шарлю Фурье, жившему в конце XVIII в. Философ именовал феминистами сторонников женского равноправия, полагая, что «расширение прав женщин – это главный источник социального прогресса» [5, с. 174]. С точки зрения историка Карен Оффен, термин «феминизм» был введён во Франции в 1882 году участницей движения за избирательное право Убертиной Оклер для обозначения тех, кто занимался женским вопросом. Вскоре термин приобрёл широкое распространение и стал обозначать различные (как радикальные, так и умеренные, социалистические) убеждения тех, кто выступал за эмансипацию женщин [6, с. 301].

С тех пор значение термина развивалось и по сей день находится в стадии обсуждения, что связано с трансформацией, внутренними противоречиями и многоликостью самого феминизма как явления современной цивилизации. Сегодня есть основания говорить о существовании более чем 300 определений понятия «феминизм», фокусирующих внимание на различных аспектах данного феномена.

В XX веке феминизм как социально-политическая практика был дополнен теоретическими разработками и попытками научного осмысления самого женского движения как социального явления, а также положения женщины в семье и на рабочем месте. Именно в поисках ответов на реальные вопросы, касающиеся статуса женщин в обществе, теоретики феминизма, неудовлетворённые социально-философской традицией, стали формулировать и свои теоретические претензии к традиционному западному знанию, и новые теоретико-методологические подходы к анализу процессов в обществе и культуре.

Идеологически и стратегически женское движение этого периода (получившее название *феминизма второй волны*) разделилось на несколько ветвей: освободительное движение (представленное радикальным феминизмом) и движение за права женщин (представленное либеральным и социалистическим феминизмом). Теоретики феминизма данного периода поставили вопрос необходимости глубоких трансформаций культуры, заострив проблематику свободной, автономной женской личности. Впервые прозвучала идея (безусловно, утопичная) необходимости уничтожения традиционного патриархального общества, то есть общества, функционирующего на основе мужского господства во всех его сферах. Общим резюме достаточно экстравагантных идей, составивших ядро радикального феминизма, является утверждение о том, что до тех пор, пока не будет ликвидирована патриархатная общественная система и не претерпит радикальных трансформаций сексуальность (причём, представителей обоих полов), фактическое равенство мужчины и женщины не может быть достигнуто. Так был сделан решающий шаг в деле *инверсии социальной проблемы общественного неравенства индивидов* и замены её *биологической проблемой физиологического различия полов*.

Следует отметить, что, несмотря на существенные организационные и идеологические противоречия представителей различных направлений, утрату единого вектора в понимании путей женского освобождения, безусловным достижением феминистского движения этой волны стало изменение политических институтов, пересмотр законодательства, а также рост самосознания женщин и трансформация всей гендерной системы. В силу того, что за последнее столетие существенно расширились как приватная, так и общественная роль женщины, приобрело новые смыслы и само определение феминизма. Последнее стало включать культурные, политические, сексуальные и расовые аспекты. Поэтому учесть все эти измерения в одной дефиниции видится достаточно проблематичным.

Современные западные теоретики феминизма вкладывают в это понятие различный смысл в зависимости от того, какое идеологическое крыло они представляют. Так, например, теоретики радикального крыла, такие как Зила Айзенштайн, Валери Брайсон, Этель Кляйн, Кейт Миллетт, в своих рассуждениях подчёркивают *политическую природу* феминизма. Так, американская исследовательница Этель Кляйн в своей книге «Гендерная политика. От сознания до массовой политики» (1984) характеризует феминизм как политическую идеологию, отстаивающую равные роли мужчин и женщин в обществе и утверждающую, что женщины не получают поддержки в семье, не имеют доступа к рынку из-за дискриминации в обществе и неадекватного отношения к этой проблеме социальных институтов. С точки зрения немецкой лингвистки Луизы Пуш, «феминизм – это теория, затрагивающая все области человеческого бытия, которая выявляет и подвергает резкой критике патриархатное содержание всех культурных порождений мужчины, традиционно отождествляющего себя с человеком как таковым» [7, с. 215]. Таким образом, заметно сильное расхождение во взглядах идеологов феминизма в его разных проявлениях. Но есть одна общая черта – стремление к изменению существующего неравноправного общества, пусть даже на основе весьма экстравагантных идей.

Более взвешенные трактовки принадлежат российским учёным. Так, Н. Шведова, политолог и автор работ по исследованию женского движения рассматривает феминизм как политическое явление и закономерный процесс выхода женщины на социально-политическую арену и влияния на ход исторических событий. По мнению теоретика культуры Е. Трофимовой, феминизм определяется на двух уровнях – «как широкое общественное движение за права женщин, имеющее длительный исторический опыт, и как комплекс социально-философских, социологических, психологических, культурологических теорий, анализирующих ситуацию в обществе» [8, с. 180].

Обобщая все вышесказанное, следует отметить, что общепринятого чёткого определения феминизма на сегодняшний день не существует. Определения феминизма зависят от того контекста (политического, социального, экономического, теоретического и пр.), в котором он развивается, от подъёма-спада женского движения. Под феминизмом может пониматься и борьба женщин, и концепция равенства прав, и социальные изменения, и избавления мужчин и женщин от стереотипных ролей, и улучшение способа жизни, и активные действия.

На развитие современной феминистской мысли существенное влияние оказал постмодернистский способ философствования. Поэтому в феминистской литературе для обозначения группы теорий, получивших свое развитие в 90-х годах XX века в континентальной Европе, используются категория «*феминизм третьей волны*» или «*постмодернистский феминизм*». Современная философская рефлексия ис-

пользует категорию «постмодернизм» для обозначения характерного для культуры сегодняшнего дня типа философствования, содержательно-аксиологически дистанцирующегося не только от классической, но и от неклассической традиций и конституирующего себя как постсовременная, т.е. постнеклассическая философия) [9, с. 83]. Так, для постмодернистских и постфеминистских рефлексий общим ключевым моментом является разрушение *классики, целого, единства*. Постмодернизм отрицает культуру классического образца, постфеминизм также берёт за основу разрыв единства. Современные теории феминизма несут в себе лишь разрушение *целого*, не предлагая при этом проект нового единства. «Множественный универсум» феминизма третьей волны не целостен, это пространство разъединения и распада, где все компоненты отделены друг от друга. Подобное дробление приводит к замене общечеловеческого начала множественностью, системы норм и ценностей – хаотичным пространством микросистем, каждая из которых декларирует собственные нормативные и ценностные приоритеты.

По сути, изыскания постмодернистских теоретиков больше сосредоточены на интерпретации и значениях, приписываемых категории «женщина», чем на её реальных проблемах и обеспечении прав. Интеллектуальная доктрина феминизма распадается на множество альтернативных иррациональных теорий, следуя общей логике постнеклассического философствования. Феминизм третьей волны отказывается от решения глобальных социально-экономических и политических проблем, по сути, уходя в плоскость личных индивидуальных потребностей авторов, частных жизненных стилей и абстрактного теоретизирования. Апофеозом такого дробления видятся так называемые теории *queer-идентичности* (Т. де Лауретис, Э. Гросс, Дж. Батлер), *номадической субъективности* (Р. Брайдотти) и т.д.

Таким образом, феминизм представляет собой сложную систему взглядов на социальный мир и человеческий опыт, предусматривающую в качестве отправной точки *приоритет женщины*, рассматривая ее в качестве субъекта исторического, социокультурного, политического процесса. Феминизм, по сути, пытается трансформировать традиционный *антропоцентризм* в *феминистский*, где акценты смещены, переместились от человека как представителя рода (целого) к женщине как к такому воплощению человека, особенному (часть рода, стремящуюся заменить род).

Теория феминизма сфокусирована на женщине или женщинах, будучи выраженной в трёх главных аспектах. Во-первых, основным «объектом» изучения становятся конкретные ситуации и трудности, с которыми приходится сталкиваться женщинам в обществе. Во-вторых, женщины в данной теории предстают в качестве важнейших «субъектов», т. е. феминизм стремится смотреть на мир, исходя из специфически женской позиции – роли женщины в социальном мире. В-третьих, феминизм как теория выступает с критикой от имени женщин и действует в их интересах, стремясь преобразовать мир в соответствии с *принципом феминизма*, что послужит, согласно ожиданиям этой теории, – также и на пользу всему человечеству. Меж тем, последнее утверждение представляется нам весьма сомнительным, если не утопическим проектом, поскольку феминизм игнорирует объективные социально-экономические условия развития общества.

Также можно утверждать, что феминизм не является систематически развиваемой теорией, а скорее, определённой политической позицией. Феминизм вытекает из непосредственного жизненного опыта и стремится к изменению мира, как уже было сказано выше. Его основная идея неразрывно связана с действием и отлича-

ется крайним плюрализмом, представляя, по сути, некое множество идей, связанных с опытом каждой женщины, которая сопротивлялась мужскому господству. Феминистская теория, обладая быстрой реакцией на болезненные очаги социальной системы, не могла не отозваться на расовое противостояние, как и не могла не учесть социокультурных, этнических, религиозных различий. Как результат – возникновение черного и белого, исламского, постколониального феминизма.

