



ДУХОВНОЕ ПРОИЗВОДСТВО

В ЭПОХУ ПОЗДНЕГО КАПИТАЛИЗМА

**Международная научная
конференция**

Выпуск 6

Донецк - 2020

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ ДНР

ДОНЕЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Кафедра философии;

Кафедра социологии и политологии (г. Донецк, ДНР)

Донецкий национальный университет экономики и торговли

имени Михаила Туган-Барановского

кафедра философии; каф. правовых и политических наук (г. Донецк, ДНР)

Луганский национальный аграрный университет

кафедра социальной философии и политологии (г. Луганск, ЛНР)

Воронежский государственный университет

кафедра истории философии и культуры (г. Воронеж, РФ)

Белгородский государственный институт искусств и культуры

кафедра философии, культурологии, науковедения (г. Белгород, РФ)

**Серия "Социально-гуманитарные исследования
учёных Донбасса"**

Духовное производство в эпоху позднего капитализма

**Международная научная
конференция**

25 апреля 2020 года

Выпуск 6

Донецк-2020

УДК 130.122:330.342.14

ББК 71.04:650.013.5

Д85

Редакционная коллегия:

Рагозин Н. П. – к.филол.н., зав. кафедрой социологии и политологии, почётный профессор, директор УНЦ «Социально-гуманитарный институт» ГОУВПО «ДонНТУ»; Римский В. П., д.филол.н., профессор, зав. кафедрой философии, культурологии, науковедения, Белгородский государственный институт искусств и культуры; Дрожжина С. В., д.филол.н., профессор, ректор ГОВПО «ДонНУЭТ имени Михаила Туган-Барановского»; Лугуценко Т. В., д.филол.н., профессор, зав. кафедрой социальной философии и политологии Луганского национального аграрного университета; Сулимов С. И., к.филол.наук, доцент, Воронежский государственный университет.

Рекомендовано к печати Учёным советом УНЦ «Социально-гуманитарного института» ДОННТУ 17 апреля 2020 г. Протокол № 3.

Д85 **Духовное производство в эпоху позднего капитализма** : материалы Междунар. науч. конф., 25 апр. 2020 г. / ГОУВПО «ДОННТУ», Каф. философии, Каф. социологии и политологии [и др.] ; отв. ред Т. Э. Рагозина. – Донецк : ДОННТУ, 2020. – Вып. 6. – 426 с. – (Социально-гуманитарные исследования учёных Донбасса).

Материалы сборника освещают широкий круг вопросов социально-философского, историко-культурного, социально-политического, гуманитарного характера, связанных с осмыслением актуальных проблем и перспектив развития современной культуры и духовного производства.

Сборник рассчитан на научных сотрудников, преподавателей высшей школы, аспирантов, магистрантов, студентов и читателей, которых волнуют философские проблемы.

УДК 130.122:330.342.14

ББК 71.04:650.013.5

© ГОУВПО «ДонНТУ»

© Авторы статей

СОДЕРЖАНИЕ

I. Духовное производство в эпоху позднего капитализма: методологические аспекты проблемы

Рагозин Н. П.	К вопросу о методологии исследования духовного производства	7
Дрожжина С. В.	Идеологический контекст Столыпинских реформ	25
Рагозина Т. Э.	Ещё раз о противоречиях трудовой теории антропосоциокультурогенеза	35
Дергунов Ю. В.	Самообоснование социологии как науки	53
Даниленко Г. Э.	Методологические аспекты использования категорий «вероятность» и «случайность» в поливариантных системах исторического процесса	63
Безгузько Н. А.	Темпоральные характеристики бытия человека .	68
Черниговских И.В.	Специфика информационно-символической подсистемы общества	74
Черных И. А.	Значение понятия «духовность» в контексте конструкции «духовная ситуация времени»	81
Сухина И. Г.	Дух как атрибут человеческого бытия и его аксиологическое понимание	87
Молодцов Б. И.	Герменевтика и диалектика о положительности отрицания	98
Никоноров Г. А.	К вопросу о методологических основах определения истинности оценки исторических событий	105
Емец И. А.	Тенденции эволюции обыденного сознания в современном цивилизационном процессе	114
Лустин Ю. М.	Типология личности как результат духовного производства в информационном обществе	122
Кокоткина О. С.	Идентичность: социально-философские аспекты	129
Андрюшкова Н.П.	О нетождественности механизмов предметной деятельности индивида и механизмов культурно-исторических изменений общества	136
Чуканов Е. В.	К вопросу об онтологических основаниях исторического сознания	142
Овсяникова Д.Д.	Специфика религии как формы социальной связи и формы культурной памяти	148
Беженарь М.С.	Историческое творчество как проблема формирования субъекта общественного развития	155
Волянский Н. П.	Компаративистский анализ понятий культурной памяти и исторической памяти	160
Абросимова Т. В.	Картины мира как универсальные ценности культуры	167

II.

Духовное производство в эпоху позднего капитализма: социально-политические аспекты проблемы

Попов В. Б.	Трансформации цивилизационных стратегий России	173
Сулимов С. И.	Варвары и мигранты: античный опыт наших дней	182
Галко В.И.	Свободное время как условие духовного прогресса	190
Ретинский С. Г.	Постэкономизм и проблема отчуждения	195
Миловзорова М. Н.	Обезличенность как фактор формирования тоталитарного общества	202
Негода Л. Л.	Социальное значение объективации виртуального бытия современного общества	209
Гижа А. В.	Информационное общество: реальность и представления	216
Мусатова С. В.	Социальные сети как форма современной коммуникации	224
Армен А. С.	Духовно-нравственный кризис общества потребления	230
Микляев В. А.	Духовная сфера региона как объект социогуманитарного исследования	237
Нафанец Е. А	Стратегические факторы развития поликультурного общества: региональный аспект	247
Ширкова И. В.	Толерантность как фактор духовной консолидации поликультурного общества (социально-философский аспект)	254
Черных В. Д., Быковская Г. А.	Государственная и церковная власть: сотрудничество или противодействие? (на примере взаимоотношений в Воронежской епархии в конце XVII – начале XVIII вв.)	260
Брычков А. С.	Роль русской православной церкви в достижении победы в великой отечественной войне (1941-1945 гг.)	265
Попов М. В.	Актуальность ленинского философского наследия	276
Ефременко А. А., Корнюхов Д. В.	Значение манипуляции сознанием в имидже политического лидера: ценностный аспект ...	280

III.

Духовное производство в эпоху позднего капитализма: культурологические аспекты проблемы

Даренский В. Ю.	Поэзия как производство субъектности	285
Лугуценко Т. В.	Духовно-ценностные основы культуры жизни личности	295
Даренская В. Н.	Искусство как экзистенциальная коммуникация	299
Андрienко Е. В.	Искусство как свободная игра психических энергий в творчестве З. Фрейда	310
Огородник В. И.	Толерантное искусство	315
Мармазова О. И., Мармазова Т. Р.	Современное искусство как отражение противоречий постмодерного общества	322
Романова А. С.	Роль религиозного искусства в духовном развитии личности в условиях десакрализации культуры	328
Шатохина Н. П.	Генезис идеи о человеке-творце в истории философской мысли	333
Лобовикова Е. А.	Человек в информационной культуре	343
Соловьёва Р. П. Соловьёва Ю. М.	Духовный кризис в современном обществе	350
Отина А. Е.	Взаимосвязь и взаимодействие понятий греха, наказания, покаяния и прощения в русской культуре	357
Лемешко Г. А.	Идейно-теоретические источники возникновения древнерусской философии	365
Давыденко Э. Н.	Духовное производство и духовная жизнь общества	374
Трофимюк В. К.	А. С. Арсеньев о духовном кризисе общества и личности	382
Хуторная М. Л.	Исследование ценностных ориентиров в образовательном пространстве	391
Рочняк Е. В., Рочняк А. В.	Непрерывное образование как философская проблема	397
Петрова Е. И.	Православие как духовная основа идентичности русского народа	406
Пидлубный Р. А.	Духовное здоровье как основа духовного производства	414
Сведения об авторах	421

I.

Духовное производство в эпоху позднего капитализма: методологические аспекты проблемы



УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: nragozin@inbox.ru

К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА

Аннотация. В статье с опорой на теоретическое наследие К. Маркса рассматриваются методологические принципы анализа духовного производства позднего капитализма. Автор обосновывает идею о том, что в позднем капитализме, в отличие от классического капитализма, духовное производство является целостной системой, необходимой для функционирования всего общественного производства. В связи с этим автор предлагает наряду с первым и вторым подразделением общественного производства, проанализированных Марксом, ввести в анализ позднего капитализма третье, духовное производство.

Ключевые слова: всеобщий труд, конкретно-всеобщий и абстрактно-всеобщий труд, духовное производство, формальное и реальное подчинение духовного производства капиталу.

Обсуждение темы взаимоотношений культуры и капитала предполагает использование понятийного аппарата, адекватного ее существу. Такой понятийный аппарат нам дает материалистическое понимание истории. К. Маркс, анализируя структуру общества, выделял в ней два крупных подразделения: *материальное произ-*

водство – производство необходимых жизненных средств человека, *базис общества*, и *духовное производство* – производство идей, представлений, сознания, в которых находят выражение знания людей об окружающем мире и о себе, их идеалы, нормы и регулятивы общественной жизни людей. Духовное производство Маркс относил к *общественной надстройке*, включавшей в себя институты, оформляющие и регулирующие общественную жизнь людей как в личном, так и в публичном измерении.

Материальное и духовное производство в совокупности образуют общественное производство данной исторической формы общества. «Чтобы исследовать связь между духовным и материальным производством, - специально оговаривает Маркс, - прежде всего необходимо рассматривать само это материальное производство не как всеобщую категорию, а в определённой исторической форме. Так, например, капиталистическому способу производства соответствует другой вид духовного производства, чем средневековому способу производства» [1, с. 279].

Категорию «производство» Маркс рассматривает как единство следующих моментов: собственно производство, распределение, обмен и потребление, в котором производство выступает определяющей стороной. В основе производства лежит труд, предметно-преобразовательная деятельность человека, специфически человеческий способ жизнедеятельности. Если категория «труд» выражает *сущностное* ядро способа человеческой жизнедеятельности, то категория «производство» даёт нам определение человеческой жизнедеятельности на уровне *действительности*. Категория «производство» характеризует способ человеческой жизнедеятельности в определённую историческую эпоху как развернутую систему производства и воспроизводства общественной жизни, которая, наряду с системой разделения труда, включает в себя также природные и исторически созданные предпосылки и средства производства, отношения распределения средств и продуктов производства, характерные для данной исторической формы общества, способы их обмена и потребления (производственного и личного) ¹.

¹ С подачи зарубежных авторов, анализ современного общества у нас неоднократно осуществляли под рубрикой «общество потребления». В точном смысле этого понятия «обществом потребления» можно признать

В «Капитале» К. Маркса анализ экономических законов материального производства буржуазного общества строится в соответствии с логикой перехода от явления к сущности предмета и затем к его действительности. В первом томе «Капитала» (в первом и втором отделе) рассматривается явление буржуазной экономики как мира товаров, представляющих собой единство потребительной и меновой стоимости, затем исследуется развитие формы стоимости и образование денег, которые превращаются в капитал; далее анализ переходит на уровень сущности капитала: вначале рассматривается процесс труда и процесс увеличения стоимости (гл. 5) и вводится понятие производство прибавочной стоимости, затем исследуется процесс производства относительной прибавочной стоимости (отдел четвертый) и выявляются различия производства абсолютной и относительной прибавочной стоимости (отдел пятый); а после этого (в седьмом отделе) анализируется действительность капиталистической экономики – процесс накопления капитала, аккумулирующий обе формы прибавочной стоимости.

Этот «малый круг» анализа капиталистической экономики, проведенный в первом томе «Капитала», затем дополняется и углубляется анализом ее «большого круга» функционирования и развития. В этом анализе первый том «Капитала» представляет нам процесс производства капитала, второй том «Капитала» анализирует процесс обращения капитала, а третий том «Капитала» раскрывает действительность капиталистической экономики в ее полноте – анализируя процесс производства и обращения капитала, взятый в их единстве.

Если сопоставлять с этим образцом научного исследования материального производства буржуазного общества исследование его духовного производства, то следует признать, что эта сторона общественного производства буржуазного общества еще ждет своей системной аналитики. Собственно и само понятие «духовное

лишь такое общество, которое базируется на присваивающем способе производства. Это действительно общество, которое потребляет, не производя. Конечно, можно рассматривать процессы потребления в современном обществе, абстрагируясь от процессов производства и распределения потребляемых благ. Но в итоге мы получим весьма поверхностное изображение современного общества даже в части его потребления.

производство» не развито в своей внутренней связи, а его связь с материальным производством либо не исследуется, либо обозначается в самом общем виде.

Между тем, Маркс специально отмечает, что эта связь имеет принципиальный характер: «Каждая форма общества имеет определённое производство, которое определяет место и влияние всех остальных производств и отношения которого поэтому точно так же определяют место и влияние всех остальных отношений» [3, с. 43]. В буржуазном обществе таким производством является производство прибавочной стоимости, именно оно модифицирует все другие производства и «определяет удельный вес всего того, что в нём имеется». Для анализа включения других видов производства в состав капитализма Маркс использовал категории формального и реального подчинения труда капиталу, показав ход и последствия этого процесса на примере превращения науки в *производительную силу капитала*.

В нашей научной литературе под влиянием этого открытия Маркса было написано много книг о превращении науки в непосредственную производительную силу. Но при этом из виду упускалось, что Маркс проанализировал превращение науки в производительную *силу капитала*, и этот процесс не предрешает превращение науки в производительную силу *некапиталистического общества*. Некоторые теоретики искали пути превращения науки в производительную силу социалистического общества, но убедительного теоретического и практического решения эта проблема не нашла². Социалистические страны так и не смогли одержать победу в научно-техническом соревновании с капитализмом, что послужило не последней причиной кризиса социализма.

О превращении науки в производительную силу капитала мы уже писали [См.: 4; 5; 6], в данной статье нас будет интересовать процесс подчинения капиталу другой составной части духовного производства – *искусства*. Но прежде чем мы перейдем к рассмотрению этого вопроса, нужно сделать еще несколько предварительных методологических замечаний.

В духовном производстве Маркс в «Теориях прибавочной стоимости» выделяет разные формы труда и разные категории лиц,

² Специально эта проблема ставилась в работах В.Я. Ельмеева.

задействованных в их осуществлении. Одну категорию лиц он называет «идеологические составные части господствующего класса», для кого «выполнение социальных функций является промыслом», а деятельность другой категории лиц, по его словам, представляет собой «свободное духовное производство данной общественной формации» [1, с. 280]. Различие этих видов труда в сфере духовного производства заключается в том, что деятельность «идеологических сословий», «хороша ли она или дурна, – хороша потому, что необходима» [1, с. 281]. Иными словами, труд идеологических сословий является функционально необходимым для господствующего класса, служит одним из инструментов реализации и апологии его господства. «Идеологические сословия» (чиновничество, попы, юристы, пропагандисты и собственно «идеологи»-теоретики) – это обслуживающий персонал господствующих классов, их труд относится к категории *услуг*.

Если в «Немецкой идеологии» все агенты духовного производства именуется «идеологами», то теперь Маркс проводит различие между «идеологическими сословиями» и агентами свободного духовного производства. В отличие от служебного труда идеологов, труд в сфере свободного духовного производства не сводится к обслуживанию интересов господствующего класса, он направлен на преобразование и раскрытие сущностных свойств предметного мира, как внешнего мира природы, так и внутреннего духовного мира самого человека. Труд в сфере свободного духовного производства в подготовительных рукописях к «Капиталу» Маркс называет «всеобщим трудом», который он рассматривает как воплощение «всеобщего развития общества как такового», а его предметное воплощение в науке и искусстве он называет «всеобщими духовными продуктами общественного развития» [7, с. 39].

Природа всеобщего труда в современной научной литературе имеет различное толкование. Теоретики постиндустриального и информационного общества (Белл, Кастельс, Тоффлер) рассматривают его как переход к информационно-компьютерным технологиям по предметному содержанию и как *услугу* по социально-экономической форме. Некоторые из отечественных авторов (И. Ф. Кефели, Л. Г. Смолян, Л. Е. Обухова) связывают возникновение такой формы труда с автоматизацией производства и развитием способностей человека по обслуживанию высоких технологий.

Другие авторы (И. И. Чангли) всеобщий труд трактуют как производство знаний и развитие интеллектуальных способностей человека. В. Л. Иноземцев считает, что всеобщий труд имеет духовный, творческий характер, он мотивируется ценностями наддутильного свойства и его развитие лежит в основе возникновения постэкономического общества. В. В. Орлов, его ученики и последователи, напротив, полагают, что в настоящее время всеобщий труд представляет собой специфический вид материального труда – компьютерный труд по производству абстрактных материальных структур, который имеет непосредственно общественный характер. Нам представляется, эти трактовки всеобщего труда преувеличивают значение науки как его формы и недооценивают негативное влияние частной собственности на развитие всеобщего труда, придающее как процессу развития, так и самому труду противоречивые, односторонние формы. Помимо этого, в этих трактовках конкретно-историческая форма всеобщего труда смешивается с его «чистой формой».

Мы полагаем, что у Маркса эта категория имеет самое непосредственное отношение к общей, всемирно-исторической сущности труда, к его, как он выражался, «природной производительной силе», к его способности выступать процессом не только преобразования внешнего мира, но и самопреобразования человека, к тому, что «в норме» процесс труда вообще-то является «игрой физических и духовных сил человека» и его разделение на физический и духовный труд носит уродливый и исторически преходящий характер. Проще говоря, следует помнить, что всеобщий труд, равным образом как и его продукты (наука, искусство, нормы морали), существовал и до капитализма, и надо полагать будет существовать и после него.