Таким образом, слабым местом феминистской доктрины можно считать *эмпиризм*, то есть приписывание индивидуальному опыту особого значения. Так, опыт каждой конкретной женщины квалифицируется как важная составляющая теории, что впоследствии позволяет апологетам феминизма, экстраполируя свой личный драматический опыт, делать сомнительные выводы общего свойства и прогнозы. С гносеологической точки зрения это свойство является индукцией: мысль восходит от знания единичного к знанию общего. Следует также отметить бессистемность феминизма: очевидно, что опыт и способы его восприятия крайне индивидуализированы. На этом основании невозможно построить комплексную завершённую теорию или сложить все аспекты индивидуального опыта в единое целое. Приписывание личной жизни политического значения – ещё один спорный, на наш взгляд, тезис, являющийся ядром радикальной ветви феминизма. Суть его сводится к тому, что господство мужчин над женщинами проявляется прежде всего в сексуальной сфере. Это пространство индивидуализировано, поэтому женский опыт подчинения разрушает границы, отделяющие публичную сферу от приватной. Для их объяснения необходима политическая теория, объединяющая интерпретацию личной и публичной жизни.

Становится очевидным, что пытаюсь выстроить собственную, «феминистскую» картину мира и, безусловно, имея на это право и некоторое основание в качестве идеологии справедливости, феминизм никогда не станет состоятельной философской системой, даже если преодолеет плюралистичность (что представляется сомнительным, учитывая современную тенденцию децентрации и разъединения). Ведь теоретики феминизма ошибаются в главном – в содержательном уровне программы: в угоду политическим идеям, гендерной ксенофобии и в силу обретённой эмансипации они оказались неспособными к осознанию и приятию объективных законов движения исторического процесса. Этот тупиковый путь закономерно привёл феминизм в постмодернистское, то есть ложное по самой своей сути, чисто схоластическое (в худшем смысле этого слова) пространство рефлексии.

Поэтому феминизм как некую доктрину, весьма распространённую в странах «коллективного Запада», нельзя квалифицировать как философскую теорию (а, скорее – как некую *идеологию*) в силу чисто *эмпирического характера её обобщений*, а также в силу гендерных, культурных, расовых и прочих *вульгарно-стереотипных иллюзий и заблуждений*, фокусом которых является исключительно борьба с мужским господством и в которых не происходит углубления в познание закономерностей движения общественной истории. Более того, мы приходим к выводу, что феминизм, будучи сегодня в первую очередь определённой *социальной практикой*, имеющей столь же определённый *политический окрас*, являясь в качестве идеологии ¹⁶ превратной формой противоречий современной цивилизации, во-

¹⁶ Явление феминизма спровоцировало осознание необходимости переоценки системы ценностей и озвучило запросы прежде «неинтересных» для общества групп (женщин, представителей сексуальных, расовых и этнических меньшинств, инвалидов, детей, пожилых людей, инфицированных

все и не преследует достижения объяснительных целей и не стремится быть познанием объективно-истинных законов общественно-исторического развития.

Ярким подтверждением тому является то обстоятельство, что освобождение женщины и сегодня декларируется как некая самоценность, то есть вне контекста и реальных условий динамики социокультурного развития остальных субъектов общественной истории. Подобные приоритеты нельзя назвать иначе, как феминистскими претензиями, а претензии никоим образом не могут быть основой ни целостного социально-философского анализа, ни по-настоящему эффективных долгосрочных социальных преобразований.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бауман, З. Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008 – 240 с.
2. Маркс, К. Манифест Коммунистической партии/ К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т.4. – 615 с.
3. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс // Избранные труды. – М.: Весь мир. – 1997. – 704 с.
4. Энгельс, Ф. Юридический социализм / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т.21. – 745 с.
5. Фурье Ш. Теория четырех движений и всеобщих судеб/ Ш. Фурье. – Москва: Соцэкгиз. – 1938. – 469 с.
6. Абрамс Л. Становление европейской женщины новой эпохи 1789-1915/ Л. Абрамс. – Москва: Издательский дом ГУ ВШЭ.–2011.–408 с.
7. Брайсон В. Политическая теория феминизма. Введение/ В. Брайсон. – Москва: Идея-Пресс. – 2001. – с.301
8. Трофимова Е. Терминологические вопросы в гендерных исследованиях/ Е. Трофимова // Общественные науки и современность. – 2002. – № 6. – С.178-188;
9. Маньковская Н. Эстетика постмодернизма/ Н. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347с.

A. S. Armen

(Senior Lecturer)

Donetsk National Technical University
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail – armenanastasiya@gmail.com

FEMINISM AS A REFLECTION OF CONTRADICTIONS MODERN CIVILIZATION

***Annotation.** The article is devoted to the problem of the origin, essence and main stages of development of the phenomenon of feminism. The author reveals the reasons for the emergence of the doctrine of feminism and the corresponding social practice, characterizing the features of feminism of the first, second and third waves. The article provides a substantiation of the impossibility of reorganizing the world on the principle of feminocentrism, as well as the failure of feminism as a socio-philosophical doctrine.*

***Key words:** social history, contradictions of modern civilization, subjects of historical development, feminism, feminocentrism, empiricism, illusions and delusions.*

вирусом иммунодефицита), поместив их в центральное русло общественной политики, поставило вопрос об их реальном влиянии на процесс принятия политических решений.

УДК 101.3:159.922

И. А. Емец

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

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ В СИСТЕМНО-ДИНАМИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ЯДЕРНОЙ СТРУКТУРЫ ОБЫДЕННОГО СОЗНАНИЯ

Аннотация. В данной статье в контексте системно-структурного анализа с позиции метасистемного подхода представлена разработанная автором системно-динамическая модель ядерной структуры обыденного сознания, позволяющая рассмотреть специфику взаимодействия и взаимообусловленности обыденного сознания и общественного мнения, как его компонента.

Ключевые слова: обыденное сознание, общественное мнение, метасистемный подход, системно-динамическая модель, ядерная структура.

Формирование представлений об окружающей действительности, оценка её значимости, интериоризация коллективных ценностей, моральных норм и социального опыта осуществляется субъектом в контексте повседневной деятельности и аккумулируются в обыденном сознании, обладающем способностью отражать и преобразовывать мир, проявляющемся в будничных, привычных, рутинных отношениях и проверенном в практике. Эвристичность обыденного сознания проявляется в выражении фундаментальных интересов социальных групп, слоев и общностей, выступающих субъектом общественного мнения и являющихся базовой основой его формирования.

Актуальность исследования сущности и структуры обыденного сознания связана с особой значимостью, которое оно приобретает в регуляции поведения индивида в периоды неопределенности, нестабильности и общественных изменений, существенно влияющих на жизнедеятельность, как отдельного индивида, так и различных социальных общностей в целом.

Анализ научных трудов, освещающих проблематику обыденного сознания, показал наличие множества научных направлений и концептуальных подходов к изучению его специфики, содержания и структуры, обусловленных сферой научных интересов и позицией исследователей, а также используемой для осмысления данного феномена методологией.

Исследование сущности, специфики и структуры обыденного сознания в контексте философского дискурса с позиций гносеологического подхода осуществляется Н. К. Мосиенко, С. А. Белановским, Д. В. Петровым, А. П. Сегалом, А. И. Бурдиной, С. Т. Барановым определяющих, прежде всего, отражательные возможности обыденного сознания (глубину, направленность, специфику обыденных знаний и пр.); с позиций деятельностного подхода П. Н. Кондрашовым и К. Н. Любутиным, С. Т. Барановым и др. обыденное сознание структурируется по содержательной специфике и функциональной направленности. Отдельного внимания заслуживает комплексный подход, с позиции которого В. Н. Горелова, принимая во внимание полифункциональность обыденного сознания, определила его структуру с учетом динамики, форм активности в современной социальной транс-

формации, видов межкомпонентного взаимодействия и субъектов – носителей обыденного сознания.

Проанализированные исследовательские подходы к структурированию обыденного сознания, раскрывая природу и сущность данного феномена, тем не менее, не позволяют определить значимость и роль общественного мнения как компонента в структуре обыденного в их взаимосвязи и взаимообусловленности, что обуславливает необходимость разработки системно-динамической модели ядерной структуры обыденного сознания.

В данной статье в контексте системно-структурного анализа с позиции метасистемного подхода автором представлена разработанная системно-динамическая модель ядерной структуры обыденного сознания с учетом места и роли в ней общественного мнения.

Практически всеми авторами утверждается целостность, неделимость, т.е. по сути – континуальность обыденного сознания. Однако, применение системно-структурной методологии к исследованию специфики данного социального феномена предполагает необходимость отвлечься от момента его непрерывного развития и охарактеризовать его как целостную систему, состоящую из совокупности элементов, вычленение которых носит весьма условный характер, позволяя сделать её обозримой [1, с. 69].

Обыденное сознание по праву относится к наиболее сложным системам, представляя собой динамическую синергетическую саморегулирующуюся целенаправленную открытую систему, существование которой подчинено обеспечению жизнедеятельности социального субъекта и сохранению его аутентичности. Ретроспективный анализ его состояний позволяет раскрыть его стохастический характер, гомеостатичность (способность к самостабилизации) и самоорганизацию, обеспечивающихся негативными и позитивными обратными связями.

Системно-структурный подход позволяет исследовать обыденное сознание как реальную, открытую, сложную, динамическую, иерархически организованную многомерную целостную систему [8], характеризующуюся надежностью, живучестью и адаптивностью, имеющую стохастический характер и включающую множество компонентов, в частности, общественное мнение, с учетом их внешних и внутренних взаимосвязей, опираясь на единую логику.

Поскольку обыденное сознание не может быть исследовано вне контекста его взаимодействия с внешней по отношению к нему средой (повседневными практиками и общественным сознанием) ввиду того, что оно и формируется, и проявляется во взаимодействии с ними, наиболее адекватным для исследования его структуры представляется метасистемный подход А. В. Карпова [6]. Данный подход позволяет определить структурно-уровневую организацию обыденного сознания, на основании которой мы получаем возможность сконструировать системно-динамическую модель ядерной структуры обыденного сознания. Системно-структурный анализ позволяет рассмотреть специфику взаимодействия и взаимообусловленности обыденного сознания и общественного мнения, сосредоточившись на их структуре, формальных взаимосвязях и характере их динамики под воздействием внешних по отношению к ним условий.

Как было установлено нами ранее, с позиции метасистемного подхода структура обыденного сознания как синергетической системы включает метасистемный, системный, субсистемный, компонентный и элементный уровни. При этом, общественное мнение, как компонент обыденного сознания существует во всех его суб-

системах (онтологической, гносеологической и аксиологической), в каждой из которых проявляется специфическим образом.

На основе анализа научных трудов представителей различных направлений социально-гуманитарного знания советского и постсоветского периодов, посвященных проблеме обыденного сознания, развивая положения В. Н. Гореловой [4], автором разработана ядерная структура системного уровня обыденного сознания, выделенная на основе критерия диалектики «устойчивости – динамичности» в гносеологически-мировоззренческом аспекте.

Термин «ядерная структура» позаимствован нами из лингвистики (В. Матезиус). В отличие от традиционного структурного анализа, допускающего формальное членение целого на структурные составляющие – элементы и компоненты, предлагаемая нами ядерная структура (по аналогии с лингвистикой), определяет способ интеграции структурного компонента в содержательный контекст, фундирующий и обуславливающий его существование [2]. Подобный подход к структурированию обыденного сознания позволяет определить многообразие форм проявления общественного мнения, в его структуре.

Стационарным состоянием обыденного сознания как системы является подвижное равновесие, при котором ядерные структуры обыденного сознания остаются практически неизменными, но постоянно циркулируют «обменные процессы» взаимодействия с внешней средой. В нашем исследовании ядерная структура обыденного сознания предполагает наличие глубинных структур, составляющих ядро обыденного сознания, и представляет собой основу его деятельности, обеспечивающую сохранность инвариантной части обыденного сознания, детерминирующей его качественные характеристики, не смотря на динамику и разнообразные трансформации внешних, более подвижных структур.

На основе критерия «устойчивости – динамичности» в структуре обыденного сознания можно выделить три подсистемы: персистентную, устойчивую и динамичную.

Персистентная подсистема - наиболее консервативная, составляет ядро и обеспечивает аутентичность обыденного сознания, даже при внесении некоторых изменений в её структурные компоненты, она сохраняет все свои предыдущие качества и компоненты и доступ к ним, так называемое ядро обыденного сознания, включающее архетипы, язык, здравый смысл, мировоззрение, менталитет, систему ценностных ориентаций и пр.

Устойчивая подсистема - менее консервативна, но более стабильна, чем 3-я – обеспечивает стабильность и инерционность обыденного сознания и содержит неявные знания: простейшие нормы и образцы поведения, аттитюды, стереотипные представления и установки, сформированные на основе социального опыта; различные верования и суеверия, идеалы и убеждения и др.

Динамичная подсистема - быстро изменяющаяся, зависящая от внешних и внутренних факторов - является периферией обыденного сознания, непосредственно взаимодействует с метасистемным уровнем, через который подвергается воздействию со стороны внешних по отношению к обыденному сознанию систем. Обеспечивает возможность оперативного реагирования на текущие состояния систем более высокого уровня через гносеологические, аксиологические и онтологические компоненты обыденного сознания: взгляды и мнения, эмоции и настроения, оценки, потребности и мотивы поведения. Именно наличие динамичной подсистемы в системе обыденного сознания обуславливает его эволюцию, изменение и раз-

витие, с одной стороны сохраняя аутентичность субъекта, а с другой - обеспечивая его жизнедеятельность и адаптацию к изменившимся условиям среды.

Таким образом, содержательная характеристика системного уровня представлена наложением двух своего рода «репертуарных решеток» - подвижных и лабильных структур: уровневой структуры системного уровня обыденного сознания с позиции метасистемного подхода, представленной подсистемами, выделенными на основе его функциональной направленности (гносеологической, онтологической и аксиологической) и структуры содержания обыденного сознания, выделенной на основе критерия «устойчивости – изменчивости». В результате данного наложения получаем девять «ячеек», содержащих структурные компоненты и элементы, условно! дифференцированные по функциональной направленности и степени устойчивости и консервативности, в реальности являющиеся взаимообразующими, взаимодействующими и взаимообуславливающимися.

Общественное мнение, в разных ипостасях может быть представлено на различных уровнях в подсистемах обыденного сознания. Так, в ядерных структурах обыденного сознания оно «живёт» в объективированном виде, проявляясь как ценности, вера, здравый смысл, некогда представлявшие собой «живое» общественное мнение, многократно подтвердившее свою компетентность, объективность, полезность и целесообразность в обыденных социальных практиках, способствуя максимально эффективному обеспечению жизнедеятельности субъекта, и преобразовавшееся таким образом в ценности, верования, смыслы и т.д.

Поскольку обыденное сознание как объект научной рефлексии является частью реального мира, в действительности обладающей бесконечным многообразием свойств и качеств различной природы и происхождения, которые в принципе невозможно отобразить посредством имеющихся у нас весьма ограниченных возможностей, то представленная системно-динамическая модель данного феномена, как его образ, носит несколько упрощенный характер, отражающий, однако, качественную специфику данного духовного и духовно-практического образования и его сущностные характеристики.

При описании структуры обыденного сознания необходимо обозначить внешние коммуникационные каналы, обеспечивающие связь системы с внешними по отношению к ней метасистемами. Данные каналы могут быть разделены на входные (по которым среда воздействует на систему: общественное бытие и общественное сознание как факторы, детерминирующие развитие обыденного сознания) и выходные (когда обыденное сознание, как непосредственно связанное с социальными практиками задает тенденции развития общественному сознанию, обеспечивая материалами для осмысления в рамках теоретических знаний в различных сферах общественного бытия).

У открытых систем, к каковым мы относим обыденное сознание, по крайней мере, один компонент (элемент) обеспечивает его связь с внешней средой, представляя собой и входной и выходной полюсы [10]. Естественно, что в действительности, принимая во внимание диалектическую природу обыденного сознания и многообразие выполняемых им функций, число таких взаимосвязей огромно, в силу чего представляется невозможным и нецелесообразным исследовать и учесть абсолютно все связи. Поэтому в рамках нашего исследования будет проанализирована связь обыденного сознания с внешней средой, осуществляемая посредством общественного мнения.

Для характеристики системы не менее, а может быть даже более значимыми, чем совокупность структурных составляющих, являются внешние и внутренние межкомпонентные и внутрикомпонентные связи, обеспечивающие качественное своеобразие системы и специфику её функционирования и развития. Являясь одним из фундаментальных понятий, связи обеспечивают целостность и интегрированность системы, её упорядоченность и структурированность, и выражают её функциональную специфику. В зависимости от основания, связи могут быть дифференцированы по характеру взаимосвязи и по способу проявления. В первом случае выделяют прямые и обратные связи, во втором – вероятностные и детерминированные (причинно следственные) [9].

Общественное мнение, как компонент, непосредственно или опосредованно взаимодействующий с другими компонентами (или подсистемами) системы, а также с элементами и подсистемами окружения и осуществляющий связь между системой и метасистемами и участвующий во внутрисистемных взаимодействиях компонентов обыденного сознания представляет собой динамическую вероятностную связь.

Развитие любой системы предполагает прохождение ею определенных стадий: стабильности, возрастания флуктуации, дестабилизации, достижения точки бифуркации, противоборства фракталов, образование аттрактора и собственно, переход в новое состояние. Относительно обыденного сознания данный процесс может быть охарактеризован следующим образом. Динамика системы в целом обусловлена микроколебаниями её элементов – флуктуациями – являющимися продуктом отражения сознанием как мелких, так и крупных явлений и событий повседневных практик. При этом крупные события порождают значительные флуктуации, в то время как мелкие, выступающие своего рода фоном, остаются до определенного времени вне фокуса общественного мнения, находясь за гранью социальных интересов.

Общественное мнение как субъект, в определенных условиях, может оказаться по отношению к обыденному сознанию либо флуктуацией, приведшей его как систему в точку бифуркации, либо аттрактором, создающим прообраз будущего состояния и побуждающий к его достижению, что с позиции синергетического подхода позволяет исследовать механизм его функционирования в системе обыденного сознания.

Находясь в состоянии стабильности, обыденное сознание посредством мощного системного воздействия подавляет флуктуации, стремящиеся вывести его из состояния равновесия, что проявляется в наличии обратных связей и, на примере формирования общественного мнения, выражается в преломлении оценки его объекта сквозь ядерные и устойчивые компоненты обыденного сознания. В данном контексте общественное мнение выступает как форма отражения обыденного сознания.