Сущность труда была открыта Марксом уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Маркс здесь рассматривает труд как *способ жизнедеятельности* человека, как его «родовую жизнь». Специфика человеческого способа жизнедеятельности заключается в том, что это деятельное, предметно-преобразовательное отношение человека к миру, благодаря которому человек выделяет сам себя из мира природы. «В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека», - пишет Маркс [8, с. 93].

Выделить себя из мира природы - означает включить силы природы в снятом виде в состав своей деятельности. В труде проявляется способность человека «производить по меркам любого вида» и умение «прилагать к предмету присущую мерку», благодаря чему человек способен созидать «также и по законам красоты» [8, с. 94].

Человек есть существо родовое в том смысле, что «он относится к самому себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу *универсальному* и потому свободному» [8, с. 92]. Универсальность и свобода человека полагается и обусловлена трудом, производством, которое «есть его деятельная родовая жизнь», порождающая новую социокультурную реальность. «Предмет труда есть поэтому опредмечивание родовой жизни человека: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире» - пишет Маркс [8, с. 94].

Маркс в данном случае рассматривает труд «в чистом виде», согласно его собственному понятию, на время абстрагируясь от того извращения сущности труда, которое порождается его *отчуждением*. По своей сущности труд является всеобщим и свободным отношением человека к миру, но отчуждение труда «переворачивает это отношение таким образом, что человек ... превращает свою жизнедеятельность, свою сущность только лишь в средство для поддержания своего существования» [8, с. 93].

В этом перевернутом мире труд для трудящегося превращается в собственную противоположность: «...Он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. ... Это не удовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребности в труде.

Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому» [8, с. 90-91].

Отчуждение труда приводит к его раздвоению, на долю трудящегося достается негативная сторона труда, для него она «является мукой», а его позитивная сторона оказывается принадлежащей нетрудящемуся, ему она доставляет «наслаждение и жизнерадостность» [8, с. 95-96]. «Отчуждая от себя свою собственную деятельность, он (Маркс имеет в виду трудящегося – Н. Р.) позволяет другому человеку присваивать деятельность, ему не присущую» [8, с. 96].

Здесь еще в весьма абстрактной форме ставится вопрос о разделении труда на физический и духовный труд и закреплении этого разрыва частной собственностью. Такое раздвоение труда, полагает Маркс, отрицательно сказывается на обоих полюсах, что приводит к одностороннему пониманию сущности труда вообще и всеобщего труда в особенности: «...люди усматривали действительность человеческих сущностных сил и человеческую родовую деятельность только во всеобщем бытии человека, в религии, или же в истории в ее абстрактно-всеобщих формах политики, искусства, литературы и т. д.», и при этом люди не замечали, что «в обыкновенной, материальной промышленности ... мы имеем перед собой под видом *чувственных, чужих, полезных предметов*, под видом отчуждения, *опредмеченные сущностные силы человека*» [8, с. 123].

С этих позиций Маркс критически оценивает современное ему научное знание. Гуманитарное знание, которое игнорирует это предметное бытие сущностных сил человека, не может быть подлинной наукой о человеке. Естествознание, став на службу промышленности, с одной стороны, подготавливает будущую человеческую эмансипацию, освобождая человека от примитивного физического труда, а с другой – довершает в настоящем дегуманизацию человеческих отношений. Естествознание изображает историю природы без человека, а гуманитарное знание изучает историю человека в отрыве от истории природы. Маркс полагает, что преодоление отчуждения духовного труда от физического позволит в будущем создать совершенно иной тип научного знания: «Впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет одна наука» [8, с. 124].

Это, конечно, самое общее понимание сущности всеобщего труда и перспектив его развития. Но в своей основе такое понима-

ние сохраняется и в зрелых произведениях Маркса. В «Немецкой идеологии», в подготовительных рукописях и в «Капитале» Маркс более детально прорабатывает исторический процесс разделения труда и социокультурные формы его разделившихся видов, сохраняя преемственность с его первоначальным пониманием.

Непосредственным предметом анализа в «Капитале» выступает материальное производство, его экономические законы и формы. Но Маркс не упускает из виду и духовное производство буржуазного общества, и в той мере, в какой это необходимо для анализа материального производства, вовлекает в сферу своего исследования отдельные стороны процессов, которые протекают в духовном производстве.

Это касается в первую очередь анализа превращения науки в непосредственную производительную силу капитала, воздействия развития буржуазного общества на развитие экономической теории («Теории прибавочной стоимости»), производительного и непроизводительного труда в буржуазной экономике и некоторых других. Однако в целом вопросы функционирования духовного производства в условиях капитализма Маркс оставляет за пределами своего анализа. На той стадии развития капитализма, которая была предметом исследования в «Капитале», он считал возможным вынести эти вопросы за скобки. В рукописях «Теорий прибавочной стоимости» один из фрагментов, касающихся действия законов капитализма в сфере духовного производства, Маркс заканчивает такими словами: «Все эти проявления капиталистического производства в данной области так незначительны в сравнении со всем производством в целом, что могут быть оставлены совершенно без внимания» [1, с. 421].

Если это было оправдано при исследовании капитализма середины XIX века, капитализма, входящего в стадию зрелости, то применительно к капитализму XXI века, *позднему капитализму*, такой подход едва ли может быть оправдан, принимая во внимание ту роль, которую играют наука, культура (в том числе, так называемая массовая культура), образование, средства массовой информации и коммуникации в современном обществе.

Современный этап общественного развития коренным образом отличен от предшествующих этапов в том отношении, что существование и развитие современного общества опосредовано

функционированием духовного производства – производства научных и технологических знаний, производства квалифицированных научно образованных кадров, производства культуры общества как системы культурных ценностей, навыков, потребностей. Если в предшествующие периоды общественного развития формирование производственных навыков, умений и знаний у новых поколений людей происходило в процессе включения в производственную и общественную жизнь старших поколений, то теперь полноценная социализация этих поколений не может быть осуществлена без работы целой системы духовного производства.

Маркс, анализируя процесс общественного производства капиталистического общества, выделял в нем два подразделения – производство средств производства и производство предметов потребления. В современном обществе к этим подразделениям следует добавить духовное производство (как процесс производства социально развитого человека) и культурных институтов современного общества. И только в современном обществе духовное производство сформировалось в целостную систему производства, распределения, обмена и потребления духовных ценностей, в то время как на предшествующих этапах развития общества такая система имела фрагментарный характер. Попробуем перебросить мостик от анализа зрелого капитализма к позднему капитализму, опираясь на категориальный аппарат марксовой теории.

Несмотря на то, что в «Капитале» духовное производство не является предметом непосредственного анализа, общий взгляд Маркса на специфику духовного производства и характер его отношений с материальным производством в этом произведении и в подготовительных рукописях к нему выражен совершенно однозначно. Маркс его формулирует так: «...То прибавочное рабочее время, в течение которого работающая масса работает сверх меры, необходимой для воспроизводства ее собственной рабочей силы, ее собственного существования, сверх *необходимого труда*, это прибавочное рабочее время, выступающее в качестве прибавочной стоимости, в то же время материализуется в прибавочном продукте, и этот прибавочный продукт представляет собой материальный базис существования всех классов, находящихся за рамками работающих классов, всей надстройки общества.

Вместе с тем он высвобождает время, предоставляет неработающим классам свободное время для развития других способ-

ностей. Производство прибавочного рабочего времени на одной стороне вместе с тем является производством *свободного* времени на другой стороне. Все человеческое развитие, в той мере, в какой оно выходит за рамки развития, непосредственно необходимого для естественного существования людей, состоит исключительно в использовании этого свободного времени и предполагает его как свой необходимый базис» [9, с. 212]. Более кратко эту мысль он выразил так: «... Развитие человеческих способностей на одной стороне базируется на тех барьерах, которые поставлены развитию на другой стороне. На этом антагонизме базируется вся существовавшая до сих пор цивилизация и все общественное развитие» [9, с. 211].

В условиях частнособственнической цивилизации развитие духовного производства имеет антагонистический и частичный характер. Здесь развитие духовного мира и способностей человека осуществляется в пространстве *свободного времени*, которое образуется за счет чрезмерного увеличения *рабочего времени* трудящихся, занятых в сфере материального производства, т.е. производства потребительных стоимостей, необходимых не только для их собственного воспроизводства, но и для существования всех классов, входящих в состав общественной надстройки. Попытаемся более детально вникнуть в суть антагонистического развития духовного производства капиталистического общества и начнем с выяснения различий полюсов этого общественного развития – материального и духовного производств.

Сущностное отличие духовного производства от материального производства в капиталистическом обществе заключается в характере труда, который образует ядро этих производств. Основу свободного духовного производства (мы в данном случае абстрагируемся от *служебного труда* идеологов, который также входит в состав духовного производства, но уже модифицирован своими социальными функциями) образует *всеобщий труд*, как воплощение способности человека «производить по меркам любого вида» и «прилагать к предмету присущую мерку». Это труд, который «не ограничен никаким наперед заданным масштабом». Это *свободный труд*, свободный в двух смыслах: *свободный от* и *свободный для*.

Он *свободен от* непосредственного давления материальной нужды и необходимости и открывает пространство *свободы для*

новых сфер деятельности человека и реализации его созидательных сил и потенций. Это труд, адресованный непосредственно человеку, развитию его духовных потенций и духовного богатства. Именно поэтому Маркс рассматривает всеобщий труд как *непосредственно общественный труд*, как труд, в котором аккумулярованы потенции предшествующего исторического развития общественного человека и открываются перспективы его дальнейшего движения. Наконец, это труд, который развивается в пространстве *свободного времени*, в то время как труд в сфере материального производства совершается в пространстве *рабочего времени*.

В чем заключается суть труда в материальном производстве капиталистического общества? Его очень часто определяют как физический или материальный труд. На наш взгляд, распространенное деление труда на физический и духовный с последующим отождествлением физического труда с трудом в сфере материального производства не выражает конкретно-исторической специфики труда в сфере капиталистического производства. Специфика труда в материальном производстве капиталистического общества заключается не в его физическом характере, а в его *двойственном характере*. Двойственный характер труда в капиталистически организованном материальном производстве заключается в том, что в процессе труда производится *товар*, обладающий *потребительной стоимостью*, т.е. совокупностью качеств, способных удовлетворять жизненные человеческие потребности, и являющийся носителем *менной стоимости*.

Производство товаров осуществляется обособленными частными производителями, и потому, заметим, товар всегда появляется на рынке в юридическом мундире частной собственности. Частный производитель производит товары не для себя, а для рынка, на котором товар должен быть продан, и на вырученные от продажи деньги производитель может приобрести другие товары, необходимые ему для потребления или для организации/поддержания собственного производства. Товарное производство (а капитализм является его высшей формой) производит не только товары, оно производит *вещно-опосредованные общественные отношения* между людьми.

Обмен товаров, обладающих различными потребительскими качествами, возможен благодаря тому, что они являются соизмеримыми как носители стоимости, которая представляет собой кри-

сталлилизацию в них определенного количества затрат общественно необходимого труда, измеряемого рабочим временем. И поэтому стоимость, и ее дальнейшее развитие – деньги и капитал – суть концентрированное выражение *вещного характера* общественных отношений при капитализме.

Всеобщий труд свободного духовного производства воплощается в особом, уникальном продукте, который именно в этом своем качестве вызывает всеобщий интерес и порождает потребность овладеть тем предметным духовным богатством, которые воплотил в нем его создатель, развив в этом процессе человеческие способности и порождая новые потребности. Труд в свободном духовном производстве имеет конкретно-всеобщий характер, труд в материальном производстве является абстрактно-всеобщим трудом, он выступает как производство стоимости. Конечно, труд в материальном производстве также обладает качественно определенным характером, производя потребительную стоимость. Но эта конкретная, качественная сторона труда подчинена его абстрактной, чисто количественной стороне.

Труд в сфере материального производства при капиталистической форме собственности производит не только стоимость, но и прибавочную стоимость. Всеобщий труд в сфере духовного производства стоимости не создает, а потому не создает и прибавочной стоимости. Возникает вопрос: каким образом разрешается это противоречие между конкретно-всеобщим характером свободного духовного производства и абстрактно-всеобщим трудом материального производства в условиях капитализма, между общественным характером всеобщего труда и частной формой его присвоения?

Маркс выделяет два этапа разрешения этого противоречия: формальное и реальное подчинение всеобщего труда капиталу. Применительно к науке этот процесс Маркс обрисовал достаточно подробно. Формальное подчинение науки капиталу начинается с присвоения капиталом научных открытий, для чего требуется установление прав собственности на продукты научного труда. Именно поэтому на заре капиталистического производства впервые в истории появляется авторское и патентное право, объектами которого выступают продукты научного труда.

От начала возникновения этой «интеллектуальной собственности» и до настоящего времени распространяются иллюзии о том,

что это право, якобы призвано защитить интересы создателя этого продукта. Но учитывая, что такая защита связана с возможностью монопольного использования этого продукта для получения экономической выгоды, а для этого требуется создание механизмов защиты от использования его другими субъектами хозяйственной деятельности, то на деле этим правом «интеллектуальной собственности» эффективно может воспользоваться не ученый, а располагающий необходимыми ресурсами субъект хозяйственной деятельности. На самом деле, вопреки всяким благоглупостям, написанным по этому поводу, право «интеллектуальной собственности» служит интересам не творца, а капитала³.

На стадии формального подчинения науки капиталу, наука сохраняет относительную автономию. Именно в этот период возникают академии как союзы ученых и классический университет как институт производства научного знания, в котором также осуществляется подготовка научно образованных кадров, способных заниматься развитием науки и применением ее в общественном производстве.

На стадии реального подчинения науки капиталу материальный процесс производства превращается «в применение науки к производству – в науку, внедренную в практику» [47, с. 559], уче-

³ С изложением формально-юридической стороны «интеллектуальной собственности» в современном праве можно познакомиться по учебнику Зенина И.А. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ И НОУ-ХАУ: Учебно-практическое пособие, практикум по изучению дисциплины, учебная программа по дисциплине. Изд. 6-е, перераб. и доп. / Московский государственный университет экономики, статистики и информатики. – М.: МЭСИ, 2006. – 333 с. Практика современного американского бизнеса, рассматривающего эту «интеллектуальную собственность» как свой бизнес-актив, который оценивается и учитывается во всех бизнес-операциях наряду с материальными активами, подробно излагается в справочном пособии: Рейли Р., Швайс Р. Оценка нематериальных активов / Пер. с англ. – М.: ИД «Квинто-Консалтинг», 2005. – 792 с. Самые современные и изощренные способы защиты капиталом присвоенной им интеллектуальной собственности в эпоху Интернета детально анализируются известным американским юристом Лессигом Л. Свободная культура/Пер. с англ. – М.: Прагматика Культуры, 2007. – 272 с.

ный и инженер входят в состав «совокупной рабочей силы» капитала, повышается производительность труда, что способствует росту производства относительной прибавочной стоимости и, вместе с тем, усиливается подчинение рабочего капиталу «путем подавления его собственного умственного и профессионального развития» [47, с. 559].

Мы не будем далее развивать анализ последствий превращения науки в непосредственную производительную силу капитала. Посмотрим на то, как в состав капиталистического общественного производства входит другая составная часть духовного производства – литература, искусство, образование, которые в отличие от естественно-технического знания не могут непосредственно войти в состав производительных сил.

Эта составная часть духовного производства непосредственно адресована духовному миру человека, направлена на удовлетворение его духовных потребностей. В докапиталистическом обществе она служила символическим обозначением богатства государства или его правителя, ее продукты были предметом роскоши, а их творец (художник, ученый, философ) рассматривался как человек, оказывающий *услуги меценату* (частному лицу или общественному институту). Вопросом о статусе этих лиц и характере их труда в капиталистическом обществе задался уже основатель политической экономии А. Смит, который отнес их к категории лиц, занятых *непроизводительным трудом*.

Этот вопрос рассматривает и К. Маркс. В отличие от Смита, Маркс полагает, что вопрос о характере труда нельзя ставить абстрактно. Труд является непроизводительным или производительным в зависимости от того, в рамках каких общественных отношений он осуществляется. Он поясняет свою мысль такими примерами: «Например, Мильтон, написавший «Потерянный рай» и получивший за него 5 ф. ст., был *непроизводительным работником*. Напротив, писатель, работающий для своего книготорговца на фабричный манер, является *производительным работником*. Мильтон создавал «Потерянный рай» по той же причине, по какой шелковичный червь производит шелк. Это было действительное проявление *его* природы. Потом он продал свое произведение за 5 ф. ст. А лейпцигский литератор-пролетарий, фабрикующий книги (например, руководства по политической экономии) по указке сво-

его книготорговца, является *производительным работником*, так как его производство с самого начала подчинено капиталу и совершается только для увеличения стоимости этого капитала. Певица, продающая свое пение на свой страх и риск, – *непроизводительный работник*. Но та же самая певица, приглашенная антрепренером, который заставляет ее петь, для того чтобы «делать деньги», – *производительный работник*, ибо она производит капитал» [7, с. 51].

В чем суть отличия труда литература, который пишет, подчиняясь лишь своим творческим потребностям, от литератора, фабрикующего книги по указке своего книготорговца? Дело в том, что наемный литератор работает в пространстве *рабочего времени*, которое может быть разделено на *необходимое* и *прибавочное время*, и прибавочный труд, совершаемый в это время, образует прибавочную стоимость, которую может присвоить себе книготорговец. Аналогичным образом дело обстоит с певицей, с той только разницей, что труд литератора опредмечивается в книге, а продукт труда певицы (как и других представителей исполнительского искусства) существует только в момент самого исполнения. Но, несмотря на эти различия, Маркс считает, что в целом «здесь капиталистический способ производства находит себе применение только в небольшом объеме, и по самой природе вещей он может здесь применяться только в некоторых сферах» [8, с. 60].