Принимая во внимание, что стабильность является полисемантическим понятием [9], в данном исследовании мы, характеризуя обыденное сознание как устойчивую и стабильную систему, исходим из его способности сохранять качественную определенность, не поддаваясь определенным типам воздействия, а в случае отклонения, возвращаться в состояние равновесия.

По существу, именно наличие внутрисистемных обратных связей - между системой (обыденным сознанием) и её элементами (в качестве одного из них высту-

пает общественное мнение) - обеспечивают её устойчивость, структурированность и стабильность, что дает возможность прогнозировать тенденции её эволюции.

Если обратные связи проявляются в реакции системы как целого на возмущающее её воздействие, в виде противодействия ему, то прямые связи как раз и являются реализацией данного возмущающего воздействия.

Несмотря на стабильность и устойчивость обыденного сознания как синергетической системы, оно не является неизменным и эволюционирует в соответствии с изменениями в системах более высокого порядка. Данный процесс оказывается возможным в силу спорадически возникающих неблагоприятных для данной системы внешних условий, на микроуровне детерминирующих радикальные изменения поведения её компонентов, посредством повышения интенсивности воздействия прямых межкомпонентных связей, усиливающих флуктуацию. Повышение уровня автономности и численности индивидуальных проявлений элементов системы способствуют генерализации флуктуации, вследствие чего система дестабилизируется, существующие внутрисистемные связи разрушаются, порождая тем самым новые, однако, сохраняя сущностные характеристики системы, что проявляется в её динамике – развитии.

Специфической особенностью обыденного сознания как системы является отсутствие четко выраженных и легко просматриваемых непосредственных прямых связей, как правило, представляющих собой длинную опосредованную цепочку промежуточных связей недоступную непосредственному восприятию. При этом источник воздействующих факторов может быть не известен, а сами они могут быть далеко не очевидными и действовать в условиях множественных ограничений, трудно поддающихся рефлексии. В рамках нашего исследования мы, в качестве одного из таких факторов подразумеваем общественное мнение, которое, выполняя роль прямой связи, способствует усилению флуктуации и выступает фактором формирования обыденного сознания. При этом, существенное влияние на эффект воздействия общественного мнения имеет предшествующее состояние системы. Степень согласованности содержания общественного мнения с компонентами устойчивых subsystem, детерминирует эффективность его воздействия на обыденное сознание как систему, выражающуюся в глубине и долговременности данного воздействия.

Данная связь также носит вероятностный характер, поскольку информация, инкорпорируемая в обыденное сознание посредством общественного мнения, соотносится со здравым смыслом, ценностными ориентациями и мировоззрением, детерминирующими социокультурные особенности социального субъекта и непосредственной практической значимостью данной информации для осуществления жизнедеятельности данного субъекта. Поэтому оказывать воздействие на обыденное сознание может только общественное мнение, затрагивающее глубинные его аспекты и адекватное реально существующим социальным практикам.

Принимая во внимание динамичность исторического процесса, можно отметить конкретность общественного мнения, детерминированного обыденным сознанием, проявляющуюся в пространственной и темпоральной обусловленности отношения субъекта к объекту и социокультурной спецификой определенного социального субъекта [5].

Динамическая система, прошедшая точку бифуркации под воздействием аттрактора переходит в новое качество и стабилизируется посредством активизации вновь сформированных обратных связей. Общественное мнение выступает на дан-

ном этапе странным аттрактором [7], оказывающим, при определенных условиях, влияние на траекторию развития обыденного сознания как системы. При этом, практически невозможно определить как именно воздействует общественное мнение на обыденное сознание в каждый конкретный момент времени, хотя безусловно, такое воздействие осуществляется, что можно проследить по тенденциям эволюции обыденного сознания: субъективации и индивидуализации, прагматизации и эстетизации, ретротизация, виртуализация, с одной стороны, выражающихся в общественном мнении, а с другой – детерминированные его влиянием на поведение субъекта обыденного сознания [3].

Таким образом, системно-динамическая модель ядерной структуры обыденного сознания с позиции метасистемного подхода позволяет определить структуру обыденного сознания как системы, место и роль в ней общественного мнения, как его компонента.

Являясь компонентом обыденного сознания, общественное мнение существует и проявляется определенным образом во всех его подсистемах: персистентной, устойчивой и динамичной, выполняя по отношению к обыденному сознанию как системе ряд разнонаправленных функций: выступая возмутителем системы, её стабилизатором и аттрактором.

При этом степень выраженности прямых и обратных связей (в качестве которых также может выступать общественное мнение) с учетом предыдущего состояния системы, может оказать как конструктивное, так и деструктивное воздействие на систему.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ашмарин И. Дискретность и континуальность: что первично // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 5. - РАН, Ин-т философии. - М.: ИФРАН, 2011. - С. 66 - 75.
2. Актуальное членение предложения / Словарь лингвистических терминов. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.textologia.ru/slovary/lingvisticheskie-terminy/aktualnoe-chlenenie-predlozheniya/?q=486&n=300>
3. Емец И. А. Тенденции эволюции обыденного сознания в современном цивилизационном процессе // Духовное производство в эпоху позднего капитализма: материалы Междунар. науч. конфер., 25 апр. 2020 г. – Донецк : ДОННТУ, 2020. – Вып. 6. –С.114 – 121.
4. Горелова В. Н. Обыденное сознание как объект социально-философского анализа: автореф. дис. ... д-ра филос.наук. - Нижний Новгород, 1994. – 36 с.
5. Зырина Я. А. Время индивида, индивидуальности и индивидуума в обыденном сознании // Общество: философия, история, культура. – 2021 - №3 (83) – С.28 - 32.
6. Карпов А. В. Системная методология как основа разработки проблемы метакогнитивных способностей личности // Системная психология и социология. – 2014. - №11. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://systempsychology.ru/journal/2014-11/221>
7. Лебедев С. А., Рубочкин В. А. История и философия науки. - М.: Издательство Московского университета, 2010. - 200 с.
8. Ломов Б. Ф. Системность в психологии: избранные психологические труды – Воронеж : МОДЭК ; Москва : Московский психолого-социальный институт, 1996. – 384 с.
9. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного / Пер с англ. - Изд. 2 - М.: URSS, 2003. - 344 с. Системный анализ и аналитические исследования: руководство для профессиональных аналитиков / Отв. ред. А. И. Ракитов - М., 2009. - 448 с.

I. A. Yemets

(Senior Lecturer)

Donetsk Academy of Management and Public Administration

under the Head of Donetsk People's Republic

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: emets_ira@mail.ru

PUBLIC OPINION IN THE SYSTEM - DYNAMIC MODEL OF THE NUCLEAR STRUCTURE OF EVERYDAY CONSCIOUSNESS

Abstract: *The author presents a system-dynamic model of the nuclear structure of everyday consciousness in the context of system-structural analysis from the perspective of the meta-system approach, which allows to consider the specifics of the interaction and interdependence of everyday consciousness and public opinion as its component.*

Key words: *everyday consciousness, public opinion, meta-system approach, system-dynamic model, nuclear structure.*

УДК101.1.:316

Е. И. Петрова

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)
E-mail: elena_i_v@inbox.ru

ФЕНОМЕН «ИДЕНТИЧНОСТИ» КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

***Аннотация.** В статье раскрывается многомерность понятия «идентичность», исследование содержания которого показывает, что данный феномен принято понимать как самость, как самосознание, как некоторое единство, непрерывность атрибутов в пространстве и во времени, включающий в себя аксиологический и социальный контекст; дана характеристика национальной идентичности, как специфического сочетания объективных и субъективных черт, которые отличают одну национальную общность от другой.*

***Ключевые слова:** идентичность, нация, аксиологические основы, самость, самосознание, тождественность.*

Прошлый XX век ознаменован бурными переменами, интересными научными и техническими достижениями, это век массовых войн, социальных и экономических потрясений, экологических катастроф. Основная тенденция этого века – глобализация человеческой деятельности, когда наступает осознание собственной причастности к глобальным проблемам, что делает абсолютно невозможным достижение полной независимости. В процессе глобализации проблематика идентичности получает новое осмысление, меняются подходы относительно процесса, в результате которого открывается некое единство содержания контента идентичности. На фоне этих характеристик идентичность рассматривается в контексте больших общностей: рас, наций, социальных групп, государства и человечества в целом.

Кризис современной цивилизации воздействует на становление и изменение идентичности. Исследование данного феномена может способствовать выявлению особенностей этого кризиса и кризиса культуры, который в свою очередь усилил аксиологический вакуум и привел к ускорению переоценки ценностей, которые ранее служили основой идентификации человека в обществе.

Все сферы общественной и политической жизни пронизаны культурой, которая способствует экономическому росту государства, влияет на его социально-политическое развитие. Именно культура выступает одним из основных инструментов построения гражданского общества, и является неотъемлемой частью идентичности.

В последнее время понятие идентичности стало одним из лидеров научных интересов. О постоянных поисках индивидуальности, целостности и единства в различных контекстах – социально-философском, историческом, метафизическом и др. говорит частота употребления данного понятия и количество вкладываемых в него смыслов – идентичность личная и социальная, национальная и гражданская, этническая, региональная и т.д.

Вопрос идентичности остается проблемным и потому, что любая область научного знания, осуществляя попытку внести ясность в столь актуальный вопрос как идентичность, получает новый всплеск дискуссий. Темп и содержание развития общественных систем приводит к тому, что исследование сущности идентичности приобретает особую актуальность. Эта философская проблема сегодня наращивается новыми аспектами. Социально-исторический путь формирования концепта идентичности определяет тенденции в ее развитии.