Надо заметить, что создание современных средств аудио-видео-записи, промышленного тиражирования аудио-видео-продукции и электронных средств их распространения стерло эти различия. Под эти виды духовного производства подведен новый технологический базис, который позволяет наладить массовое производство этой товарной продукции, чего не предвидел К. Маркс. Но и это не главное. Главное то, что современное общественное производство не может полноценно функционировать, не включая в себя вышеупомянутое третье подразделение – духовное производство как процесс производства социально развитого человека и культурных институтов современного общества. И это третье подразделение также охвачено экономическими формами капитализма. Это третье подразделение можно назвать «культурной индустрией», как это делает Д. Хезмондалш [10].

Анализ социально-экономических форм современного духовного производства выходит за пределы задач данной статьи, но

в качестве предварительного замечания мы хотели бы заметить, что поскольку духовное производство непосредственно взаимодействует со сферой распределения и обращения материального капиталистического производства, то его экономические формы непосредственно относятся к тем категориям, которые выражают отношения этих сфер (прибыль, процент, рента, основной и оборотный капитал и т.п.). К таким соображениям нас подталкивает не только книга Д. Хезмондаша, но и работа П. Досси [11].

Список литературы

1. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 26. Ч. 1 – М.: Политиздат, 1962. – 467 с.
2. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 46. Ч. I. – 559 с.
3. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 46. Ч. I. – 559 с.
4. Рагозин Н. П. Противоречия науки и образования периода позднего капитализма // Обсерватория культуры: журнал-обозрение – М., 2012, №3, с.88-93
5. Рагозин, Н. П. Метаморфоз науки в эпоху капитала / Н. П. Рагозин // Культура и цивилизация (Донецк) Научный журнал. - 2017. - № 1(5). - С. 7-22.
6. Рагозин Н. П. Духовное производство и тенденция его «погружения» в базис общества / Н.П. Рагозин // Культура и цивилизация (Донецк) Научный журнал. – Донецк, 2018, № 1(7), с.7-15
7. Маркс К. Экономические рукописи 1861-1863 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1980. – Т. 48. – С. 3-117
8. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 42. - М.: Политиздат, 1974. - С. 41-174.
9. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1973. – Т. 47. – С. 3-612
10. Хезмондаш, Д. Культурные индустрии [Текст] / пер. с англ. И. Кушнаревой; под науч. ред. А. Михалевой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. — 456 с.
11. Досси П. Продано! Искусство и деньги / П. Досси — «Издательство К. Тублина», 2007. – 288 с.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

TO THE QUESTION OF RESEARCH METHODOLOGY SPIRITUAL PRODUCTION

***Annotation.** The article is based on the theoretical heritage of K. Marx and examines the methodological principles of the analysis of the spiritual production of late capitalism. The author substantiates the idea that in late capitalism, unlike classical capitalism, spiritual production is a holistic system necessary for the functioning of all social production. In this regard, the author proposes, along with the first and second subdivisions of social production, analyzed by Marx, to introduce a third, spiritual production into the analysis of late capitalism.*

***Key words:** universal labor, concrete universal and abstract universal labor, spiritual production, formal and real subordination of spiritual production to capital.*

УДК 94(47+57)"1906/1911"

С. В. Дрожжина

(д. филос. н., профессор)

ГО ВПО «Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского»
(г. Донецк? Донецкая Народная Республика)

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ СТОЛЫПИНСКИХ РЕФОРМ

***Аннотация.** В работе анализируются с точки зрения идеологии реформы, проводимые в Российской империи Столыпиным П. А. в сфере государственного устройства, права, религии, национальных проблем, образования.*

***Ключевые слова:** реформы, империя, нация, национальный вопрос, национализм.*

Убежден, что жизненный и профессиональный путь Петра Аркадьевича Столыпина – настоящего патриота и гражданина – всегда будет примером бескорыстного служения делу, людям, России
В. В. Путин

Столыпин П. А. определял современную ему эпоху России как «эпоху перемен», «великий перелом», «перестройку и брожение»... [5, с. 9]. Понимая насущную необходимость, сверхважность системных реформ во всех сферах жизни империи, Столыпин П. А. одновременно стремился к стабилизации политической обстановки. И, с другой стороны, как человек высокообразованный, глубоко изучивший опыт западноевропейских революций 17-19 вв, Столыпин П. А. осознавал, что борьба с революцией должна вестись не столько силовыми методами, сколько системой, комплексом реформ, направленных на сами причины революции, а не на ее последствия (проявления), что характерно для применения силы. Именно глубокое понимание политических, экономических процессов, творческое осмысление исторических событий периода революций 17-19 вв., сформировало у Петра Аркадьевича твердое убеждение в необходимости реформирования всех элементов системы – Российской империи. И возглавить реформы должно было

правительство, не дожидаясь, пока реформирование будет проведено «снизу».

Характерно, что в первую очередь Председатель Совета Министров России предложил не экономические реформы, а пересмотр всего действующего отечественного законодательства в сфере веротерпимости. Справедливо считая Православную Церковь господствующей в России, П. А. Столыпин последовательно добивался от парламента принятия нормативно-правовых актов, определяющих возможность перехода из одного вероисповедания в другое, беспрепятственное отправление культа, права на сооружение молитвенных зданий, на образование религиозных общин. Славу и могущество империи Петр Аркадьевич связывал, прежде всего, с православием.

В рассуждениях Столыпина о государстве прослеживается двойственность, характерная для понимания государства вообще: с одной стороны, это – территория в определенных границах с населением обладающая суверенитетом, общими правовыми установлениями; с другой стороны, – система политической власти и управления. Если говорить о территории Российского государства, то Столыпин понимал ее как единое пространство, населенное многочисленными народами с различными культурными традициями, религиозными устоями и языком. Все это многообразие в своем единстве и представлялось Столыпиным как Российская империя (но империя, не имеющая колоний). Многообразие народов, языков, религий удерживать в единстве может, по мнению Столыпина, только сильная государственная власть. Именно государство, был убежден Петр Аркадьевич, консолидирует нацию (в политическом смысле понимания нации).

Весь механизм государства, в том числе правовой инструмент, должны служить, во-первых, исторической миссии государства, во-вторых, пространственным параметрам державы, а в-третьих, обеспечивать единство страны. Понимание государства Столыпиным П. А. в концентрированном виде можно усмотреть в его высказывании: «Можно мыслить государство как силу, как союз, проводящий народные, исторические начала. Такое государство, осуществляет народные заветы, обладает волей, имеет силу и власть принуждения, такое государство преклоняет права отдельных лиц, отдельных групп к правам целого. Таким целым я почитаю Россию» [5, с. 139].

Целостность империи была выгодна не только с точки зрения экономической, военной, внешнеполитической, но и с точки зрения патриотизма, нравственности, идентичности, ответственности перед прошлым своей Родины.

Но единство империи, был уверен Столыпин П. А., зиждется на государственном порядке. Следовательно, важнейшей функцией государства он считал обеспечение управляемости всеми социальными и политическими процессами. При этом важно, чтобы государственный механизм соответствовал истории, и настоящему времени, и пространственным параметрам страны (т.е. пространство и время, а не только теоретические постулаты ученых, должны лежать в основе создания госаппарата современной державы). Чтобы сохранить государство и развивать его, по мнению Столыпина П. А., репрессивная политика является естественной реакцией на все проявления анархии и беспорядка: «Государство может, государство обязано, когда оно находится в опасности, принимать самые строгие, самые исключительные законы, чтобы оградить себя от распада ... Этот принцип в природе человека, он в природе самого государства» [6, с. 74]. В связи с необходимостью самосохранения в экстренных ситуациях государство может приостанавливать действие тех норм права, которые расшатывают устои державы, даже если это касается ущемления прав и свобод граждан.

Исходя из этого, многие историки, правоведы, философы делают вывод о реакционной, антигуманной направленности политики Столыпина П.А., не упоминая о принципах, заложенных в Манифесте 17 октября 1905, освобождающих граждан от сословных, национальных, общинных ограничений. Указ 5 октября 1906 г. уравнивал крестьян с другими категориями населения. Ряд Временных правил («Об обществах и союзах», «О публичных собраниях», «О периодической печати», «О неповременной печати»), проектов («О неприкосновенности личности и жилища и тайны корреспонденции») составили целый комплекс невиданных ранее в Российской империи гражданских прав и свобод. «Столыпину принадлежит важная роль в инициировании ряда проектов, снимавших вековые противоречия между православными, старообрядцами и сектантами» [5, с. 141]. Под руководством Столыпина был подготовлен проект «О пересмотре постановлений, ограничивающих права евреев», который государь отказался подписывать, несмотря на го-

рячие убеждения, доводы, призывы Столыпина сделать это. Столыпин П. А. стремился к созданию единого правового, политического, социокультурного пространства на территории великой империи, упразднив мирным, нереволюционным путем сословные, национальные, конфессиональные ограничения.

В советской историографии за Столыпиным П. А. закрепилось клеймо «националиста и шовиниста», благодаря обвинениям радикалов и либералов. Отвергая их нападки, Петр Аркадьевич доказывал и словом, и делом, что, ставя во главу угла всей политики русский народ и православную церковь, он ни в коей мере не стремился ущемить права многочисленных этносов, представителей множества конфессий, населяющих бескрайнюю империю.

Будучи сторонником монархии, Столыпин П. А. был против следования идеям западноевропейского парламентаризма. На этот счет известна его яркая метафора: «Нельзя к нашим русским корням, к нашему русскому стволу прикреплять какой-то чужой, чужестранный цветок. Пусть расцветет наш родной русский цвет, пусть расцветет и развернется под влиянием взаимодействия верховной власти и дарованного ею нового представительного строя» [5, с. 10]. Столыпин П.А. надеялся, что дарованный монархом представительный орган государства, будет способствовать формированию правового государства. «П.А. Столыпин по своему мировоззрению являлся сторонником решительных, но постепенных экономических преобразований ...» [2, с. 207].

Самый молодой российский премьер-министр пережил не менее десяти покушений (в то время революционеры, прежде всего эсеры, вели террористическую войну против носителей власти). Правительство П.А. Столыпина противопоставило террору силу государства. «К горю и сраму нашему, лишь казнь немногих предотвратит моря крови», – пишет он Государю 3 декабря 1906 г. [2, с. 208]. Правительством Столыпина были учреждены военно-полевые, позже – военно-окружные суды, по приговорам которых было казнено свыше 2800 человек [2, с. 208]. Более 26 тыс. политических отправлено на каторгу. Такая политика помогла остановить волну террора и забастовок к 1910г., что повлекло за собой экономический подъем.

Однако русское общество традиционно в большинстве своем было на стороне преследуемых властями революционеров. Даже депутаты парламента отказались по просьбе правительства снять

депутатскую неприкосновенность с депутатов-социалистов. «Всячески опорочивать и только критиковать представителей власти и в результате саму власть было модным, считалось чуть ли не подвигом ...» [2, с. 209].

П. А. Столыпин считал, что «реформы во время революции необходимы, так как революцию породили в большей мере недостатки внутреннего уклада» [2, с. 209]. Реформы, предложенные П. А. Столыпиным, в случае их внедрения в жизнь, преобразовали бы Россию эволюционным путем в передовое общенациональное государство с мощной экономикой, с высоким уровнем науки и образования и с возможным для того исторического периода уровнем соблюдения прав всех слоев населения. Все это позволило бы снять социальную напряженность в обществе, и история России могла пойти другим путем (хоть история и не знает сослагательного склонения). Цель всех предложенных П. А. Столыпиным реформ можно определить лозунгом, которым он закончил свою речь в Думе 10 мая 1907 г.: «Нам нужна великая Россия!».

«Столыпин жаждал иметь впереди двадцать мирных лет. За два десятилетия он надеялся превратить Россию дворянскую, «элитную», в Россию общенародную» [2, с. 211]. В своей первой речи в парламенте (в качестве премьер-министра) П. А. Столыпин определяет направленность предлагаемых правительством реформ в качестве изменений, характерных для правовых государств. Например, был предложен комплекс мер по защите и неприкосновенности личности: задержание, обыск, вскрытие корреспонденции должны обеспечиваться постановлением соответствующий (отклонение от этих норм возможно только при введении исключительного положения, связанного с войной или народными волнениями). Реформированию подлежало и местное управление. Самой мелкой административной единицей становилась волость, с которой имели дело главным образом владельцы надельной земли. В свете современных общественно-политических событий обращает на себя внимание выделение в особую административную единицу местностей в Прибалтийском, Западном крае и Царстве Польском, где сосредоточено было русское население, имеющие «свои специальные интересы».

Было положено начало создания административного суда, преобразований в полиции (объединение общей и жандармской полиции). Производство политических дознаний передавалось от жандармерии в следственные органы. Новый полицейский устав четко устанавливал границы полномочий полиции. Обосновывалась необходимость создания местного суда – «доступного, дешевого, скорого и близкого к населению». Предложенные законопроекты в области уголовного права и процесса также демонстрируют желание правительства вести государство по пути демократизации законодательной базы: «Так, предполагается допущение защиты на предварительном следствии, введение состязательного начала в обряде предания суду, установление институтов условного осуждения и условного досрочного освобождения и т.п.».

Именно на этом заседании Государственной думы П. А. Столыпиным было провозглашено начало установления в России ипотечной системы, что непосредственно связано с земельными реформами правительства, призванными «содействовать экономическому возрождению крестьянства». Правительство П. А. Столыпина понимало, что российское крестьянство было экономически слабым, «неспособным путем занятия своим земледельческим промыслом обеспечить себе безбедное существование». Следовательно, первостепенными задачами правительства в это время становятся «увеличение площади землевладения крестьян и упорядочение этого землевладения, т.е. землеустройство». В связи с этим необходимо было наладить кредитование крестьян. Нельзя не отметить такое направление реформирования землеустройства, как борьба с чересполосицей и выделение домохозяевам отрубных участков. П. А. Столыпин предложил реформирование рабочего законодательства в направлении предоставления рабочим права действовать через профессиональные организации и даже не наказывать за участие в экономических стачках.

Особое внимание было уделено реформе в сфере образования, поскольку все усилия «будут бесплодны, пока просвещение народных масс не будет поставлено на должную высоту». Премьер-министр был уверен, что «без коренной реформы наши учебные заведения могут дойти до состояния полного разложения. Школьная реформа на всех ступенях образования

строится министерством народного просвещения на началах непрерывной связи низшей, средней и высшей школы, но с законченным кругом знаний на каждой из школьных ступеней» [4].

Особую заботу П. А. Столыпин проявил к преподавателям, к улучшению их материального положения. Непременным условием экономического развития страны он видел общедоступность, а позже – обязательность начального образования для всего населения Империи, а в области средней школы – разнообразие типов учебных заведений, с широким развитием профессиональных знаний.

Высокообразованный человек, сын генерал-лейтенанта А. Д. Столыпина, уделявшего огромное внимание просветительской деятельности, Петр Аркадьевич получил прекрасное образование. В «Списке лиц, желающих подвергнуться испытанию зрелости в Орловской гимназии в 1881 году записано, что Петр Столыпин имел поведение отличное, «приготовлял уроки прилежно и аккуратно», в классе всегда был самым внимательным», «к делу учения относился с искренней любознательностью и полным усердием» [3]. При относительно скромных успехах в гуманитарных дисциплинах Петр Столыпин проявил очевидную склонность к точным наукам. Он собирался поступать на естественный факультет Петербургского университета, но окончил с дипломом I степени юридический факультет. И вся его дальнейшая жизнь выявила «совершенно иные способности и даже таланты, прежде всего, в сфере гуманитарной: родной язык, словесность и логика Столыпина были выше всяческих похвал, что не раз признавали самые просвещенные люди России» [3].

Изучая политику П. А. Столыпина, нельзя не коснуться его националистических убеждений. «Слова о «великой России» являлись не просто красивой фразой, а программным лозунгом, которому он придавал такое же ключевое значение, как и своему аграрному курсу. Именно на этих двух «китах» он и намеревался построить «новую» Россию, «Россию для русских»» [1, с. 130]. В годы русской революции небывалого размаха достигло национальное движение (Финляндия, Польша, Украина, Прибалтика, Кавказ). В ответ на националистические выступления на окраинах Российской

империи происходила консолидация националистических сил самой России, исповедовавших единство и целостность империи, выступавших против «освободительной вакханалии» окраин («Русское окраинное общество», Совет объединенного дворянства, черносотенные «Союзы русского народа» и др.).

Один из теоретиков русского национализма М. О. Меньшиков провозгласил лозунг: «Русое государство – это государство русских» и заложил основы создания единой партии националистов. С 1909 г. «главным создателем и хозяином партии националистов» [1, с. 132] стал П. А. Столыпин. Партия националистов и партия умеренно-правых создали единую думскую фракцию русских националистов, председателем которой стал помещик Подольской губернии П. Н. Балашов. Основными положениями программы партии националистов (13 тезисов) были: «Россия для русских», неделимость империи, недопустимость равноправия, неприкосновенность частной собственности. Были также пункты «в духе столыпинского реформизма: страхование трудящихся, упорядочение переселения, уничтожение чересполосицы, наделение крестьян свободными землями, обеспечение духовенства, упорядочение судопроизводства, всеобщее обучение и т.д. [1, с. 133]. Первый параграф Всероссийского национального союза определял цель Союза: «Союз имеет целью содействовать: а) господству русской народности; б) укреплению сознания русского народного единства; в) устройству бытовой самопомощи и развитию русской культуры; г) упрочению русской государственности на началах самодержавной власти царя в единении с законодательным народным представительством» [1, с. 133]. Боевой клич Союза: «Отпор инородческому засилью».

Столыпин П. А. был одним из творцов политики национализма. В Думе произошло перенесение центра тяжести октябристов на умеренно-правых и националистов. Столыпин А. П. выступил с заявлением, из которого явствовало, что центр тяжести премьер переносит «с Гучкова на Балашова, с «реформ» на национализм» [1, с. 135], а также определяет совершенно четко главным оплотом самодержавия провинцию как хранилище национального русского начала.