Анализ философских исследований содержания понятия показывает, что идентичность принято понимать как самость, как самосознание, как некоторое единство, непрерывность атрибутов в пространстве и во времени, включающий в себя аксиологический и социальный контекст.

Над этой проблемой работали ученые: Бергер П., Брейквелл Г., Брюшинкин В., Гидденс А., Габермас Ю., Гриценко А., Джеймс В., Дробижева А., Зарипов А., Лукман Г., Мид Дж. Г., Нагорная Л., Ноймани А., Скворцов Н., Тейлор Ч., Тэджефел А., Хабермас А., Файзуллин Ф., Эриксон Э., Ядов В.

Целью данного исследования является разработка и обоснование многомерной модели феномена «идентичность» в контексте социально-философского осмысления.

Ее реализация предполагает решение следующих задач:

- осуществить обзор теоретико-методологических основ формирования понятия идентичности ;
- выявить границы феномена «идентичности» как самостоятельного актуального предмета философского исследования;
- охарактеризовать аксиологические основы формирования национальной идентичности.

Решение поставленных задач предполагает наличие соответствующей методологической основы. В исследовании использовались общенаучные методы: системности, анализа и синтеза, сравнения, индукции и дедукции, абстрагирования.

В ходе исследовательской работы получены результаты, позволяющие сформулировать основные положения, характеризующие ее новизну:

- предложена многомерная модель феномена идентичность, раскрывающая ее как сложноорганизованную систему, которая саморегулируется и саморазвивается;
- раскрыты информационный и практический срезы существования идентичности;
- дана характеристика аксиологических основ национальной идентичности.

Теоретическая значимость работы заключается в актуальности переосмысления традиционных методов исследования феномена идентичности с помощью применения нового подхода, который помогает более глубоко проанализировать сущность данного феномена, дает возможность организовать целостный взгляд на проблему.

Практическая значимость работы в использовании результатов исследования в создании учебных материалов по социальной философии, культурологии, политологии.

Слово «идентичность» происходит от классического «idem» - «тот же самый». Данный термин западные философы использовали еще со времен древних греков. Наиболее современная интерпретация этого понятия отмечается в работах Э. Эриксона, который и ввел этот термин, дав двойное определение идентичности: во-первых, идентичность – это субъективное ощущение целостности и отождествления своей личности, которое возникает неожиданно, спонтанно, как познание своей

сущности; во-вторых, идентичность выступает как результат осознания своей принадлежности к определенной группе социума с помощью противопоставления существованию других групп.

Нельзя не отметить, что еще до Э. Эриксона проблема идентичности была в центре внимания исследователя Дж. Г. Мида, который в своих работах пытался раскрыть диалектическую связь между отдельным индивидом и совокупностью установок других относительно себя [1, с. 123].

В дальнейшем эти идеи находят продолжение в работах Ю. Хабермаса, который утверждает, что взаимодействие личностей имеет универсальное значение [2, с. 290].

Еще одно понимание идентичности, не получившее закрепления в научной литературе, это толкование, которое принадлежит В. Джеймсу и в котором идентичность определяется как «субъективное вдохновенное ощущение тождества и целостности», «непрерывность самопереживания индивида» [3, с. 126].

Интересным для нас представляется подходы к определению сущности идентичности А. Тэджефела и Г. Брейквелл. Первый разъединяет понятия идентификация и идентичность: идентификация – процесс, идентичность – продукт данного процесса. Сам процесс формирования идентичности происходит через процессы категоризации, идентификации и сравнения.

В концепции Г. Брейквелл наиболее важным являются два основных момента: - непротивопоставление личностной и социальной идентичности, которые являются разными точками в развитии единого образования – идентичности; - включение ценностных, смысловых и мотивационных компонентов в структуру идентичности в качестве основного содержания. Содержательный и ценностный компоненты идентичности увеличивают свою долю и значение в структуре идентичности по мере развития личности.

Иную интерпретацию идентичности предложил британский ученый А. Гиденс: идентичность – это два полюса, один – это абсолютная приспособленность (конформизм), другой – замкнутость на себя [4, с. 47].

Еще один известный специалист в области проблемы идентичности Ч. Тейлор обосновывает теорию о диалогическом и морально-онтологическом характере идентичности, который содержит обоснование природы собственного «Я» [5, с. 30].

Другие ученые также обращаются к логико-эпистемологическим аспектам понимания такого феномена, как идентичность. Например, В. Брюшинкин выделяет: а) логико-лингвистический аспект – толкование идентичности осуществляется через соответствующие суждения; б) эпистемологический аспект – способы познания отношения идентичности; в) социологический аспект – сосредоточенность на самоидентификации [6].

В работе «Социальное конструирование реальности» П. Бергера и Г. Лукмана идентичность определяется как «феномен, возникающий на основе диалектической взаимосвязи индивида и общества» [7].

Понятие идентичности в процессе развития приобрело огромный спектр значений: самоопределение, самобытность, саморегулируемое единство, тождественность (с самим собой и среди разнообразных других объектов), самость как подлинность индивида, социокультурное соответствие, самопринадлежность, модель различения «Я» от «не - Я». В широком смысле данное понятие обозначает осознание человеком собственной принадлежности к определенной группе, которое дает

ему возможность определить свое место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире. В философии, начиная с античных времен идентичность, получила широкое распространение в значении «тождества».

В настоящее время это понятие осознается как «подобие». Согласно определению энциклопедии «Культурология XX век» идентичностью является «психологическое представление человека о своем Я, характеризующееся субъективным чувством своей индивидуальной самоидентичности и целостности; отождествление человеком самого себя (частично осознаваемое, частично неосознаваемое) с теми или иными типологическими категориями» [8, с. 65].

Толковый словарь обществоведческих терминов трактует понятие «идентичность» как тождественность, совпадение чего-нибудь, с чем-нибудь; как субъективное переживание человеком своей индивидуальности [9, с. 144].

Анализируя все вышесказанное, можно сделать вывод, что идентичность – это многомерный процесс становления личности, который раскрывается с помощью различных аспектов. Все виды идентичности – этническая, национальная, региональная формируются на этапе осознания индивидом своей принадлежности к тем или иным сообществам, осознания своей принадлежности к «малой родине».

Идентичность нации представляет собой социокультурную нишу государства. Согласно утверждению О. Сергеевой, базисом существования любой цивилизационной системы является ее самоидентификация, поскольку сам идентификационный принцип имеет свойство диа-синхронного (от поколения к поколению) социокультурного воспроизводства, т.е. воспроизведение исторически сложившихся базовых ценностей людей [10, с. 104].

Осознание индивидом или социальной группой своей принадлежности к определенному сообществу, принятие ими ценностей, норм, идеалов, которыми руководствуется данное сообщество может быть интерпретировано как результат овладения совокупности знаний об историческом пути, которое прошло данное сообщество, как национальную идентичность. Национальная идентичность является одной из составляющих идентичности личности, которая связана с ощущаемой им принадлежностью к определенному этносу или нации.

Американская исследовательница Л. Гринфелл определяет национальную идентичность в сугубо современном понимании как идентичность «которая заключается в принадлежности к «народу», важнейшим признаком которого является признание его как «нации». Национальная идентичность характеризуется специфическим сочетанием объективных и субъективных черт, которые отличают одну национальную общность от другой. Существенное значение здесь приобретают чувство общей судьбы, общие переживания, коллективная память, т.е. все то, что способствует формированию коллективного «мы» [11, с. 34].

Национальная идентичность представляет собой своеобразный комплекс символов, которые в совокупности порождают особого рода чувство принадлежности к сообществу, члены которого могут быть отличными по разными параметрам, но быть едиными, чувствовать свое единство по той причине, что все они – «одной национальности» [12, с. 11].

Таким образом, идентичность каждой национальной общности можно представить как ее коллективное самосознание, самоопределение собственного образа и содержание самосознания. Национальная идентичность формируется на основе пересечения национально-исторической, социально-психологической, социокультурной, политико-культурной сфер. Содержание национальной идентичности включа-

ет в себя устоявшиеся основы национальной культуры, этнические характеристики, обычаи, верования, мифы, моральные императивы, мировоззрение, национальное самосознание и менталитет, национальный характер, историческую память, национальные традиции, стереотипы поведения.

Идентичность имеет динамическую структуру, зависящую от приоритетности составляющих ее элементов. Еще в начале 90-х годов прошлого столетия Э. Смит отмечал, что структура национальной идентичности содержит пространственно-географическое, историческое, социокультурное, этнонациональное, конфессиональное, мифологическое, символическое измерения, но в разной степени и в разных формах. В одних случаях доминирует одно, в других – преобладают другие компоненты [13, с. 30].

Национальную идентичность часто сравнивают с близкой с ней по смыслу этнической идентичностью. Последняя представляет собой результат социальной категоризации и идентификации с определенной этнической группой (категорией) и эмоционально-оценочное восприятие принадлежности к данной группе [14]. Для индивида этнос – это надежная общность, которая может обеспечить необходимую поддержку и безопасность. Люди ищут поддержку у индивидов, принадлежащих к своей этнической группе в случаях, когда возникает потребность ощутить себя частью целого, избавиться от ощущения дисгармонии. Именно поэтому не стоит отождествлять этническую идентичность с национальной. Параметры национальной идентичности обладают стабильностью, и могут не изменяться столетиями [15].

Условия многонациональной среды, при переориентации личности на ценности другой национальной культуры в полиэтническом окружении, как отмечают Ф. С. Файзуллин и А. Я. Зарипов, часто бывает практически невозможно определить этническую принадлежность [16, с. 41]. У членов одной этнической общности – при одной и той же культурной идентичности – могут быть различные национальные идентичности [17].

Одним из основных факторов сохранения идентичности является память о прошлом, именно ею питается сознание каждого человека, каждого коллектива, каждого общества. Забвение прошлого затрудняет понимание собственной идентификации с определенным сообществом, вследствие того, что личностная самость формируется в процессе социокультурной и политико-культурной социализации [18, с. 26]. Идентичность сообщества, государства создается историческими традициями, сформированными на протяжении веков национальными мифами, символами, стереотипами поведения.

Одним из основных методологических подходов к анализу феномена национальной идентичности является понимание исторической изменчивости, способов ее конструирования. Национальная идентичность не является однородной целостностью, она выступает фрагментированной, гетерогенной, разорванной. Национальная идентичность постоянно «перебивается и опровергается вмешательством других идентичностей» [19, с. 158].

В исследованиях современных ученых особое внимание уделяется механизмам, с помощью которых формируется национальная идентичность. В первую очередь, концентрируется внимание на исследовании механизмов самого процесса идентификации, во-вторых, отправной точкой является сам индивид, изучается самоидентификация, начиная с физического самоопределения и заканчивая самоопределением в нравственном пространстве [19, с. 159]. Субъективной трансфор-

мацией и внутренним отражением внешних факторов является самоопределение индивидов по определенной национальной общности.

Определение характеристик национальной идентичности, ее направленность сводится к установлению соответствующих ценностных установок сообществ с помощью которых происходит самоопределение и самоидентификация индивидов (аттитюдов). Удовлетворяя свои интересы и потребности в принадлежности к определенному сообществу и безопасности в нем, человек осознанно идентифицирует себя с данным национальным сообществом, формирует чувство, которое можно назвать «мы».

Немецкий исследователь А. Ноймани отмечает, что «...идентичность – это не данность, а отношение, которое постоянно формируется и реформируется в рамках определенного дискурса» [20, с. 349]. То есть, чувство идентичности может, как укрепляться, так и разрушаться, если какие-либо представления «своих» перестают соответствовать сложившимся представлениям, и их поведение не соответствует ожиданиям, основанным на прошлом опыте.

Национальная идентичность в конце XX века окончательно закрепились в социально-философском дискурсе, как наиболее используемая категория в анализе социального взаимодействия, социальной коммуникации. Понятие национальной идентичности ассоциируется с понятиями самобытности, устойчивости, преемственности, отождествления и осознания своей принадлежности к определенной общности и характеризуется качественной определенностью. Сущность национальной идентичности касается не отдельной личности, выходит за эти рамки и касается самоидентичности социальной системы. Говоря словами В. А. Тишкова «только сознание национальной идентичности, которое формируется на основе общей истории, общего языка и культуры, только сознание принадлежности к одной нации заставляя далеких друг от друга людей, рассеянных по бескрайним пространствам, чувствовать взаимную политическую ответственность» [21, с. 103].

Выводы:

1. Идентичность – это многомерный процесс становления личности, который раскрывается с помощью различных аспектов, который постоянно формируется и реформируется в рамках определенного дискурса. Все виды идентичности формируются на этапе осознания индивидом своей принадлежности к тому или иному сообществу.
2. Определение характеристик национальной идентичности, ее направленность сводится к установлению соответствующих ценностных установок сообществ с помощью которых происходит самоопределение и самоидентификация индивидов.
3. Идентичность каждой национальной общности можно представить как ее коллективное самосознание, самоопределение собственного образа.
4. Содержание национальной идентичности включает в себя устоявшиеся основы национальной культуры, этнические характеристики, обычаи, верования, мифы, моральные императивы, мировоззрение, национальное самосознание и менталитет, национальный характер, историческую память, национальные традиции, стереотипы поведения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мід Дж. Дух, самість і суспільство з точки зору соціального біхевіориста. – К.: Український центр духовної культури, 2000. – С. 123.
2. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424с.
3. Искусство и цивилизационная идентичность [отв. Ред. Н.А. Хренов]; Науч. Совет РАН «История мировой культуры». – М.: Наука, 2007. – 603с.
4. Giddens A. Modernity and Self- Identity. Stranford, 1991. P.47.
5. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. – К.: Дух і літера, 2005. – 650 с.
6. Брюшинкин В.Н. Особенности исследования идентичности // Субъективность и идентичность: коллект. монография / отв. Ред. А.В. Михайловский; Нац. ис- след. ун-т «Высшая школа экономики» - М.: Изд. дом Высшей школы экономи- ки, 2002. – С. 261-271.
7. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: пер. с англ. – М.: Медиум, 1995. – 279с.
8. Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2-х томах Т.1. – СПб.: Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. – 447 с.
9. Яценко Н. Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. Серия «Учебни- ки для вузов. Специальная литература». – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 528 с.
10. Сергеева, О. А. Роль этнокультурной и социокультурной маргинальности в трансформации цивилизационных систем / О. А. Сергеева // Общественные науки и современность. – 2002. – № 5. – С. 104-114
11. Горский В. Парадоксы исторического сознания современной культуры // Ми- ровоззрение и духовное творчество. – К.: Наукова думка, 1993. – С.34-51.
12. Скворцов Н. Г. Проблема этничности в социальной антропологии. – СПб.: СпбГУ, 1996. – 183с.
13. Смит Э. Национальная идентичность [пер. с англ. П. Таращука]. – М.: Основы, 1994. – 223с.
14. Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. Проекта и отв. Ред. А. М. Дробижева. – М.: Российская политическая эн- циклопедия, 2013. – 485с.
15. Воронина Н. И. Идентичность и толерантность в многоукладности российской культуры // Толерантность в культуре и процесс глобализации; Учреждение Российской акад. Наук, Ин-т философии РАН, Академия гуманитар. исслед. – М.: Гуманитарный, 2010. – С. 389-435.
16. Файзулин Ф. С., Заринов Ф. Я. Грани этнической идентификации // Социологи- ческие исследования, 1997. – № 8. – С. 40-47.
17. Гриценко А. Украинские СМИ в контексте глобальных процессов в начале XXI века // Украина на пути в Европу / сост. : В. Шкляр, А. Юрчук. – М.: Этнос, 2006. – С. 80-379.
18. Нагорная Л.П. Соціокультурна ідентичність: пастки цінністних розмежувань. – К.: ІПіЕНЛ ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. – 272с.
19. Ядов В. А. Социальные и социально-психологические механизмы формирова- ния социальной идентичности личности // Мир России, 1995. – № 3-4. – С. 158-181.

20. Neumann I. B. Russia as Central Europe's Constituting Other// East European Politics and societies. – 1993. – Vol.7. – №2. – p.349.
21. Тишков В. А. Российский народ: Книга для учителя.// Москва: Просвещение, 2010. – 191 с.

Petrova E. I.

Donetsk National University of Economics and Trade
named after Mikhail Tugan-Baranovsky
(Donetsk People's Republic)
E-mail: elena_i_v@inbox.ru

THE PHENOMENON OF "IDENTITY" AS A SUBJECT OF PHILOSOPHICAL REFLECTION

***Annotation.** The article reveals the multidimensional nature of the concept of "identity", the study of the content of which shows that this phenomenon is usually understood as self, as self-consciousness, as a certain unity, continuity of attributes in space and time, including an axiological and social context; the characteristic of national identity is given as a specific combination of objective and subjective features that distinguish one national community from another.*

***Key words:** identity, nation, axiological foundations, self, self-consciousness, identity.*

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ



УДК 327.5+327.8

М. М. Кухтин

(к. полит. наук, доцент)

Донецкий национальный университет
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)Email: mikhail-kukhtin@yandex.ru

СОВРЕМЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ РОССИИ И ГЕРМАНИИ В НЕМЕЦКИХ ЭКСПЕРТНЫХ ОЦЕНКАХ

Аннотация. В статье рассматриваются немецкие экспертные оценки современных германо-российских отношений. Делается вывод, что в Германии атлантизм сохраняет сильные позиции в научных кругах и средствах массовой информации, что существенно расходится с преобладающими настроениями ее простых граждан. Позиции экспертов отражают набор прозрачных геэкономических мотивов. Сегодня некоторые представители немецкого бизнеса заинтересованы в протекционизме и активном сотрудничестве с Россией, в то время как другие компании ориентируются на американских партнеров и сохранение режима свободной торговли. Отношение к ЕС варьируется в обеих группах, поскольку сама организация в последние годы нередко занимала колеблющуюся позицию. Почти все немецкие политические движения и поддерживающие их эксперты действуют в данной системе координат.

Ключевые слова: российско-немецкие отношения, атлантизм, неолиберализм, НАТО, ЕС, европейский континентализм.

Современные российско-немецкие отношения отличаются высокой степенью неопределенности. Это обусловлено рядом нерешенных проблем и взаимных претензий, расплывчатостью общих интересов, международно-политическими кризисами современности, геополитическими факторами и противоречиями позднего капитализма. При этом политические, экономические и культурные связи между двумя государствами имеют долгую историю, а за их разрыв придется заплатить слишком высокую цену. В обеих странах политики, эксперты, общественные деятели анализируют причины сложившейся ситуации и ищут возможности для сближения.