Как известно, понятие «нация» трактуется современными учеными и политиками или как этническая общность, или как политическое единство граждан одной страны. Столыпин П.А. объ-

единил обе эти концепции в своей трактовке понимания нации: «нация – историческая общность, складывавшаяся в ходе становления российской империи. Она объединяла людей разных национальностей, религиозной принадлежности и даже культурной традиции. Вместе с тем в основе этого единства лежали политические и общественные устои великорусской народности, вокруг которой и сложилась российская государственность» [5, с. 374]. Именно исходя из такого понимания нации Столыпин П. А. видел цель правительства в создании блага для всей нации как единого целого. При этом ратовал за упрочение собственно русской традиции, которую Столыпин П. А. не отделял от украинской и белорусской. И прежде всего, Столыпин П. А. выступал за сохранение целостности России, ее территорий. Прежние поколения ценой своих жизней расширяли границы государства, и утрата частей территории империи была для Петра Аркадьевича недопустима.

Скрепам национального единства, по мнению Столыпина, должно было быть равноправие граждан независимо от этнической или конфессиональной принадлежности. По свидетельству А. В. Оболенского, «Петр Аркадьевич резко восставал против всякой попытки натравливания на какую-либо национальность или воспитания молодого поколения в этом духе» [5, с. 374]. Государственная политика гарантирования равноправия, снятия законодательных ограничений, связанных с национальностью, религиозной и сословной принадлежностью, должна была способствовать развитию самосознания, которое является краеугольным камнем построения государства, способного выстоять в борьбе с другими державами. Как нельзя более актуальными являются и сегодня слова П. А. Столыпина: «... Народы забывают иногда о своих национальных задачах; но такие народы гибнут, они превращаются в наем, в удобрение, на котором вырастают и крепнут другие, более сильные народы» [5, с. 374].

Основной идеей всей политики Столыпина была идея «неуклонной приверженности русским историческим началам», «русскому национальному пути». В качестве «исторического ядра» государственности он рассматривал русский народ и православие. Итак, говоря о национализме Столыпина П. А., необходимо учитывать, что, ставя во главу угла в многонациональной, поликонфессиональной, многоязычной, мультикультурной стране русский народ,

русскую культуру, православие, Столыпин П. А. был «далек от ксенофобии шовинизма... По словам В. В. Шульгина, Столыпин П. А. был «по чувствам националист благородной, пушкинской складки» [5, с. 375].

Список литературы

1. Аверх, А.Я. Столыпин и судьбы реформ в России / А.Я. Аверх. – Москва : Политиздат, 1991. – 286 с.
2. История России. XX век: 1894–1939 / под ред. А.Б. Зубова. – Москва : Астрель : АСТ, 2009. – 1023, [1] с. – ISBN 978-5-17-059362-0 (АСТ).
3. Орловские страницы биографии П.А. Столыпина // LiveInternet : [сайт дневников]. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], 2014. – Режим доступа: <https://www.liveinternet.ru/users/4487146/post316403436>.
4. Первое выступление П.А.Столыпина во второй Государственной Думе в качестве Председателя Совета Министров, 6 марта 1907 г. // Электронная библиотека RoyalLib.com. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], cop. 2010-2020. – Режим доступа: https://royallib.com/read/stolipin_petr/polnoe_sobranie_rechey_v_gosudarstvennoy_dume_i_gosudarstvennom_sovete.html#181489. – Источник публ. Нам нужна великая Россия ... : пол. собр. речей в Гос. думе и Гос. совете, 1906-1911 / Петр Аркадьевич Столыпин. Москва : Молодая гвардия, 1991. 410, [1] с.
5. Петр Аркадьевич Столыпин : энциклопедия / Фонд изучения наследия П.А. Столыпина, Ин-т обществ. мысли ; редкол.: П.А. Пожигайло (общ. ред.), Шелохаев В.В. (отв. ред.) [и др.]. – Москва : РОССПЭН, 2011. – 735 с. – ISBN 978-5-8243-1587-5.
6. Столыпин, П.А. Нам нужна великая Россия ... : пол. собр. речей в Гос. думе и Гос. совете, 1906-1911 / Петр Аркадьевич Столыпин ; [авт. предисл. К.Ф. Шацилло, А. Столыпин]. – Москва : Молодая гвардия, 1991. – 410, [1] с. – (Антология русской публицистики «Звонница»). – ISBN 5-235-01576-2.

S. V. Drozhzhina

(Doctor of Philosophy, Professor)

Donetsk National University of Economics and Trade
named after Mikhail Tugan-Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: dsw05@mail.ru

THE IDEOLOGICAL CONTEXT OF THE STOLYPIN REFORMS

Annotation. The reforms in the field of government, law, religion, national problems, and education carried out in the Russian Empire by P. Stolypin are analyzed in the article on the basis of ideology.

Key words: reforms, empire, nation, national question, nationalism.

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

ЕЩЁ РАЗ О ПРОТИВОРЕЧИЯХ ТРУДОВОЙ ТЕОРИИ АНТРОПОСОЦИОКУЛЬТУРОГЕНЕЗА

***Аннотация.** Предлагаемая статья посвящена анализу причин кризисной ситуации, сложившейся в марксистской философии советского периода к 80-м годам XX века и проявившейся в виде противоречий трудовой теории антропосоциокультурогенеза. Наметившаяся в рамках философского мышления тенденция отказа от труда как базового философского принципа объяснения общественно-исторического развития остро поставила в повестку дня вопрос о действительном содержании категории «труд» в марксизме и о необходимости философского обоснования труда как теоретического принципа.*

***Ключевые слова:** труд как субстанция исторического развития, «труд вообще», экономическое обоснование труда, философское обоснование труда.*

В истории философской мысли существует немало фундаментальных проблем, которые красной нитью проходят через несколько столетий, нисколько не теряя своей значимости даже тогда, когда от них пытаются отмахнуться в угоду новым модным веяниям эпохи. Такого рода проблемы постоянно напоминают о себе нерешённостью тех задач, над которыми тщетно бьётся современность.

К числу именно таких проблем относится *философское обоснование роли труда как субстанции-субъекта истории* (истории становления и развития человека, общества и культуры) – проблема, которая в качестве философского кредо хотя и была заявлена и поставлена марксизмом, но по ряду причин по сей день не получила развёрнутого теоретического обоснования.

В связи с этим, резонно встаёт ряд вопросов, очерчивающих содержание задач, касающихся необходимости осознания того, *что* собой представляет в теоретическом отношении сложившееся за годы *после Маркса* понимание труда, нашедшее воплощение в об-

ширной философской литературе. Это – та часть (плоскость) единого целостного анализа означенной выше проблемы поиска субстанциального начала общественной истории, которую условно можно было бы назвать «сведением счётов с недавним философским прошлым».

Такое сведение счётов с нашим недавним философским прошлым необходимо для осмысления и выявления причин (методологического и мировоззренческого свойства), не позволивших «философскому открытию труда» превратиться в широко используемый действенный инструмент исследования человеческого общества, его истории и культуры. И, наконец, самое главное и интригующее: в чём суть собственно *философского обоснования труда* в отличие от обоснования, сложившегося в исследовательской литературе на сегодняшний день? Ответы на поставленные выше вопросы предполагают анализ и преодоление некоторых укоренившихся стереотипных взглядов на труд – взглядов, приобретших силу предрассудков и потому заслуживающих быть подвергнутыми критике.

Первый и самый, пожалуй, массовый стереотип в отношении понимания труда как основы общества и истории, призванного объяснить *начало* человеческой истории, связан с представлением о труде как *орудийной деятельности* или, если брать шире, – с представлением о *труде вообще* как процессе, производящем *вещи*: «Труд... - пишет один из ведущих исследователей этой проблемы М. Б. Туровский, - есть сама деятельность по изготовлению вещей, служащих для удовлетворения человеческих потребностей» [1, с. 78].

Благодаря такой интерпретации труда, ставившей во главу угла его чувственно-предметный характер, обусловленный тем, что он есть *деятельность, производящая вещи*, действительное содержание труда как основы общества и истории оказывалось усечённым до объёма одной из его сторон, одной из особенных форм его существования, представленной известной всем категориальной схемой «цель – средство – результат». Именно анализ данной схемы, принимавший у разных авторов вид различных сочетаний между собой структурных элементов «*труда вообще*», некритически воспринимался ими как философское обоснование субстанциальной роли труда – *быть реальной основой общества и истории*.

Такой взгляд на труд всегда подкреплялся соответствующими ссылками на многочисленные места в «Экономических рукописях 1857-1861гг.» и «Капитале». При этом многие авторы даже не пытались ставить вопрос о специфике *философского понимания* труда в отличие от его *политэкономической трактовки*, как и в целом – о специфике взглядов, развиваемых Марксом-экономистом и Марксом-философом.

Вместе с тем, указанное рассмотрение труда по определению не могло привести к его обоснованию в качестве *начала и всеобщей основы* человеческого общества и истории хотя бы потому, что категориальная структура «цель – средство – результат» была выработана философской и политэкономической мыслью эпохи Просвещения (каждой из них – для своих специфических нужд) в качестве формулы, отражающей механизм *индивидуальной деятельности человека*⁴ и потому задающей исключительно *антропоморфный*, а не *социоморфный* взгляд на историю, в силу чего она не может служить объяснением происхождения такого феномена, как *общество*. Это – во-1-х.

Во-2-х, эта формула орудийной деятельности как *труда вообще*, содержащего в своей структуре *цель* в качестве необходимого компонента своего функционирования, *уже* предполагает наличие *готового* человека с *готовым* сознанием, – человека, *уже* способного отличать себя от природы и противопоставлять себя окружающему миру. Такая точка зрения, сводившая труд к *орудийной деятельности индивида*, структурно представленной схемой «цель – средство – результат», вопреки своим исходным установкам – объяснить происхождение человека с его сознанием из труда как основы, их порождающей, – делала проблему антропогенеза принципиально неразрешимой логической коллизией, обрекая философскую мысль на вечное вращение внутри замкнутого круга. В этом отношении весьма показательна и статья Д. В. Гурьева с ха-

⁴ Поскольку ранее, в связи с анализом *деятельностного подхода*, нам уже доводилось высказываться о концептуальных границах категориальной структуры «цель – средство – результат», постольку мы отсылаем читателя к нашей статье «Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ» (См.: [2]).

рактерным названием «Предшествовал ли труд сознанию?» (См.: ж. «Вопросы философии», 1967, № 2 [3]).

Эту общую всем философам послемарксовского периода точку зрения высказывает в своей статье «Труд» А. Г. Спиркин: «Цель предваряет во времени и регулирует сам процесс труда» [4, с. 262], - пишет Спиркин, подкрепляя этот взгляд знаменитой цитатой из «Капитала» о пчеле и архитекторе. Как ни крути, а получалось, что философское сообщество, чем белее педантично оно старалось следовать положениям классиков, тем прочнее загоняло себя в тупик, оказавшись в котором оно, наконец, вынуждено было обескураженно задать самому себе вопрос: «так кто же кого создал: труд – сознание или сознание – труд?»

Никакие терминологические ухищрения, никакие заклинания в виде многократно повторяемой сакраментальной энгельсовской фразы «Труд создал самого человека...», никакие упования на магическую силу цитат классиков не могли устранить этот порочный круг: труд как *предпосылка*, с помощью которой требовалось объяснить происхождение сознания как некоего *результата*, уже содержал в себе сознание в качестве готового структурного элемента. Или, иначе: сознание как *результат* и *следствие*, которое только ещё должно было быть выведено из труда как *предпосылки* и *условия* его возникновения, само в качестве структурного элемента оказывалось необходимым *условием* и *предпосылкой*, обуславливающей возможность осуществления труда. Зайдя таким образом окончательно в тупик, данное направление философских поисков не нашло ничего лучше, как просто отбросить за ненужностью эту проблематику, переключив свою «животрепещущую заинтересованность» на другие проблемы.

В связи с этим, напрашивается ряд вопросов принципиально характера: почему авторы, пытавшиеся строить философское обоснование основополагающей роли труда как фактора антропосоциокультурогенеза в полном, казалось бы, соответствии с характеристиками, даваемыми труду Марксом, тем не менее, всегда неизбежно оказывались в логическом тупике? Является ли вообще такое обоснование (представленное анализом «труда вообще» и его категориальной схемы «цель – средство – результат») *философским* или за философское обоснование долгие десятилетия неправомерно принималось нечто совсем иное, например – его *политэкономическое* обоснование, развитое и представленное клас-

сиками буржуазной экономической мысли, всесторонне рассмотренное К. Марксом в «Капитале», в итоге подвергнутое им критике и преодоленное в составе более глубокой системы взглядов на труд? Если так, то не вела ли подобная некритическая позиция к понятийной инверсии и, как следствие, к утрате *послемарксовской философской мыслью* своего действительного, собственно философского аспекта исследования труда? Не в этом ли состоял камень преткновения? Чтобы ответить на возникшие вопросы, необходимо выяснить следующее: что именно представляет собой в содержательном плане категория «труд вообще», чьи характеристики, свёрнутые в формуле «цель – средство – результат», чаще всего использовались авторами, мнившими, что они воссоздают *Марксову философскую позицию* по этому вопросу? В частности, откуда и как появляется в научном словаре Маркса категория «труд вообще», каково её предназначение и границы применимости? (По этому вопросу подробно См.: [5, с. 20-35]).

Если коротко сформулировать суть отличий *философской категории* «труд» от «труда» как *политэкономической категории*, то это будет выглядеть так. Труд, *рассматриваемый экономически*, то есть, исключительно с точки зрения своей *натурально-вещественной формы* и чисто *количественных* параметров (как мера стоимости) – вот то действительное содержание абстракции «труд вообще», которое свёрнуто в формуле «цель – средство – результат» и которое задаёт её концептуальные границы и возможности. А это значит, что формула «цель – средство – результат», в которой свёрнуты *количественные* характеристики труда как *процесса, производящего вещи* (потребительные стоимости), не может быть *ключом* к пониманию труда как *процесса, производящего общество – форму связи* людей друг с другом, которая, во-1-х, по самой своей сути всегда есть носитель *качества (формы социально-сти)* и которая, во-2-х, поэтому не содержит в себе *ни грана вещества природы*.

Иными словами, труд, производящий *вещи (потребительные стоимости)*, и труд, производящий *общество* – таково в общих чертах отличие труда как предмета политэкономического исследования в рамках классической буржуазной экономической науки от него же самого как объекта философского анализа в рамках материалистического понимания истории.

Если теперь вновь обратиться к *постмарксовской* трудовой теории антропосоциокультурогенеза, то легко увидеть, что тупиковая ситуация, окончательно сложившаяся к 80-м годам XX века в советской школе марксизма, в плане логики представляет собой прямую параллель с теми логическими коллизиями, которые были свойственны трудовой теории стоимости Рикардо, с теми неразрешимыми противоречиями, в которых она запуталась и которые стали началом её разложения.

Именно это обстоятельство обязывает нас ещё раз внимательно присмотреться к сути тех противоречий и породивших их причин, которые оказались роковыми для *постмарксовской* версии трудовой теории сознания (равно как и трудовой теории культуры), с тем чтобы попытаться понять следующее:

(а) в плену каких старых представлений находились советские философы, делавшие при обосновании труда как основы общества и культуры ставку на анализ *орудийной деятельности*?

(б) какого рода противоречия они, хотя и неосознанно, но абсолютно неизбежно воспроизводили в связи с этим в рамках марксистской философии истории;

(в) чем в сложившейся ситуации нам могут быть полезны и поучительны Марксов анализ противоречий трудовой теории стоимости и найденный им способ их решения ⁵?

(г) наконец, какую научную ценность в связи с этим имеют теоретические разъяснения позиции Маркса, которые в предельно сжатом и концентрированном виде были даны по этому поводу Ф. Энгельсом в «Предисловии» ко 2-му тому «Капитала».

Начнём с того, какой поучительный урок вытекает из приведённого Энгельсом анализа причин возникновения противоречия между классической теорией стоимости и реальным положением

⁵ Если обращение к истории науки и конкретному опыту преодоления кризисной ситуации, возникшей внутри экономической науки, поможет нам хотя бы понять, симптомом каких методологических ошибок являются существующие сегодня противоречия современной философской теории сознания и теории культуры, то это будет большим шагом вперёд на пути поиска средств разрешения теоретических противоречий.

вещей, каким оно представало на поверхности событий, рождая представление о невозможности «согласовать взаимный обмен капитала и труда с рикардовским законом определения стоимости трудом»?

Что конкретно имел в виду Энгельс, говоря об этой кризисной ситуации в науке, что «В таком понимании вопрос действительно неразрешим» [6, с. 23]? Какое «такое понимание» исключало возможность с помощью *закона стоимости* дать научно-теоретическое объяснение всего процесса капиталистического производства, или, иными словами – обосновать стоимость как субстанцию всех без исключения экономических явлений буржуазного общества? – Понимание всеобщего закона как *непосредственно совпадающего* с наличными экономическими формами. Понимание, пытающееся прямо и непосредственно «подогнать» особенное и единичное под всеобщее, отождествить ту или иную особенную форму, в которой существуют экономические явления буржуазного общества, подчиняющиеся всеобщему закону стоимости, с законом стоимости как таковым. Или, что то же самое, – прямо и непосредственно проецировать, накладывая *всеобщее понятие* стоимости (в основе которого лежала абстракция «труд вообще») на её частные и особенные формы наличного существования, характерные для буржуазной экономики.

Весьма показательно, что ещё раньше (в 1861-1863 гг.) по этому же самому поводу Маркс, описывая в «Теориях прибавочной стоимости» неудачные попытки вульгарных экономистов разрешить противоречия рикардовской системы, констатирует аналогичный порок: «Противоречие между общим законом и более развитыми конкретными отношениями здесь хотят разрешить не путём нахождения посредствующих звеньев, а путём прямого подведения конкретного под абстрактное и путём непосредственного приспособления конкретного к абстрактному. И этого хотят достигнуть с помощью *словесной фикции*, путём изменения *vera rerum vocabula* * . (Перед нами, действительно, «спор о словах», но он является спором «о словах» потому, что реальные противоречия, не получившие реального разрешения, здесь пытаются разрешить с помощью фраз.)» [7, с. 85].

Поразительно, но ведь именно такую же логическую процедуру некритически прodelывала в отношении труда как всеобщей

основы истории общества и культуры (включая человека и его сознание) на протяжении полутора столетий марксистская философская мысль *после Маркса*, когда она буквально-таки отождествляла орудийную деятельность с понятием труда как всеобщей социальной основы общества и истории, непосредственно "подгоняя" одно под другое и накладывая понятие труда как *всеобщей формы социальной связи индивидов* на одну из *частных и особенных форм* его существования – на *орудийную деятельность*. Симптомом такого некритического отождествления является то, что даже само название «орудийная деятельность», как правило, и использовалось для обозначения всеобщей, исходной формы труда, то есть – для обозначения «начала» человеческой истории.

В данном случае чрезвычайно важно осознать, показателем чего на самом деле служит такого рода ситуация, когда исследователь, не сумев отделить всеобщую форму исследуемого предмета от его частных и особенных форм, отождествив всеобщее с особенным, начинает названием какой-либо одной из частных форм именовать всеобщую форму.

Здесь опять-таки буквально напрашивается прямая параллель между способом решения проблемы, которым пользовались марксистские философы на протяжении всего XX в. (а также в начале XXI века) для обоснования труда в качестве всеобщей социальной основы человеческой истории, и теми процедурами мышления, которые были свойственны вульгарно-экономической науке (а также отчасти и классикам буржуазной экономики) первой половины XIX в. и которые выражались в том, что они при исследовании прибавочной стоимости не выделяли её как самостоятельную форму, всякий раз отождествляя прибавочную стоимость *как таковую* (т.е. – как всеобщую форму) с какой-либо её частной, особенной и производной от неё превращённой формой, как это имело место, например, у А. Смита, который «...прибавочную стоимость как таковую ... не отделил, в виде особой категории, от тех особенных форм, которые она принимает в прибыли и земельной ренте» [8, с. 56].

Приводя обширные выписки и цитаты из экономических рукописей Маркса 1861-1863 гг., составивших содержание «Теорий прибавочной стоимости» и вошедших в четвёртый том «Капитала», Энгельс показывает, что аналогичным образом обстояли дела и у Рикардо, для которого было характерно «смешение прибавочной

стоимости и прибыли»; и у вульгарного экономиста Родбертуса, который «...окрестил прибавочную стоимость именем одной из её превращённых подчинённых форм: ренть»; и у неизвестного автора экономического памфлета 1821 года, которого очень высоко оценил Маркс, сказав, что тот «стоит выше Рикардо», хотя при этом так же, как и Рикардо, смешивает прибавочную стоимость, но, правда, уже с другой производной от неё превращённой формой, называя «...прибавочную стоимость процентом на капитал» [6, с. 17].

Почему в методологическом плане совсем небезобидно, когда исследователь – будь то философ-марксист, пытающийся в XX веке обосновать труд как основу истории общества и культуры, будь то экономист-классик или, на худой конец, вульгарный экономист первой половины XIX века, желающий постичь природу прибавочной стоимости, – смешивает и отождествляет онтологически разные формы бытия предмета (всеобщую форму с особенной и частной формой), когда он «...название одной из этих особенных форм... принимает как название общей формы» [6, с. 17]? Чем это чревато и о чём это может свидетельствовать? Какие пороки и ошибки методологического свойства кроются за указанной процедурой смешения и отождествления онтологически разных форм бытия предмета?

В прямой связи с описанной теоретической ситуацией Энгельс в качестве вывода, обобщающего все эти случаи, приводит не подлежащий обжалованию ни при каких условиях вердикт Маркса относительно такого способа теоретизирования: «...название одной из этих особенных форм... он опять-таки принимает как название общей формы. А этого достаточно, чтобы снова впасть в экономическую тарабарщину» [6, с. 17]. Если при этом принять во внимание абсолютно аналогичную ситуацию, сложившуюся внутри философии в XX веке, а именно: ситуацию отождествления всеобщей формы труда как основы общества и истории с орудийной деятельностью как его частной формой, то ничего удивительного не будет в том, что в качестве закономерного результата такого смешения онтологически разных форм мы с необходимостью получили ровно такую же в плане логики теоретическую *тарабарщину*, только *философскую*.

Вот она, роковая ошибка, всякий раз неизбежно порождающая теоретическую тарабарщину и приводящая к появлению противоречий внутри теории, когда исследователь, смешав и отождествив всеобщую форму предмета с какими-либо её частными и особенными формами, искренне приняв их за форму всеобщности, вдруг обнаруживает к своему великому удивлению тотальное несоответствие и несовпадение свойств этих наличных форм действительности с всеобщим законом их существования. Соответственно, вывод, который делает такой исследователь из факта несовпадения всеобщего закона с формами его внешнего обнаружения, состоит в необходимости поиска другого объяснительного принципа и в отказе от данной теории ввиду того, что ей-де "противоречат факты действительности", в то время как на самом деле причина кроется в его собственном односторонне-метафизическом, вульгарно-обыденном способе мышления, в его ограниченном понимании всеобщего закона.

Только что описанный способ теоретизирования, основывающийся на некритическом (и потому совершенно неосознаваемом самим исследователем) смешении онтологически разных форм существования исследуемого предмета, когда всеобщая форма отождествляется с какой-либо частной и особенной его формой, равно как и та «тарабарщина», к которой неизбежно приводит такой ограниченный способ теоретизирования, – оба эти недостатка в свою очередь являются показателем и бесспорным свидетельством наличия в исследовании ещё одного важнейшего (латентно присутствующего в теории) методологического «промаха» (Ф. Энгельс), порождающего внутренние противоречия. О каком же конкретно «промахе», совершенно неосознаваемом самим теоретиком, но при этом определяющем его понимание сути вещей, идёт речь в данном случае?

Согласно всё тому же вердикту Маркса, который он в обобщённой форме выносит всем методологическим просчётам, свойственным трудовым теориям А. Смита и Д. Рикардо, равно как и взглядам упомянутого выше неизвестного автора экономического Памфлета, появившегося в 1821 г., суть дела кроется в следующем: такой способ теоретизирования и сопутствующая ему экономическая тарабарщина (внутренние противоречия теории) являются бесспорным свидетельством того, что теоретик «... остаётся в пле-

ну тех экономических категорий, которые он нашёл у своих предшественников» [6, с. 17].

И здесь опять-таки весьма показательны то, с каким единодушием Энгельс, полностью солидаризируясь в данном вопросе с Марксом, выносит точно такой же приговор Родбертусу, критический анализ взглядов которого был предпринят Энгельсом уже после смерти Маркса: «Это последнее замечание, - пишет Энгельс, - целиком и полностью относится к нашему Родбертусу. И он остаётся в плену тех экономических категорий, которые он нашёл у своих предшественников», ибо и он, смешав всеобщую форму прибавочной стоимости с её особенной формой, «...окрестил прибавочную стоимость именем одной из её превращённых подчинённых форм: ренты...», и потому у него точно так же «результатом этих двух промахов, - пишет Энгельс, - было то, что он снова впадает в экономическую тарабарщину» [6, с. 17].

Вот тот, солидарно вынесенный классиками марксизма, беспристрастный приговор, который, будучи основан на *общелогической закономерности* развития научно-теоретического знания, абсолютно справедлив поэтому также и в отношении ситуации, сложившейся в философии *после Маркса* вокруг проблемы обоснования труда как субстанции общественно-исторического развития. И как бы болезненно он ни был воспринят современной философской общественностью в целом или отдельными её представителями, его всестороннее осмысление является тем абсолютно необходимым условием, без которого дальнейшее развитие философской мысли – материалистического понимания истории – не продвинется ни на шаг, продолжая упираться в уже возникшие неразрешимые внутри-теоретические противоречия и порождая одну за другой вульгарные версии антропосоциокультурогенеза как верный признак начавшегося разложения теории.

Отсюда – продиктованная объективными закономерностями развития теоретического познания *необходимость критического анализа* содержания всех без исключения базовых категорий, выработанных предшествующей философской мыслью. «Сведение теоретических счётов» со своими предшественниками – это не прихоть какого-то одного мыслителя, а непреложный закон развития мысли, который, согласно рекомендациям Энгельса (и Маркса),

следует взять на вооружение исследователю в качестве методологического урока.

Поскольку рассмотренный способ теоретизирования, равно как и связанные с ним «промахи», были характерны не только для прежних экономистов, но в равной степени свойственны также современным философам-марксистам, занимающимся проблемами антропосоциокультурогенеза, постольку приходится признать факт, что и они точно также по сей день находятся в плену старых философских категорий, которые они нашли у своих предшественников. Вопрос стало быть в том, в плену каких именно категорий и каких именно предшественников находилась философская мысль советского периода.

И в самом деле. Философская мысль *после Маркса* пыталась, с одной стороны, обосновать (и совершенно на законных основаниях) *труд как всеобщую субстанцию*, обуславливающую развитие человеческого общества, его сознание и культуру; с другой стороны – когда заходила речь о происхождении сознания, о его *порождении трудом*, она всякий раз отождествляла исходную всеобщую форму труда как процесса *производства формы общественной связи индивидов* с его частной и особенной (а потому производной, вторичной и подчинённой) формой – *орудийной деятельностью*, из анализа которой она безуспешно пыталась вывести такой продукт общественной жизни, как сознание. И всякий раз в силу этого терпела поражение, оказываясь в тупике и буквально упираясь лбом в неразрешимое противоречие между теорией и фактами действительности.

Труду как всеобщему закону исторического развития общества и культуры, труду как объяснительному принципу материалистического понимания истории, согласно которому сознание есть продукт, производный от труда, противоречили "факты действительности", доставляемые обыденному сознанию на каждом шагу его же, труда, собственными наличными формами существования, начиная от примитивных форм деятельности по изготовлению орудий труда и заканчивая утончёнными формами художественного творчества и рафинированными формами научно-теоретической деятельности. Как ни крути, все они являли собой живое, наглядное опровержение главного принципа материалистического понимания истории, утверждая всем своим естеством, всей своей плотью и кровью нечто прямо противоположное ему, а именно:

цель / сознание всегда предшествует реальному акту трудовой деятельности.

Иными словами, ошибка практически всех исследователей труда состояла в том, что они, рассматривали труд не со стороны его исходной всеобщей формы, а брали его в его превращённой и производной форме – как орудийную деятельность, анализ которой ни при каких обстоятельствах не способен выявить *источник происхождения формы целесообразности как таковой*. Напротив, такой анализ всякий раз наткнулся на целесообразный характер орудийной деятельности как на *готовую форму*, предшествующую акту изготовления орудия труда.

В связи с этим необходимо указать ещё на один поучительный урок методологического свойства, который демонстрирует подход Маркса к анализу кризисной ситуации в науке. Он может быть сформулирован следующим образом: сущность и качественную специфику любого саморазвивающегося общественного целого можно «схватить» и выразить в движении теоретических понятий только в том случае, если мы среди множества фактов и явлений, относящихся к действительному существованию и функционированию этого общественного целого сможем найти такой факт, который представляет собой его исходную, *зародышевую форму* существования (как в случае с *рабочей силой*), которая и даст нам в руки ключ к пониманию всего общественного организма.

Аналогичным образом обстояли дела и с понятием «деятельность» (*деятельность вообще*). Стоит ли говорить, что так называемый «деятельностный подход» к пониманию культуры, получивший с 60-х годов XX века широкое распространение после известных работ Г. С. Батищева, подход, центральным стержнем которого было понятие *деятельности* («деятельности вообще»), призванное объяснить происхождение и сущность *культуры*, является, по сравнению с абстракцией «труд вообще», лишь другим названием для обозначения той же самой *деятельности индивида как разумного существа*, содержание которой, представленное категориальной структурой «цель – средство – результат», со времён Просвещения как раз и было воплощено в экономической категории «труд вообще», которая позже, уже в рамках марксистской философии советского периода, как раз и использовалась для объяснения происхождения *общества* (и человека с его сознанием), породив внут-

ренние противоречия теории антропосоциогенеза и загнав ситуацию в тупик.

В связи с этим, стоит ли отдельно говорить о том, что понятие «деятельность вообще» разделяет с абстракцией «труд вообще» все пороки и недостатки последней, порождая те же самые внутренние противоречия, что и попытки объяснить происхождение человеческого сознания посредством понятия «труд вообще». Это лишний раз убеждает в том, что, во-1-х, проблема происхождения человека, общества и культуры – это одна и та же проблема и, во-2-х, что она не может быть решена посредством «спора о словах», а именно: что лучше подходит для объяснения происхождения культуры – абстракция «труд вообще» или абстракция «деятельность вообще».

Это как раз и есть тот самый случай, когда, согласно едкому замечанию Маркса, решения проблемы хотят «... достигнуть с помощью *словесной фикции*, путём изменения *vera gerum vocabula*», то есть когда «...реальные противоречия, не получившие реального разрешения, ... пытаются разрешить с помощью фраз» [7, с. 85].

Таким образом, резюме, к которому предсказуемо должны были прийти и пришли вульгарно-философские версии антропосоциокультурогенеза ⁶, возникшие в качестве реакции на трудности и противоречия марксистской философской мысли *после Маркса* и которые ознаменовали собой начало разложения марксистской школы, гласило: либо сознание вообще первично, и тогда материализм несостоятелен как философская теория истории, либо, если всё же пытаться отстаивать материалистическую точку зрения (ведь на дворе ХХ-й век), то в качестве основы человеческого об-

⁶ Имеются в виду такие версии происхождения человеческого сознания, общества и культуры, получившие широкое хождение в том числе на платформе постмарксовской / постсоветской философии, как этологическая концепция К. Лоренца, эволюционная эпистемология Г. Фоллмера или, наконец, та же теория личностного монизма истории М.Б. Туrowsкого и проч., воспроизводящие старые предрассудки XVIII века и реставрирующие натурализм, вульгарно-физиологический и биологизаторский подходы к объяснению сущности человеческого сознания и познания, а также точку зрения «обособленного одиночки» со всеми вытекающими из неё антропоморфными представлениями о формах и механизмах культурно-исторической преемственности.

щества и истории следует признать вовсе не труд, не общественное производство, а какой-либо другой, а ещё лучше – *несколько разных других* факторов (и вовсе не обязательно *материальных*), существующих вместе и наряду друг с другом.

В этом торжестве методологического плюрализма как осознанном приёме эклектического мышления собственно и заключается вульгарный характер современной философии вообще и попмарксизма – в частности. И нет ничего удивительного в том, что в такие периоды разносчики вульгарной философии всегда спешат первыми примерить на себя одежды новомодных учений и, дабы придать себе лоск научной респектабельности, возводят своё философское отступничество в ранг высшей добродетели, именуя это переходом в "новую парадигму", в то время как на самом деле они продолжают оставаться в плену философских категорий своих предшественников, в плену предрассудков старого материализма.

Фрагменты рассмотренных работ К. Маркса и Ф. Энгельса содержат ряд принципиальных положений, фиксирующих общие закономерности развития всякого теоретического знания и дающих указания относительно характера задач, встающих перед любой теорией в ситуации, когда она сталкивается с фактами, противоречащими её главному объяснительному принципу.

Речь идёт о ситуации, которую в современной *философии науки* принято называть «научной революцией» и которая, действительно, может стать началом распада действующей теории (как это и произошло со школой Рикардо, столкнувшейся с фактами, противоречащими *закону стоимости*) и одновременно обернуться «точкой роста» данного научного знания в составе новой, более развитой теории, которая в «снятом виде» включает в свой состав высшие достижения предшествующей мысли (как это имело место в теории прибавочной стоимости К. Маркса), которая вместо того, чтобы полностью отказаться от вошедшего в противоречие с фактами действительности принципа старой теории, дала его новое, более глубокое обоснование и развитие, осуществив затем с его помощью критику самих этих "фактов действительности" и революционизировав всю систему политической экономии.

Как видим, реальное развитие научно-теоретического знания, вопреки утверждениям адептов современной философии науки (в

которой есть всё, *кроме философии*), осуществляется отнюдь не по рецептам и схемам позитивизма (неважно, является ли он *нео-* или *пост*позитивизмом).

Именно потому, что Маркс не только не отбросил принцип определения стоимости трудом, но, подвергнув его критическому анализу, развил новое, более глубокое понимание того же самого *принципа труда*, предоставив вместо его опровержения его всестороннее теоретическое обоснование, именно поэтому старое понимание принципа определения стоимости трудом «*в снятом виде*» (критически переработанном) оказалось включено в состав новой теории на правах подчинённого момента, благодаря чему *научная революция*, совершённая Марксом в области политической экономики, обернулась не столько *формой разрыва /дискретности* в развитии теоретического знания, обрекающей познание всякий раз начинать с «чистого листа», а *формой преемственного развития* научной мысли.

Если теперь эти закономерности развития научно-теоретического знания преломить сквозь призму нашей проблемы, связанной с поставленной перед современной философией задачей обоснования труда как субстанции-субъекта исторического развития, или, что то же самое, – с задачей обоснования труда как всеобщей основы антропосоциокультурогенеза, то выводы, согласно рекомендациям Ф. Энгельса (и Маркса), должны быть сделаны примерно следующие.

1) Подобно тому, как Маркс, для того чтобы преодолеть внутренние противоречия теории стоимости Рикардо, подверг критике саму эту теорию, исследовав все установленные до него основные категории экономической науки, подобно этому задача современной философии предполагает следующее:

(а) необходимость осуществления критического исследования всех базовых категорий материалистического понимания истории, общества и культуры, получивших вполне определённую интерпретацию в постмарксовской философской мысли;

(б) необходимость критического анализа постмарксовской трудовой теории сознания, связывавшей происхождение сознания с *трудом как орудийной деятельностью* индивидов и благодаря этому всякий раз наталкивавшейся на неразрешимое противоречие между фактом *наличия готовой цели, предшествующей* процессу осуществления этой орудийной деятельности, и трудовой теорией

сознания, базирующейся на принципе порождения сознания трудом.