Цель статьи – изучить немецкие экспертные оценки, отражающие историю, текущее состояние и перспективы двусторонних отношений. Для этого необходимо решить следующие задачи:

- структурировать проблемное поле, предложив классификацию релевантных текстов;
- провести их сравнительный анализ, выявив совпадения и расхождения;
- объяснить существующие разногласия с учетом научных предпочтений, политических убеждений, классового сознания, классовой психологии конкретных авторов;

- оценить теоретическую и практическую значимость предложенных интерпретаций вопроса.

Хронологические рамки исследования охватывают 2014-2021 гг., географические – Германию, Россию, Центральную и Восточную Европу. Нижняя граница обусловлена началом украинского кризиса, ставшего камнем преткновения в отношениях России и «европейского ядра», верхняя – новым витком пандемии коронавирусной инфекции, ускорившей коренную трансформацию современного миропорядка. Географические рамки обусловлены важностью «междуморья» как области «общего соседства» РФ и ФРГ, а также американского геополитического плацдарма.

Экспертов можно разделить на следующие группы: представители политических партий, общественных организаций, академических учреждений, «фабрик мысли»; независимые исследователи.

Немецкий политолог А. Рар отметил существенное ухудшение российско-немецких отношений осенью 2020 г. По его мнению, «дело Навального» радикально изменило внешнеполитические приоритеты Берлина. До этого Германия последовательно развивала энергетическое партнерство с Россией и была готова ради этого идти на известные политические риски. Немецкое правительство, вопреки американскому давлению, не желало отказываться от «Северного потока-2» и эффективно укрепляло геополитическую самостоятельность Объединенной Европы. Однако события августа 2020 г. закрыли важные «окна возможностей» в двусторонних отношениях. По словам А. Рара, Германия ставит продолжение сотрудничества в зависимость от судьбы российской демократии. Ради своих ценностных установок Берлин может полностью отказаться от российских ресурсов, что будет иметь катастрофические последствия [1].

Обсуждая кризис в немецкой «восточной политике», А. Рар отмечает и параллельное ухудшение немецко-американских отношений. Многие в Германии критиковали Д. Трампа до его прихода к власти, не веря в его избрание. Это с самого начала осложнило отношения правительства А. Меркель с новой американской администрацией. Кроме того, стремление Вашингтона «дисциплинировать» ЕС, сделать его более предсказуемым и управляемым было ожидаемо негативно воспринято Берлином. Экс-министр иностранных дел ФРГ З. Габриэль во многом разделяет позицию А. Рара. Согласно опросам общественного мнения, многие немцы связывают надежду на улучшение двусторонних отношений с победой Д. Байдена [2].

У сложившейся ситуации есть две интересные особенности. Во-первых, раньше нередко наблюдалась обратно пропорциональная зависимость между трансатлантической политикой Берлина и его «модернизационным партнерством» с Москвой. Как правило, именно в периоды американско-немецкого сближения Германия ужесточала риторику в отношении восточного соседа и ограничивала сотрудничество с ним. Сегодня немцы сталкиваются с отчуждением на обоих направлениях одновременно, что исторически нетипично. Во-вторых, Д. Байден известен своим отрицательным отношением к Российской Федерации. Соответственно, предполагаемая нормализация трансатлантических отношений может дорого обойтись Берлину: не исключено, что ее ценой станет полномасштабный геополитический кризис в «междуморье».

Эксперт по Восточной Европе Д. В. Стратиевский сделал несколько интересных замечаний, проливающих свет на особенности современных российско-немецких отношений. Немецкая внешняя политика реализуется в сложном взаимо-

действию между министром иностранных дел, федеральным канцлером и правительством, между законодательной и исполнительной властью. Соответственно, нельзя объяснять смены курса только ссылками на те или иные кадровые перестановки. Кроме того, поскольку Германия передала значительную часть суверенитета на наднациональный уровень, в данном контексте точнее говорить не о двусторонних отношениях, а о немецком аспекте российско-европейского взаимодействия. В современных конкретно-исторических условиях имеет смысл ставить вопрос о конце немецкой «восточной политики», однако окончательный ответ на него даст только будущее. По мнению эксперта, в обозримой перспективе российско-немецкие отношения не станут подлинно партнерскими, однако это не повод для пессимизма. «Политика малых шагов» (включая культурные контакты) – оптимальный формат двустороннего взаимодействия. По сложившейся на Западе традиции, в конце интервью эксперт посетовал на «невыполнение Россией Минских соглашений» как главную причину взаимного охлаждения [3].

Руководитель телеканала ARD Ф. Пляйтген отметил, что ухудшение российско-немецких отношений недостаточно освещается в самой Германии, а ведь это более важная проблема, чем, например, выход Великобритании из ЕС. Кроме того, Берлину не хватает самокритики в его восточной политике. Немецкий журналист Ф. Шмидт предпочел более жесткую риторику, но был вынужден признать, что крымские события 2014 г. объяснимы в контексте «активной обороны», к которой Россию подтолкнули «цветные революции» у ее границ. Ф. Пляйтген, как и Д. Стратиевский, призвал не ждать прорыва в двусторонних отношениях, а довольствоваться малым – решать частные вопросы неполитического (например, научного) сотрудничества [4].

Немецкий обозреватель К. Випперфюрт, напротив, подчеркнул важность российско-немецкого диалога по вопросам безопасности. В 2018 г. впервые за шесть лет состоялось заседание профильной Высокой рабочей группы, являющейся важным инструментом развития двусторонних отношений. Само проведение встречи после столь долгого перерыва и разнообразие рассмотренных вопросов (Украина, Грузия, Иран, Сирия и т. д.) дают повод для оптимизма. Российско-немецкие отношения уже давно находятся в глубоком кризисе, и обсуждаемое мероприятие может стать существенным вкладом в его смягчение. С другой стороны, на официальном сайте немецкого МИД нет почти никакой информации о деятельности Высокой рабочей группы, что является заметным упущением, но вовсе не свидетельствует о ее маловажности. Впрочем, опубликовав сообщение о данной встрече, немецкая сторона подчеркнула готовность к диалогу и сотрудничеству с Россией, что соответствует устремлениям многих простых немцев и влиятельных социал-демократических кругов [5].

Немецкие политики Р. Фюкс и М. Бек высказались резко в программной статье «Понять Россию». Они раскритиковали российскую «управляемую демократию» и перечислили ряд страных смертей противников режима. Многие из сделанных констатаций бездоказательны, другие одинаково приложимы и к России, и к западным странам. Так, авторы пишут о «системе Путина»: «Политическая власть служит рычагом перераспределения общественного богатства» [6]. Они считают, что такое положение вещей – отличительная характеристика «клептократии» и «нового феодализма», между тем как любое государство при всех классово антагонистических формациях обеспечивает экономическое и политическое господство меньшинства населения.

Р. Фюкс и М. Бек отмечают, что Германия все равно относится к российской внешней и внутренней политике с пониманием. Здесь играют свою роль чувство вины за Вторую мировую войну и симпатия к восточному соседу, образ жизни которого воспринимается как антитеза западному индивидуализму и потребительству. Также Германия опасается военной мощи России и заинтересована в ее природных ресурсах и рынках сбыта. Авторы статьи также упрекают российское государство в искажении фактов и манипуляциях сознанием [6]. Такая критика весьма тенденциозна. Правящая буржуазия любой страны не только систематически порождает формы ложного сознания, но и неспособна полностью постичь истину ситуации даже для себя.

Наконец, в статье говорится, что Москва поддерживает европейских националистов и стремится углубить линии раскола, угрожающие единству НАТО и ЕС [6]. При этом авторы обходят молчанием вопрос, почему в Европе усилились «новые правые», а ее единство и трансатлантические связи поставлены под сомнение. Невозможно объяснить столь масштабные явления одним российским вмешательством, у них должны быть серьезные внутренние причины.

Немецкие «зеленые» вообще известны выраженными антироссийскими настроениями. Отчасти это обусловлено тем, что им пришлось искать новые источники популярности, когда экологическая повестка на Западе из их монополии превратилась, по сути, в общее место. С другой стороны, риторика данной партии отражает интересы части немецкого крупного капитала. Политическая ангажированность «зеленых» нередко сказывается на качестве научного анализа, однако их статьи свидетельствуют о движущих силах современного немецкого общества гораздо красноречивее, чем хотелось бы самим авторам.

Специалист по Центральной и Восточной Европе С. Мейстер предпочитает смягченную (по сравнению с «зелеными») риторику, однако последовательно отстаивает атлантистскую трактовку современных российско-немецких отношений. Он считает, что проект «Северный поток-2» нужно будет отменить, если Россия не проявит «готовности к сотрудничеству» [7]. Такая формулировка допускает весьма широкое истолкование, ее можно расценить как завуалированное требование односторонних уступок. По словам эксперта, «модернизационное партнерство с Россией потерпело крах» [7], Москва и Берлин в ключевых международно-политических дискуссиях современности (сирийский и ливийский кризисы, европейская безопасность) выступают не как партнеры, а как противники. Далее ожидается следуют призывы создать стимулы для России, оказать на нее давление и заставить ее заплатить за неудобные коллективному Западу действия. О «деле Навального» эксперт говорит так, будто оно уже раскрыто. Фальсификации на президентских выборах в Белоруссии обсуждаются без правового и статистического анализа доказательной базы. В то же время статья содержит ряд корректных наблюдений и констатаций. Так, С. Мейстер отмечает, что внешняя политика Москвы достаточно жестко увязана с динамикой мировых цен на энергоносители, а немецкая многосторонняя дипломатия и российская версия многополярности – несовместимые концепции [7].