2) Подобно тому, как Маркс-экономист «...исследовал труд со стороны его свойства создавать стоимость», установив, «...какой труд, почему и как образует стоимость...» [6, с. 20]), подобно этому современная философия должна:

(а) исследовать труд со стороны его свойства создавать форму социальности как таковую (как объективно-целесообразную форму связи и зависимости индивидов друг от друга), прежде установив, какой труд, почему и как образует целесообразность как всеобщую форму всякой человеческой деятельности;

(б) дать себе отчёт в том, что для того чтобы знать, что такое сознание / сознательная цель (субъективная целесообразность), мы должны прежде выяснить, что такое целесообразность как таковая (как объективно-целесообразная форма).

Список литературы

1. Туровский М. Б. Предыстория интеллекта. Избранные труды / М. Б. Туровский. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. – 575 с.
2. Рагозина, Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ / Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 г. – Воронеж, 2018. – С. 48-57.
3. Гурьев, Д. В. Предшествовал ли труд сознанию/ Д. В. Гурьев // Вопросы философии. – М., 1967. - № 7.
4. Спиркин, А. Г. Труд / Философская энциклопедия // Ин-т философии АН СССР ; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1970. – Т. 5. С. 261-262.
5. Рагозина Т.Э. О философском обосновании труда, или: о необходимости критического «сведения счётов» с недавним философским прошлым / Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2019. – Выпуск № 2 (10). – С. 20-35.
6. Энгельс Ф. Предисловие ко II-му тому «Капитала» / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 24. – С. 3-24 с.
7. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. В 3-х ч. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1964. – Т. 26. Ч. III. – 674 с.
8. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. В 3-х ч. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 26. Ч. I. – 476 с.

T. E. Ragozina

(Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

ONCE AGAIN ABOUT CONTRADICTIONS LABOR THEORY OF ANTHROPOSOCIOCULTURAL GENESIS

Annotation. This article is devoted to the analysis of the causes of the crisis that developed in the Marxist philosophy of the Soviet period by the 80s of the twentieth century and manifested itself in the form of contradictions in the labor theory of the origin of man, society and culture. *The tendency of abandonment of labor as a basic philosophical principle of explaining socio-historical development, which has been outlined within the framework of philosophical thinking, has sharply put on the agenda the question of the actual content of the category "labor" in Marxism and the need for a philosophical justification of labor as a theoretical principle.*

Key words: *labor as a substance of historical development, "labor in general", economic justification of labor, philosophical justification of labor.*

УДК 316.2

Ю. В. Дергунов

(старший преподаватель)

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

E-mail: yuriy.dergunov@gmail.com

САМООБОСНОВАНИЕ СОЦИОЛОГИИ КАК НАУКИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

***Аннотация.** В статье рассматриваются попытки определения стандартов научности социологического знания, предпринимаемые в социологии на протяжении ее истории. Ключевой проблемой в данном контексте выступало разграничение социологической науки и вненаучных форм мировоззрения – философии и идеологии.*

***Ключевые слова:** социология, наука, философия, идеология.*

На протяжении всей истории социологической дисциплины вопрос о природе социологического знания и его роли в контексте существующего общества не переставал быть предметом дискуссий. Могут ли выводы социологов быть столь же достоверными, как те, к которым приходят представители естественных наук, и нужно ли к этому стремиться? Для кого предназначено знание, получаемое социологами? Имеют ли они право занимать ценностную позицию и способны ли они ее не занимать? Должны ли социологи выступать с проектами социального переустройства? Могут ли они быть участниками такого переустройства в качестве активистов или экспертов?

Острота данных вопросов связана с тем, что сама их постановка в некотором роде угрожает дисциплинарной самоидентичности социологии как науки, поскольку идея о социологии как науке с самого начала базировалась на ее разграничении с двумя другими типами мировоззрения – философией и идеологией. Тем самым, обращение к данным вопросам заставляет пересматривать соотношение социологии с данными типами мировоззрения, что, в свою очередь, проблематизирует сам статус социологии как самостоятельной науки. Не прояснив характера соотношения социологии, философии и идеологии мы обречены на непонимание самой природы социологического знания. Настоящая работа не претендует на

всеобъемлющее раскрытие данной проблемы, а предлагает лишь краткую и неизбежно схематическую реконструкцию основных этапов осмысления данного соотношения.

Вопрос о том, когда именно возникает социология носит достаточно дискуссионный характер, так как ряд авторов считает вполне правомочным распространять понятие социологии на всю историю социальной мысли, начиная с Древнего мира [1]. С другой стороны, существует и тенденция к «омоложению» социологической науки, связанная с достаточно поздним возникновением эмпирических исследований, соответствующих современным представлениям о социологической методологии (такова была, например, точка зрения социологических неопозитивистов, отказывавших в научном статусе социологической классике середины XIX – начала XX вв.) [2, с. 398-427]. В то же время, консенсусом среди большинства историков социологии считается представление о зарождении социологии в середине XIX в., что связывают как с возникновением нового понятия, так и с самообоснованием проекта новой науки.

Важно подчеркнуть, что данное самообоснование по существу строилось на разграничении будущей науки об обществе с философией и идеологией как формами мировоззрения, которые рассматривались в качестве вненаучных, то есть ошибочных, предвзятых и бесполезных, в противоположность науке как знанию достоверному, фактологическому, непредвзятому и практически полезному. Наиболее яркие примеры подобного самообоснования социальной науки как антифилософии и антиидеологии мы можем найти в работах основоположников позитивизма и марксизма.

Родоначальник позитивизма О. Конт выступил с обоснованием необходимости социологии или социальной физики как позитивной науки в системе позитивной философии, которая рассматривалась им как совокупность возникавших на протяжении истории научных дисциплин [3, с. 118-119]. Если буквально рассматривать использовавшуюся им терминологию, то он критиковал не столько философию как таковую (допуская возможность позитивной философии), сколько познавательные возможности «метафизики» или «онтологии», которую он рассматривал как реально существовавшую на тот момент философию, за то, что она оперировала ненаблюдаемыми сущностями вместо наблюдаемых фактов. Таким образом, собственно философия, имеющая право на суще-

ствование, сводилась О. Контом к философии науки («точному определению духа этих наук, исследованию их соотношения и связи друг с другом, низведению, если таковое возможно, присущим им принципов к наименьшему числу общих принципов, постоянно следуя при этом основным правилам положительного метода») [3, с. 103], дающей основу для существования позитивных наук. В то же время, О. Конт подчеркивал и разрушительный характер метафизики в общественных процессах [4, с. 13-17], и рассматривал идеологию как частный случай метафизики, наряду с психологией [4, с. 28, 53] (очевидно, подразумевая не современное понятие идеологии, сколько концепцию Д. де Траси).

Таким образом, понятие метафизики у О. Конта объединяло в себе и допозитивистскую философию, преодолеваемую вместе с возникновением позитивных наук, включая социологию, и идеологические течения эпохи Просвещения, несшие в себе угрозу социальной дестабилизации. Социология понималась теоретиком как преодоление метафизики в применении к обществу. Данный тезис о социологии как об отрицании метафизики, господство которой делало предшествующую социальную мысль «не вполне научной», принимается и современными историками социологии [5, с. 8].

С достаточно близких (в данном конкретном случае) позиций подвергали критике предшествующую социальную мысль и К. Маркс и Ф. Энгельс. Утверждение о том, что эти авторы выступили основателями социологии, может показаться спорным, так как они не использовали данного понятия, отождествляя социологов с О. Контом и его последователями. Однако для них также было характерно стремление к самообоснованию новой науки, заключавшей в себе разрыв с предшествующим знанием об обществе. Они называли ее «наукой истории» [6, с. 16], но, разумеется, в данном случае речь шла не о событийной истории, а об истории общественных отношений. При этом, первая же крупная работа материалистического понимания истории начиналась с критики идеологии как формы мировоззрения, в которой идеи предстают в самостоятельном виде, будучи оторванными от материальных условий, которые их породили; философия же в данной работе неоднократно упоминается как частный случай идеологии. «Наука истории», то есть социология К. Маркса и Ф. Энгельса, с самого начала обосновывала себя через уже известное нам противостояние философии

и идеологии. При этом, идеология рассматривалась ими в негативном смысле, как социальная обусловленность взглядов их идейных противников классовыми интересами; собственная теория выводилась ими за рамки идеологической обусловленности. Что касается противопоставления науки и философии и отказа философии в праве на содержательное рассмотрение общества и природы, которыми должны были заниматься позитивные науки, то данный отказ не был отличительной чертой лишь ранних, якобы незрелых работ основоположников марксизма, а содержался и в более поздних работах Ф. Энгельса [7, с. 25; 8, с. 316], правда, наряду и с попытками построения философии как всеобщей науки, породившей в итоге советскую версию диалектического материализма.

Самообоснование новой науки об обществе в работах О. Конта и К. Маркса и Ф. Энгельса столкнулось с примечательным противоречием, связанным с раздвоенностью самих социологических теорий данных мыслителей [9]. Для О. Конта было характерно противоречие между объективным и субъективным методом, стремлением к созданию новой науки, отрицающей заблуждения прошлого, и утопическими проектами социального конструирования вплоть до основания новой религии. Марксистская мысль также столкнулась с внутренним противоречием, связанным с противостоянием представления об объективном характере законов истории и активной роли человеческой практики, что не обязательно является абсолютной противоположностью, но в истории реально существующего марксизма вело к противостоянию сциентистски-детерминистской и гуманистически-волюнтаристской версий марксизма (в работе А. Гоулднера, данные версии марксизма обозначаются как «научный марксизм» и «критический марксизм», при этом, исследователь убедительно опровергает попытки объяснить этот раскол расхождениями между «молодым» и «зрелым» Марксами, между К. Марксом и Ф. Энгельсом или между исходным аутентичным марксизмом и его позднейшими искажениями [10]).

С нашей точки зрения, данная внутренняя раздвоенность исходных проектов социальной науки в ее позитивистской и марксистской версиях связана с исходным самообоснованием этой науки через отрицание философии и идеологии. Отрицание возможности влияния вненаучных представлений на собственно научное знание вело к тому, что данные неустранимые вненаучные

представления возрождались уже внутри самого научного дискурса.

В ходе общетеоретического кризиса социологии конца XIX – начала XX вв. [11, с. 143-163; 12] произошло некоторое уточнение стандартов научности, на которые стремились опираться социологи в условиях начавшейся институционализации социологии как университетской дисциплины. Ключевые достижения этого этапа связаны с концепциями Э. Дюркгейма и М. Вебера. Несмотря на чрезвычайно существенные отличия в понимании природы социальной реальности и методологии социального познания, данные авторы обнаруживали сходство в стремлении к утверждению социологии как ценностно-нейтральной науки, отказывающейся тем самым от проектов масштабного переустройства общества (в чем проявлялось их противостояние субъективистской стороне контовского позитивизма и марксизма, предлагавших обоснования таких проектов как необходимую реализацию цели социальной науки); в этом проявилась антиидеологичность социологи, усилившаяся на данном этапе. Как утверждал М. Вебер: «Задачей эмпирической науки не может быть создание обязательных норм и идеалов, из которых потом будут выведены рецепты для практической деятельности» [13, с. 347].

Ему вторил Э. Дюркгейм, говоря о необходимости «систематически устранять все предпосылки... Нужно, стало быть, чтобы социолог, и определяя предмет своих изысканий, и в ходе своих доказательств, категорически отказался от употребления таких понятий, которые образовались вне науки, для потребностей, не имеющих ничего общего с наукой» [14, с. 435]. Как отмечал А. Гоулднер, такое самоограничение социологии от нормативных суждений смогло обезопасить ее от подозрений со стороны государства, обеспечив прочное положение в университетах [15, с. 171-172].

Для данного самообоснования социологии в период ее активной институционализации важным было и ее противопоставление философии, так как необходимо было показать потребность в новой науке. В заключении к своему «Методу социологии» Э. Дюркгейм пишет о том, что данный метод «независим от всякой философии» [14, с. 523], а в работе «Об общественном разделении труда» он подвел под данный тезис социологическое обоснование, связанное с тем, что философия как объединяющая науки форма

знания утрачивает своё значение по мере перехода к органической солидарности [16, с. 332-338].

При этом, ценностная нейтральность, из которой исходили крупнейшие социологи начала XX в., никогда не была абсолютной. Обсуждая «беспредпосылочность» науки, М. Вебер был вынужден сделать замечание о том, что «существует и еще одна предпосылка: важность результатов научной работы, их научная ценность. Очевидно, здесь-то и коренятся все наши проблемы. Ибо эта предпосылка сама уже не доказуема средствами науки. Можно только указать на ее конечный смысл, который затем или отклоняют, или принимают в зависимости от собственной конечной жизненной установки» [17, с. 719]. Во многом именно вопрос о данных предпосылках объективного научного исследования заложил основы поворота в понимании природы социологического знания, наметившегося во второй половине XX в. Указанная конвергенция стандартов научности социологического знания у Э. Дюркгейма и М. Вебера, в конечном счете, заложила основы социологического синтеза середины XX в., связанного с работами Т. Парсонса [15, с. 149-200; 18], и, в определенный момент времени, отождествлявшегося с социологией как таковой.

Начиная с 1960-х гг., данная версия социологии стала подвергаться все более активной критике, что привело к нарастанию второго общетеоретического кризиса социологии [19]. Данный кризис привел к релятивизации резкого разграничения науки с идеологией и философией, как отличительной черты социологии. Предпосылки пересмотра резкого разграничения науки и идеологии были связаны с социологией знания и в полной мере проявились в возникшей на ее основе социологии социологии.

Еще в конце 1920-х гг. основоположник социологии знания К. Манхейм, продолжая линию, заложенную К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Немецкой идеологии», пришел к выводу о наличии имплицитных предпосылок научного знания, лежащих в сфере тотальной идеологии, обусловленных принадлежностью к социальному классу, поколению или эпохе. Таким образом, с его точки зрения «сознательное выявление имплицитных метафизических предпосылок (которые только и делают возможным эмпирическое исследование) будет в значительно большей степени способствовать чистоте научного исследования, чем их принципиальное отрицание, вслед за которым они вводятся через черный ход» [20, с. 80].

Историками социологии была успешно продемонстрирована преемственность социологических теорий идеологическим течениям современности, в которых были впервые сформулированы те или иные понятия, в дальнейшем игравшие ключевую роль в развитии собственно социологической мысли [21, с. 182-235; 22, р. 1-44]. С другой стороны, в середине XX в. произошел и взрыв в развитии социологических теорий, явно заявлявших о своей укорененности в тех или иных направлениях философии, – в первую очередь, это касается феноменологической социологии и этнометодологии, связанных с феноменологией, и символического интеракционизма, укорененного в прагматизме.

Более общая версия связи социологической науки с внеучеными представлениями была предложена А. Гоулднером в его классическом труде по социологии социологии, выделившим неявные базовые предпосылки социологических теорий, к которым он отнес мировые гипотезы («самые глубокие, всеохватные и первичные представления о действительности» [15, с. 57]) и доменные предпосылки, относящиеся к той или иной области бытия. «Например, доменные предпосылки относительно человека и общества могут заключать в себе предрасположенность полагать, что люди по природе рациональны или иррациональны; что общество является неустойчивым или в своей основе стабильным; что социальные проблемы уладятся сами собой без запланированного вмешательства; что поведение людей непредсказуемо; что подлинная природа человека заключается в его чувствах и настроениях» [15, с. 57]. Данные предпосылки усваиваются социологом на протяжении социализации и предшествуют его занятиям социологии. По существу, данные предпосылки обеспечивает как философский фундамент социологии, выступая в качестве онтологической аксиоматики, предшествующей построению социологической теории или эмпирическому исследованию, так и идеологизируют социологию за счет привнесения ценностного компонента. Идея абсолютной ценностной нейтральности социологии означает, таким образом, стремление к принятию статус-кво, то есть, в любом случае, определенную идеологическую позицию [23]. Как показывает А. Гоулднер, попытка отрицания наличия базовых предпосылок социологии приводит к интересному противоречию – социология ис-

ходит из социальной обусловленности всего и вся, за исключением себя самой [15, с. 79-89].

Если исходить из стандартов научности, построенных на строгом разграничении науки с философией и идеологией, придется сделать пессимистический вывод – социология как наука оказалась несостоятельной по своим же собственным критериям, не сумев достигнуть разрыва с теми формами мировоззрения, которые она стремилась преодолеть. Критика исходного стандарта научности при этом рассматривается как фактор деструкции социологии, разрушивший стройное здание, воздвигнутое на основе идеала ценностно-нейтральной науки, альтернатив которому так и не было предложено [18; 19].

Более реалистичный вывод, основанный на достижениях истории и социологии является следующим: социология не может достичь полной независимости от вненаучных предпосылок социологического знания, связанных с идеологией и философией. Но при этом реально достичь автономии от данных предпосылок, чего можно добиться именно за счет сочетания сознательной рефлексии над собственными вненаучными допущениями с социологическим профессионализмом и стремлением к истине. Подобные версии социологии предлагались во второй половине XX – начале XXI вв. такими авторами, как Ч. Р. Миллс [24]; А. Гоулднер [15]; П. Бурдьё [25], М. Буравой [26]. В конечном счете, данный подход позволяет сохранить исходное стремление к строгости научного знания, вдохновлявшее классиков социологии, с исходной социологической интуицией о социальной обусловленности человека в рамках социальной реальности.

Список литературы

1. Данилов А. Н., Елсуков А. Н. Методологические проблемы периодизации истории социологии // Социологические исследования. – 2010. – 2010. – № 10. – С. 114-121.
2. Шацкий Е. История социологической мысли. Том 2 / пер. с польского; общая редакция А. Васильева. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 720 с.
3. Конт О. Курс положительной философии // Западно-европейская социология XIX в.: Тексты / Под ред. В. И. Добренкова. – М.:

- Издание Международного университета Бизнеса и Управления, 1996. – С. 94-119.
4. Конт О. Дух позитивной философии // Западно-европейская социология XIX в.: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. – М.: Издание Международного университета Бизнеса и Управления, 1996. – С. 7-93.
 5. Подвойский Д. Г. О предпосылках и истоках рождения социологической науки // Социологические исследования. – 2005. – № 7. – С. 3-12.
 6. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. – Т. 3. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 9-454.
 7. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. – Т. 20. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. – С. 5-338.
 8. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. – Т. 20. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. – С. 269-317.
 9. Гофман А. Б. Два Конта, два Маркса и два течения российской социальной мысли // Личность. Культура. Общество. – 2019. – Том XXI. – Вып. 3-4. – С. 112-123.
 10. Gouldner A. W. The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theogy. – London: Macmillan, 1980. – 397 p.
 11. История буржуазной социологии XIX – начала XX в. / Отв. ред. И. С. Кон. – М.: Наука, 1979. – 344 с.
 12. История теоретической социологии. Начало XX века. Первый общетеоретический кризис социологии: Учебное пособие для вузов. – Изд. 3-е, перераб. и доп. – М.: Академический проект, Гаудеамус, 2010. – 354 с.
 13. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // М. Вебер. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайдено. – М.: Прогресс, 1989. – С. 345-415.
 14. Дюркгейм Э. Метод социологии // Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. и послесловие А. Б. Гофмана. – М.: Наука, 1990. – С. 391-532.
 15. Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии / Пер. с англ. – СПб.: Наука, 2003. – 576 с.
 16. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. и послесловие А.Б. Гофмана. – М.: Наука, 1990. – С. 3-390.

17. Вебер М. Наука как призвание и профессия // М. Вебер. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1989. – С. 707-735.
18. Щербина В. В. Изменение характеристик социологии как науки (причины, итоги, перспективы) // Социологические исследования. – 2019. – № 11. – С. 29-39.
19. История теоретической социологии. Социология второй половины XX – начала XXI века: Учебное пособие для вузов. – Изд. 3-е, перераб. и доп. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2010. – 526 с.
20. Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени / Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. – С. 6-276.
21. Шацкий Е. История социологической мысли. Том 1 / пер. с польского; общая редакция А. Васильева. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 720 с.
22. Nisbet R. A. The Sociological Tradition. – Abingdon: Routledge, 2017. – xx, 349 p.
23. Хоркхаймер М. Традиционная и критическая теория // Доха. – URL: <https://doxajournal.ru/translations/ctheory>
24. Миллс Ч. Р. Социологическое воображение / Пер. с англ. О. А. Оберемко. Под общей редакцией и с предисловием Г.С. Батыгина. – М.: Издательский дом NOTA BENE, 2001. – 264 с.
25. Бурдьё П. За ангажированное знание // Скепсис. – URL: https://sceptsis.net/library/id_544.html
26. Буравой М. За публичную социологию // Общественная роль социологии / Под редакцией Павла Романова и Елены Ярской-Смирновой (Из библиотеки Журнала исследований социальной политики). – М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2008. – С. 8-51.

Yu. V. Dergunov

(Senior lecturer)

Donetsk Academy of Management and Public Administration
under the Head of Donetsk People's Republic
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: yuriy.dergunov@gmail.com

SELF-JUSTIFICATION OF SOCIOLOGY AS SCIENCE: HISTORICAL RECONSTRUCTION

***Annotation.** The article discusses attempts to define the standards of scientific knowledge that were made during the history of sociology. The crucial problem in this context was a demarcation between sociological science and extra-scientific forms of worldview — philosophy and ideology,*

***Key words:** sociology, science, philosophy, ideology.*

УДК 930.1; 930.2

Г. Э. Даниленко

(старший преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: gddgtu@mail.ru

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ КАТЕГОРИЙ «ВЕРоятНОСТЬ» И «слУчайНОСТЬ» В ПОЛИВАРИАНТНЫХ СИСТЕМАХ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

***Аннотация.** В статье рассмотрены основные подходы к категориям «вероятность» и «случайность» в современных поливариантных системах исторического процесса. Произведён сравнительный анализ категорий «вероятность» и «случайность» в классической теории исторического процесса и в поливариантных системах. Показана неэффективность понятийного ограничения этих категорий и подмены их другими понятиями.*

***Ключевые слова:** категории исторического процесса, вероятность, случайность, поливариантные системы.*

Проблема исследования вероятности и случайности имеет давнюю философскую традицию, однако и в настоящее время не прекращаются дискуссии относительно природы, сущности и их онтологического статуса. Категории «вероятность» и «случайность» являются ключевым в современном понимании исторического процесса, как сложной открытой темпорально-динамической системы. Активное обсуждение этой проблемы в наше время проходит на методологическом уровне в широком научном пространстве: как в собственно философском, так и в социо-гуманитарном и естественнонаучном дискурсе. В современной философской литературе методологические проблемы изучения вероятности и случайности в постнеклассическом дискурсе, и их исторические и социокультурные аспекты отражены в исследованиях В. В. Алексеева, А. Данто, Э. В. Ильенкова, М. С. Кагана, Н. Н. Моисеева, К. Х. Момджяна, Л. И. Новиковой, Б. Г. Могильницкого, Ю. В. Павленко, М. А. Хевеши и др. Современная социально-философская литература представила несколько основных подходов, которые дают возможность показать роль случайности в исследовании проблем

исторического процесса, касающихся тех альтернатив, которые представлены в каждом конкретном историческом контексте. Современное становление постнеклассической картины мира и развитие постнеклассической науки определили развитие нелинейных, самоорганизующихся, саморазвивающихся систем, причем самого различного вида, в том числе и динамических систем исторической действительности.

Сравнительный анализ различных подходов к определению этих понятий показывает, что при всём их разнообразии в них имеется нечто общее. Историко-философский анализ трансформации в понимании этих категорий также позволяет установить, что на парадигмальном уровне изменения происходили при переходе от классической к неклассической и далее к постнеклассической науке. С изменением общенаучной парадигмы, всегда происходят кардинальные изменения и в категориальном аппарате науки, что происходило с исследуемым нами понятиями. Так, например, новая постнеклассическая картина мира, основанная на нелинейном его представлении, показала, что в рамках описания реальной действительности нелинейность предполагает введение в научный оборот специальной терминологии, которая отражает реальные процессы, характерные для нелинейного видения мира, а именно самоорганизующиеся и саморазвивающиеся системы.

В постнеклассической науке принципиально изменилось понимание о вероятности и случайности. Как показывает современная постнеклассическая наука, категория «вероятность», как и категория «случайность», в рамках многомерного понимания современной реальности относится к системе динамических категорий, с помощью которых наиболее точно представляются существующие связи и отношения между людьми, социальное и историческое развитие. Категории «вероятность» и «случайность» рассматриваются в постнеклассической науке с позиции их приоритетной роли в динамических системах, к которым относятся социальные и исторические процессы. Наиболее полное и адекватное определение категорий «случайность» и «вероятность» может возникнуть в результате их анализа в различных контекстах: естественнонаучных, философских, политических, экономических, возможно биологических и т.д., то есть необходимо вскрыть сущность и содержание, которые данные категории несут в конкретных научных дисциплинах.

В различных версиях постмодернистской методики исследования истории (а именно, в «альтернативной истории», «виртуальной истории», «экспериментальной истории», «ретроальтернативистика», «контрфактической истории», «гипотетической истории») категории «вероятность» и «случайность» также рассматриваются в контексте нелинейного мира. Представления о «ветвлении» исторического процесса экстраполируются как в прошлое, так и в будущее. При этом, исследователи, представляющие перечисленные выше направления, при рассмотрении альтернативности исторического процесса классические категории «вероятность» и «случайность» дополняют, а иногда и подменяют их, такими понятиями, как: «возможность», «тенденция», «сценарий» и др.

В результате сравнительного анализа определений категории «случайность» в различных поливариантных системах исторического процесса представляется допустимым следующее обобщённое определение исторической случайности: случайным можно считать такое обуславливающее или причиняющее влияние одного события на другое, при котором, последнее, во-первых, становится результатом акта свободной воли какого-либо субъекта действия, не являясь при этом целью последнего, а во-вторых, не являясь устойчивой, повторяющейся связью. Обобщающим определением исторической возможности можно считать следующее: возможность – это такое состояние, когда имеется одна (достаточная) часть детерминирующих факторов, но отсутствует другая (необходимая) их часть. При этом, принято выделять несколько модальностей возможности: формальные, реальные, абстрактные, конкретные, обратимые и необратимые.

Обращаясь к классическому пониманию истории, необходимо отметить, что диалектический подход к историческому процессу не только не исключает, но, напротив, предполагает случайность в историческом процессе. В свою очередь, единство необходимого и случайного, predeterminedного и неопределенного находит свое проявление в вероятности. В исторической действительности латентно присутствует не одна, а несколько возможностей, из которых может реализоваться и реализуется, то есть становится исторической реальностью, лишь одна. Превращение одних возможностей в действительность более вероятно, других – менее вероятно,

причем степень вероятности реализации той или иной возможности может со временем меняться.

Так, основоположник классической диалектики, Гегель, исходя из признания существования объективной необходимости, не только не исключал, а наоборот, предполагал бытие случайности, причем случайности объективной, где необходимость и случайность представляют неразрывное единство. Необходимость проявляется, а тем самым существует только в случайностях и через случайности. А случайности – проявления необходимости или дополнение к необходимости. Поэтому необходимость по своему проявлению всегда случайна, а случайности – необходимы. Иначе говоря, то, что может быть, а может и не быть, – лишь форма, в которой проявляется то, чего не может не быть. Если применить это к историческому процессу в целом, то можно утверждать, что ход его одновременно и предопределен (необходимо предопределён), и непредопределен (случаен и вероятностен). «... Случайное необходимо, – писал Гегель, – потому что действительное определено как возможное» [1, с. 195]. Причем, случайное необходимо только тогда, когда действительное определено как формально возможное, и эту формальную возможность надо отличать от реальной возможности. «... В снимающей себя реальной возможности снимается теперь нечто двоякое; ибо она сама есть двоякое: и действительность и возможность» [1, с. 195]. Различие между возможностью и действительностью само становится здесь чисто формальным. «Но когда начинают изучать определения, обстоятельства, условия той или иной сути дела, чтобы из этого познать ее возможность, то уже не довольствуются формальной возможностью, а рассматривают реальную возможность сути дела» [1, с. 193-194].

Таким образом, нет безусловной исторической необходимости, в качестве таковой она – только «момент» конкретной исторической необходимости, которая всегда тождественна самой действительной истории, а безусловная необходимость – только ее абстракция. Конкретная историческая необходимость это каждый раз момент перехода условной необходимости в безусловную, возможности в действительность, это всего лишь мгновенный импульс исторического движения, случайное историческое событие, в котором снимается противоположность между возможностью и действительностью. Случайное и становится тем самым необходимым, оно необходимо в своей «положенности» определенной возможно-

стью. Но необходимость означает здесь не господствующие условия наличного социального бытия, условия здесь только довольно растяжимые границы возможности, а действительный исторический акт, в котором эта возможность реализуется.

Вместе с тем, в силу того, что материалистическое понимание истории есть не только выражение абстрактной исторической необходимости, но и процесса ее становления в результате деятельности людей, превращения случайности в необходимость, которое происходит всякий раз в неповторимой исторической форме. Историческая необходимость фиксируется здесь как необходимый ход событий, связанных между собой таким образом, что предшествующее создает определенную возможность последующего. Только в реальной деятельности людей, преследующих свои собственные цели, снимается противоположность между формальной возможностью и конкретной действительностью. И это делает ее необходимой.

Список литературы

1. Гегель. Наука логики. В 3-х т. Т. 2. – М. : «Мысль», 1971. 248 с.

G. E. Danilenko

(Senior Lecturer)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: gddgtu@gmail.com

METHODOLOGICAL ASPECTS OF USING THE CATEGORIES «PROBABILITY» AND «ACCIDENT» IN POLYVARIAN SYSTEMS OF THE HISTORICAL PROCESS

***Annotation.** The article considers the main approaches to the categories of probability and chance in modern multivariate systems of the historical process. A comparative analysis of the categories of "probability" and "accident" in the classical theory of the historical process and in multivariate systems. The inefficiency of the conceptual limitation of these categories and the substitution of their other concepts is shown.*

***Key words:** categories of historical process, probability, accident, multivariate systems.*

УДК 111.1:115

Н. А. Безгусько

(старший преподаватель)

Донецкая академия управления и государственной службы

при Главе Донецкой Народной Республики

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: bezgu.natalya@yandex.ru**ТЕМПОРАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ
БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА**

***Аннотация.** В статье рассмотрены дотемпоральные и темпоральные характеристики бытия человека в историко-философском аспекте. Обоснована целесообразность анализа протекания времени в различные исторические периоды определёнными формами бытия человека, посредством которых он проявляется как индивид, индивидуум, индивидуальность, личность.*

***Ключевые слова:** темпоральность, бытие человека, индивид, индивидуум, индивидуальность, личность.*

Для характеристики общественных процессов одной из наиболее емких категорий является категория «темпоральность». В частности, «темпоральность как форма человеческого измерения длительности, процессуальности в различных формах деятельности осмысливается всесторонне, очерчивая различные регистры времени: время как эпоха, время как единство модусов прошлого, настоящего и будущего, время как возраст, время как период, время как подходящий момент, время как творчество, а также многие другие определения и характеристики времени, которые уже давно существуют в языке, демонстрируя изначальность темпоральной субстанции» [1, с. 148]. В основе понятия «темпоральность» лежит понятие «время». Исследования времени в последние десятилетия достигли широкого размаха в различных отраслях знания, особенно в социологии и социальной философии. И это не случайно: ускорение социальной изменчивости всех сфер жизни общества, актуализирует ценность времени и связанных с ним социальных процессов, обостряет проблемы необратимости, постепенности, стабильности социальных изменений. Понимание важной роли времени в жизни общества предполагает необходимость глубокого методологического его осмысления во всей комплексности.

Отдельные аспекты данной проблемы представлены в работах М. Д. Ахундов, в который проанализировал время в самых различных сферах реальности и воспроизвел различные концепции многообразия форм времени. Статус, структура и функции категории времени в процессе культурно-исторической эволюции, установление связи концепций времени с конкретной эпохой, типом деятельности и образом жизни представлены в работах А. С. Мухина, С. И. Бабатина, И. М. Попова, показана относительная самостоятельность и специфика социального времени П. А. Амбаровой, А. Я. Гуревичем. Большой вклад в анализ природы социально-исторической временной реальности внес Н. Н. Трубников, В. Н. Ярская и другие. В. Франкл, И. М. Попова рассматривают представления о настоящем, прошлом и будущем сквозь призму переживания социального времени.

Так как время является безусловной предпосылкой бытия человека, то оно определяет способ существования людей. При этом сам человек зачастую рассматривается исследователями достаточно абстрактно, сквозь призму протекания культурно-исторических процессов и предметно-чувственной деятельности, в которых он предстает как условие, фактор и т.п. Для того, чтобы преодолеть этот разрыв целесообразно рассматривать обусловленность протекания времени в различные исторические эпохи определенными формами бытия человека.

Бытие человека — центральная проблема философии. Протагор характеризовал человека как «меру всех вещей, что стало одним из основных мировоззренческих и методологических принципов науки и философии. Д. Дидро считал человека высшей ценностью, единственным создателем всех достижений культуры на Земле, разумным центром Вселенной, тем пунктом, от которого все должно исходить и к которому все должно возвращаться [2, с.308].

Специфика бытия человека состоит в том, что он одновременно принадлежит и к природному, телесному миру как его органическая часть, и к миру духовному (миру человеческого сознания). Этот мир, в свою очередь, также можно подразделить на объективный и субъективный. Субъективный дух — это внутренний психический мир человека, он является достоянием отдельного индивида. В то же время совместная деятельность людей в обществе порождает такие духовные образования, которые являются достоя-

нием не отдельных индивидов, а общества в целом. Объективная духовная реальность – это общественное сознание и его формы (наука, философия, мораль, искусство, религия и др.), принадлежность к которому и делает его человеком. Бытие человека и мир человеческой культуры демонстрирует единство объективного и субъективного в бытии.

С древности и до наших дней философы обосновывают свои взгляды на человека, определяя его сущность как единство биологического и социального, культурного и цивилизационного, а также стремясь к созданию целостного образа человека. Задачей философии является выявление места человека в мире и его отношение к миру, выявление его сущности, конкретно-исторических форм его активности, раскрытие различных исторически обусловленных форм его бытия.

В различные исторические периоды эта задача решалась по-разному. В античной философии человек рассматривался как микрокосм, отражающий в себе все законы макрокосма. В Средние века человек предстает как единое целое, состоящее из двух противоречивых начал: души и тела, человека и Бога.

В эпоху Возрождения происходит «воскрешение» человека и выделение его из мира природы уже в новом качестве, а именно как индивидуальность. Философия Нового времени соотносила бытие человека с его духовной сущностью. Представители философии XX сделали человека центром философии. Они высоко оценивали кантовскую идею, согласно которой мир мы видим исключительно сквозь призму человеческого сознания. «Вещи мира, сам, мир существуют в себе, совершенно независимо от сознания, но "в себе" они нам, людям, не явлены. Поскольку же мир, вещи и процессы мира являются людям, постольку результаты его осознания уже неотделимы от человека» [3, с.10]. Центром "новой онтологии" становится не некое изолированное сознание человека, а сознание, точнее, духовно-психическое (сознание и бессознательное), взятое в неразрывном единстве с человеческим бытием. Этот новый смысл и вкладывается в традиционное понятие экзистенции, существования как особого бытия, которое становится базовой категорией экзистенциалистской онтологии [3, с.10].