На общем фоне выделяются оценки, которые дают «Альтернатива для Германии» и Германская коммунистическая партия. Официальный представитель первой недавно заявил, что «Северный поток-2» необходимо завершить независимо от дела Навального, чтобы обеспечить энергетическую безопасность Германии» [8]. Но-

вые антироссийские санкции неприемлемы, а уже введенные нужно постепенно отменять [8].

Со своей стороны, ГКП хотела бы снизить военные расходы и обеспечить мир с Россией и Китаем, которые в ее восприятии являются важнейшим оплотом против западного империализма. Немецкие коммунисты резко критикуют НАТО как агрессивный международно-политический блок и последовательно выступают против антироссийских санкций [9, с. 6-8].

«Альтернатива для Германии» представляет интересы немецких капиталистов, сделавших ставку на протекционизм и рассматривающих Россию как противовес американской и европейской неолиберальной политике. ГКП, напротив, ищет слабые места мировой системы империализма, включая противоречия между главными центрами накопления капитала. Немецкие правые хотят сохранить современную мир-систему, обеспечив Германии привилегированное место в ней, а левые – преодолеть капитализм как систему общественных отношений. Обе партии видят в России союзника, но по диаметрально противоположным причинам. Очевидно, в долгосрочной перспективе Москва не сможет проводить внешнюю политику, которая устроила бы оба лагеря.

Изученные экспертные оценки позволяют сделать ряд выводов о немецком видении двусторонних отношений. Немецкие правящие круги продолжают ориентироваться на США, однако кризис американского глобального лидерства популяризировал некоторые альтернативные точки зрения (самодостаточность и/или разворот на восток). Это свидетельствует о нарастании межимпериалистических противоречий и обострении конфликтов внутри мирового правящего класса. Несистемная оппозиция в разных странах стремится обратить это себе на пользу.

В немецком правительстве у атлантизма пока нет серьезных конкурентов, однако другие подходы уже заметно потеснили его в общественном сознании. Сегодня происходит нарастающая фрагментация глобальной идеологической надстройки, торжествует постмодернизм с его множественностью нарративов. Это все больше ставит под сомнение сложившиеся материальные структуры господства. Если данная тенденция сохранится, сбудутся многие предсказания А. Грамши и И. Валлерстайна. Во всяком случае, наблюдаемый разброс мнений по ключевым международно-политическим вопросам указывает на кризис проектности и сюжетности, охвативший центры современной цивилизации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Немецкий политолог Пар: отношения Германии и России близки к катастрофе // Vesti.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.vesti.ru/article/2458514> (дата обращения: 14.01.2021).
2. Александр Пар: США сделали Германию "мальчиком для порки" // Радио Sputnik [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://radiosputnik.ria.ru/20201027/germaniya-1581790651.html> (дата обращения: 14.01.2021).
3. Sorkin A. Osteuropa-Experte: „Wir brauchen eine Politik der kleinen Schritte“ // Ostexperte.de [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ostexperte.de/ende-der-ostpolitik/> (дата обращения: 21.01.2021).
4. Kalus D. Deutsch-russische Beziehungen: „Wir müssen etwas ändern“ // Ostexperte.de [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ostexperte.de/wir-muessen-etwas-aendern/> (дата обращения: 25.01.2021).
5. Wipperfürth C. Aktuell: Deutsch-russische Kooperation in Sicherheitsfragen // Dr. Christian Wipperfürth [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

- <https://cwipperfuertth.de/2018/11/20/aktuell-deutsch-russische-kooperation-in-sicherheitsfragen/> (дата обращения: 28.01.2021).
6. Fücks R., Beck M. Russland verstehen // Russland verstehen [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://russlandverstehen.libmod.de/beck-fuecks-russland-verstehen/> (дата обращения: 28.01.2021).
 7. Meister S. Das Ende der Ostpolitik. Wie ein Strategiewandel deutscher Russlandpolitik aussehen könnte // Deutsche Gesellschaft für Auswärtige Politik [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dgap.org/de/forschung/publikationen/das-ende-der-ostpolitik> (дата обращения: 30.01.2021).
 8. Tino Chrupalla: Keine Sanktionen gegen Russland! // Alternative für Deutschland [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.afd.de/tino-chrupalla-keine-sanktionen-gegen-russland/> (дата обращения: 30.01.2021).
 9. Kernaussagen der DKP zu den Bundestagswahlen 2021 // Dkp.de [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://dkp.de/wp-content/uploads/2020/12/Bundestagswahlkampf_2021_WEB.pdf (дата обращения: 30.01.2021).

M. M. Kukhtin

(candidate of political sciences, Associate Professor)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

Email: mikhail-kukhtin@yandex.ru

RUSSIA'S AND GERMANY'S CONTEMPORARY RELATIONS IN GERMAN EXPERT EVALUATIONS

Annotation. The article examines German expert assessments of modern German-Russian relations. It is concluded that Atlanticism retains a strong position in Germany's academic circles and media, which is significantly at odds with the prevailing sentiments of its ordinary citizens. The experts' positions reflect a set of transparent geo-economic motives. Today, some representatives of German business are interested in protectionism and active cooperation with Russia, while other companies are oriented toward American partners and the preservation of the free trade regime. Attitudes toward the EU vary in both groups, as the organization itself has often taken a hesitant stance in recent years. Almost all German political movements and their supporting experts operate within this coordinate system.

Key words: Russian-German relations, Atlanticism, neoliberalism, NATO, EU, European continentalism.

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)

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)

Donetsk National Technical University

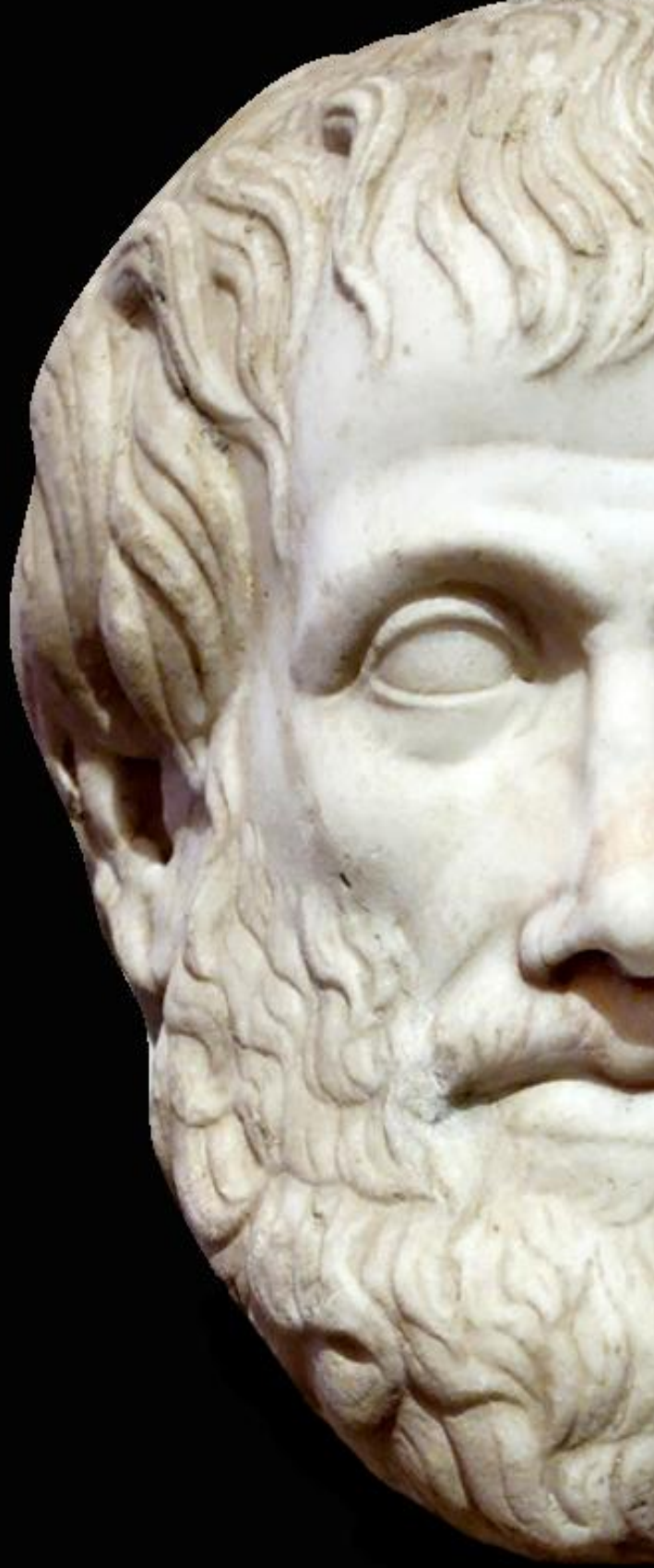
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

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.

ДЛЯ ЗАМЕТОК



ISSN 2522-9788