Именно благодаря экзистенциалистской традиции понятие «темпоральность» вошло в современную философскую культуру как базовая характеристика бытия человека. Под темпоральностью В.Н.

Ярская понимает бытовое, эмпирическое или научное описание представления или теории, концепции, проблемы времени эпохи в культурно-исторической и персональной окрашенности. Как свойство и условие существования время затрагивается всеми социальными и естественнонаучными теориями, религиями и философиями, находя бесконечное разнообразие форм и выражений в науке, литературе и искусстве. Темпорализм выступает в итоге как новая методология, форма культуры, где время – метод и тема в любую эпоху, любой биографии и любой методологии [5, с.20].

Обусловленность особенностей протекания времени в разные исторические эпохи определенными формами бытия человека, посредством которых он проявляется как индивид, индивидуум, индивидуальность и личность была рассмотрена Н.И. Гавриловым [4, с.96-97].

Человек в форме индивида проявляется как обезличенное существо, лишенное своих специфических свойств и черт. Время же индивида можно условно разделить на мифологическое, религиозное и идеологическое. Мифологическое время не связано со временем вещей, поэтому индивид не воспринимает упорядоченность прошлого, настоящего и будущего. Время как самостоятельная характеристика бытия остается не определено. Длительность процессов и «стрела времени» не осознаются. По мнению В.Н. Ярской при таком мировосприятии отдельные части реальности не дифференцированы по модусам времени и не нуждаются в них [6, с.21]. Мифологическое время в целом ориентировано на прошлое. Это мифическое прошлое как бы предшествует мифическому времени, в котором существовал первобытный человек и окружающий его мир.

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

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

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

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

Наконец, человек в форме личности способен выделиться из своего окружения, чтобы сугубо индивидуально, по-новому связаться с ним. Понятие «личность» является конкретным выражением сущности человека. Данного состояния можно добиться только на духовном уровне организации жизни человека. Для поиска единицы времени личности, необходимо, рассматривая настоящее, учитывать прошлое и увязывать его с будущим. Единицей измерения личности можно считать процесс реализации сущностных сил человека, то есть вклад его в общественное благо, характеризующий человеческое начало [4, с.98].

Таким образом, необходимо отметить, что темпорализм является сущностной характеристикой человеческого бытия. Время человека может быть одновременно и условием и свойством его существования, а также методом анализа и показателем исторической эпохи и форм определенности бытия человека.

Список литературы

1. Синкевич Д. А. Категория темпоральности в лингвофилософском освещении // Вестник Челябинского государственного университета. 2009.- № 7 (188). Филология. Искусствоведение. Вып. 41. С. 148–152.
2. Спиркин А. Г. Философия: Учебник. – 2-е изд. – М.: Гардарики, 2006. – 736 с.

3. История философии: Запад – Россия – Восток (книга четвертая: Философия XX в.). 2-е изд. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2000. – 448 с.
4. Гаврилов М. І. Час як показник історичної епохи й форми соціальної визначеності буття людини / М. І. Гаврилов, Н. Скок // Схід: Аналітично-інформаційний журнал. – 2008. – №2. – С. 93-100.
5. Ярская В.Н. Калейдоскоп времени. Следы биографии. – М. ООО «Вариант», 2015. – 243 с.
6. Ярская В.Н. Время и эволюция культуры: Философские очерки. – Саратов, Изд-во Саратов. ун-та, 1989. – 149.

N. A. Bezgusko

(Senior Lecturer)

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

TEMPORAL CHARACTERISTICS OF HUMAN EXISTENCE

Annotation. *The article considers the pre-temporal and temporal characteristics of human existence in the historical and philosophical aspect. The expediency of analyzing the passage of time in various historical periods by certain forms of human existence, through which it manifests itself as an individual, individual, individual, personality, is justified.*

Key words: *temporality, human being, individual, individual, individuality, personality.*

УДК 304.5

И. В. Черниговских

(к. филос. наук, доцент)

Воронежский государственный университет инженерных технологий

(г. Воронеж, Российская Федерация)

E-mail – igorchernigovskix@rambler.ru**СПЕЦИФИКА ИНФОРМАЦИОННО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ
ПОДСИСТЕМЫ ОБЩЕСТВА**

***Аннотация.** Статья посвящена анализу информационно-символической подсистемы. Автор считает, что данный термин более точно отражает задачу и результат данной подсистемы, чем понятие «духовная». Кроме того, на содержание самой информационно-символической подсистемы влияет результат взаимодействия всех подсистем общества.*

***Ключевые слова:** детерминирующая подсистема, доминирующая подсистема, духовная подсистема, информационно-символическая подсистема, материально-производственная подсистема, политическая подсистема.*

Рассматривая общество как систему, мы неизбежно сталкиваемся с проблемой выделения соответствующих структурных элементов. Одним из вариантов структурирования общества является выделение сфер его жизни. В данном случае понятием «сфера» фиксируется некоторая идентичность, некоторое единообразие структурных элементов общественного организма. Тем самым создаются новые возможности понимания и структуры общества, состоящего не просто из разнокачественных, неповторимо своеобразных компонентов, но из общих, единых, в каком-то смысле одинаковых. При этом следует подчеркнуть, что пока еще нет общепринятого научного, теоретически развернутого определения сферы общественной жизни. Конечно, это не означает, что вообще нет общности в понимании сферы общественной жизни. Все исследователи под сферой общественной жизни понимают элемент общества, его часть, объективно существующую, как-то структурно оформленную, связанную с другими сферами, с обществом в целом.

Нам представляется, что использование в данном контексте понятия «сфера» не совсем удачно. Само слово «сфера», как из-

вестно, означает в геометрии «замкнутую поверхность, все точки которой одинаково удалены от центра». В данном смысле оно невольно наводит на мысль об обособленности этих частей общества, хотя они неразрывно связаны. Поэтому, наиболее подходящим для целей нашего исследования мы считаем понятие «подсистема».

Одной из основных сфер или подсистем общества является духовная. Наиболее распространенным толкованием содержания духовной подсистемы является понимание ее как отношений людей по поводу различных духовных ценностей: их создания, распространения и усвоения всеми слоями общества. Однако результатом деятельности людей в рамках этой подсистемы может быть не только духовный продукт, т. е. духовные ценности, способствующие развитию человека и общества, но и псевдодуховный и даже антидуховный продукт, т. е. антиценности (например, реакционные идеи, пошлые вкусы, низменные идеалы и т. п.), потребление которых разрушает человека и общество. Поэтому употребление понятия «духовная подсистема» может породить следующий оксюморон: «Антидуховный продукт духовной подсистемы». Таким образом, духовность (как процесс и результат) не исчерпывает все содержание данной подсистемы, а является, скорее всего, той идеальной целью, к которой эта подсистема должна стремиться: «духовное есть особый, высший результат материальной, общественно-исторической практики людей» [1, с. 131].

Человек в процессе своей жизнедеятельности нуждается не только в материальных образованиях, но и в информации об окружающем мире. Именно удовлетворение этой потребности приводит к возникновению отдельной подсистемы, которая обеспечивает получение и накопление информации, необходимой для обеспечения жизнедеятельности людей, и закрепляет ее в знаково-символической форме. Такой формой может быть миф, религиозное учение, научная теория, художественный образ и др. Поэтому автор предлагает называть данную подсистему информационно-символической.

Содержание информационно-символической подсистемы в конкретный исторический период определяется многими факторами. Один из них, который предлагается рассмотреть в данной статье, – это результат взаимодействия всех подсистем общества. Это взаимодействие характеризуется, прежде всего, корреляцией под-

систем общества, т. е. взаимной зависимостью. Коррелятивная связь между подсистемами выражается и в том, что изменения в одних из них передаются другим. Таким образом, элементы социальной системы могут взаимно усиливать или ослаблять друг друга.

Признание системного характера общества позволяет говорить об известном равенстве всех ее элементов в процессе функционирования. Это равенство состоит, разумеется, не в том, что их функции и роль в системе одинаковы, а в том, что все они равно необходимы для ее существования в качестве целого и в этом смысле они тождественны. Однако не все входящие в ее состав элементы играют, как правило, одинаковую роль. Эта роль может быть связана с положением детерминирующей подсистемы и/или доминирующей подсистемы.

Отношения детерминации можно рассматривать с двух точек зрения. Первая – это причинно-генетическая детерминация. И здесь ведущую роль играет материально-производственная подсистема. Вторая – это функциональная детерминация. Именно функциональная детерминация обеспечивает той или иной подсистеме доминирующую роль. Слово «доминанта» в переводе с латинского означает главенствующую идею, господствующий элемент, основной признак или важнейшую составную часть чего-либо [2, с. 411]. Соответственно доминирование означает форму, способ связи элементов, при котором один из них – доминирующий – оказывает преобладающее влияние на другие элементы, подчиняет их себе. В данном случае, доминирующая подсистема стремится к навязыванию своих целей остальным и, в итоге, всей системе в целом.

Еще одна причина необходимости различения детерминирующей и доминирующей подсистемы заключается в том, что если детерминирующую роль материально-производственной подсистемы определяют в основном объективные факторы, то доминирующую роль любой подсистемы – совокупность объективных и субъективных факторов. Роль субъективных факторов в данном случае определяется тем, что взаимодействие между подсистемами выражается во взаимодействии между разными группами элит, представлявшие эти подсистемы.

Стремление к доминированию связано с тем, что каждая из подсистем имеет свои средства (инструментальные по отношению к системе как целому) для реализации своей системной функции.

Так, например, для материально-производственной подсистемы одним из таких средств является получение прибыли; для политической подсистемы – власть. Для информационно-символической подсистемы таким средством, по мнению автора, выступает контроль над информацией. При этом подсистемы стремятся превратить эти средства в самостоятельные цели (т. е. перевести их из инструментальных в финальные), первоначально в собственных рамках, а затем и всей социальной системы в целом. В результате, каждая подсистема стремится стать доминирующей и навязать свое средство, превращенное в цель, всей системе в целом. Поэтому история общества – эта история борьбы за доминирование между разными подсистемами [3, с. 5].

Так же нужно иметь в виду, что в эту борьбу подсистемы включаются не одновременно. Дело в том, что «осознание» своего интереса каждой подсистемой происходит в разные исторические периоды. Раньше всех «осознают» свои интересы политическая и информационно-символическая подсистемы. Это происходит в эпоху разложения первобытнообщинного строя и формирования первых государственных образований. Именно между этими подсистемами первоначально разворачивается борьба за доминирование (образно говоря между «жрецом» и «царем»).

Доминирование информационно-символической подсистемы связано с формированием определенной картины мира, где ценность мирского благополучия оказывается подчиненной, вторичной, а иногда и вообще несущественной по сравнению с ценностями немирского существования. П. А. Сорокин определяет такое состояние как идеациональный тип культуры.

По мнению А. Б. Зубова о доминировании той или иной подсистемы свидетельствует характер распределения в обществе прибавочного продукта. Та сфера, куда он главным образом направляется, и является доминирующей в данном обществе. В предгосударственную эпоху развитого неолита, в частности мегалита, 3/4–4/5 чистого трудового ресурса общества уходило на создание культовых, в первую очередь заупокойных, сооружений, а остальное время – фактически на поддержание себя в состоянии их строить из рода в род (пища, жилище, воспитание детей, забота о стариках).

При переходе к государственности принцип существенного превалирования религиозных, главным образом заупокойных, трат

над посягательствами и профанными полностью сохраняется – египетские пирамиды, гробницы и храмы, шахтные гробницы и зиккураты Шумера, шанские захоронения (аньянские комплексы) в Китае. Таким образом, анализ ритуальных, в первую очередь заупокойных, систем доисторических обществ обнаруживает преимущественное приложение сил именно в этой «непроизводительной» сфере. Человек стремился не к богатству «здесь», но к богатству «там», на небесах. Именно стремлением полнее реализовать эту жажду к спасению можно объяснить усложнение ритуала и все большую трудоемкость ритуальных сооружений, которые требовали аккумуляции трудовых ресурсов и диверсификации труда [4, с. 5-6].

В рамках мифической и религиозной картины мира человек и общество рассматривались не как самостоятельные явления, а как часть более широкой системы, которая включала в себя окружающую природу и обозримый космос, которые воспринимались как специфический «сверхчеловеческий, божественный» мир. Социальные процессы подчинялись, прежде всего, порядку этого мира. Поэтому управление обществом воспринималось как реализация этого порядка на уровне человеческого общества, а правитель рассматривался как носитель идеи этого порядка, выполняющий мироустроительную функцию в качестве участника космологического действия. В частности, египетский фараон рассматривался как бог, действующий на благо египетского государства. Он обеспечивал Египту «часы и времена года, обильные воды и богатый урожай» [5, с. 106.]. За этим следил его «отец» – бог солнца Ра. В христианстве существовал идеал «христианского претворения государственности силою церковности» [6, с. 224], а христианские цари рассматривались как «водители ко Христу своих народов» [6, с. 220].

В XV-XVII вв. в Западной Европе проходят процессы, которые приводят к победе политической подсистемы в этом противостоянии и подчинении ей информационно-символической подсистемы. Одним из проявлений этого стало Аугсбургское соглашение 1555 г., согласно которому каждый правитель сам определял вероисповедание в своих владениях. Позднее это положение трансформировалось в принцип *cujus regio, eius religio* (лат. «чья страна, того и вера»). Доминирование политической подсистемы приводит к тому, что создаваемый в информационно-символической подси-

стеме продукт, т. е. картина мира, отражает существующую реальность с точки зрения политической властной группы. В результате информационно-символическая подсистема приобретает идеологический характер. Соответственно, существование нескольких групп, ведущих борьбу за власть, приводит к формированию разных идеологий. «Жесткость» политической борьбы отражается на содержании идеологии, вплоть до признания возможности физического уничтожения своих политических конкурентов.

Однако ослабление влияния информационно-символической подсистемы в XV-XVII вв. приводит к активизации материально-производственной: снижение роли религии, которая определяла информационно-символическую подсистему в Средние века, привело к постепенному замещению духовных, «небесных» целей и ценностей материальными, земными. В результате снятия религиозного запрета с получения процента, оправдание использования богатства (хотя бы и заработанного честным трудом) в личных, а не в общественных целях (не в целях служения) открывало дорогу для усиления роли и значения материально-производственной подсистемы. Формируется новая система ценностей, заключающаяся в том, что «бедные не могут стать добродетельными, имитируя аскетическое поведение сильных мира сего, им нужно работать ради роскоши богатых. А богатые, в свою очередь, не могут способствовать счастью бедных, подавая им из милосердия, так как это ведет к праздности бедных, но могут способствовать их счастью, давая им труд, который появляется благодаря их собственному потреблению роскоши» [7, с. 133].

Доминирование материально-производственной подсистемы с ее стремлением к получению прибыли приводит к коммерциализации информационно-символической подсистемы. В самой информационно-символической подсистеме ведущую роль начинают играть искусство и наука. Деятели искусства начинают творить, ориентируясь не на «Вечность», а на получение гонорара. В результате количество начинает преобладать над качеством, возникает такое явление как «массовая культура». Развитие науки начинает определяться не потребностями самой науки в формировании научной картины мира, а целями тех, кто ее финансирует. В результате, ученый становится сотрудником экономической компании и создает то, что должно увеличить прибыль этой компании.

Понятно, что рассмотренные нами ситуации представляют собой, используя терминологию М. Вебера, «идеальные типы». В реальности «чистое» доминирование любой подсистемы предполагает противодействие со стороны других подсистем. Поэтому, даже достигнув доминирующего положения, подсистема вынуждена постоянно реагировать на вызовы других подсистем. Кроме того, необходимо учитывать последствия проявления внутренних закономерностей самой подсистемы.

Список литературы

1. Философский словарь / Под ред. И. Г. Фролова. – М.: Политиздат, 1991. – 506 с.
2. Советский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1979. – 1600 с.
3. Черниговских И. В. Основные подсистемы общества: борьба за доминирование // Current issues of modern socio-political phenomena: theoretical and methodological and applied aspects : materials of the IV international scientific conference on March 13–14, 2016. – Prague : Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», 2016. – P. 6-9.
4. Зубов А. Б. Сотериологическая модель генезиса государственности / А. Б. Зубов // Восток. – 1993. – № 6. – С. 5-8.
5. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен. – СПб.: Амфора, 2001. – 314 с.
6. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви / С. Н. Булгаков. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – 560 с.
7. Лаваль К. Человек экономический. Эссе о происхождении неолиберализма / К. Лаваль. – М.: Новое лит. обозрение, 2010. – 432 с.

I. V. Chernigovskikh

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Voronezh State University of Engineering Technologies
(Voronezh, Russian Federation)

E-mail: igrchernigovskikh@rambler.ru

PERSONALITY ISSUES IN TERMS OF SOCIAL AND POLITICAL TRANSFORMATION

Annotation. The article is devoted to the analysis of the information and symbolic subsystem. The author believes that this term more accurately reflects the task and result of this subsystem than the concept of «spiritual». In addition, the content of the information and symbolic subsystem itself is influenced by the result of interaction of all subsystems of society.

Key words: deterministic subsystem, dominant subsystem, spiritual subsystem, informational and emblematic subsystem, material and production subsystem, political subsystem.

УДК 130.3

И. А. Черных

(к. пед. наук, доцент)

Луганский государственный медицинский университет

имени святителя Луки

(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail irinatchernykh@yandex.ru

ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ДУХОВНОСТЬ» В КОНТЕКСТЕ КОНСТРУКЦИИ «ДУХОВНАЯ СИТУАЦИЯ ВРЕМЕНИ»

***Аннотация.** В работах, посвященных исследованиям духовного кризиса современного общества, нередко используется понятие «духовная ситуация времени». Анализ литературы по данной теме показал отсутствие четкой трактовки данного понятия. В статье сделана попытка интерпретации понятия «духовный» в контексте конструкции «духовная ситуация времени». На основе анализа работ И. А. Ильина, В. И. Митиной, О. А. Митрошенкова, В. А. Руденко, И. В. Силюяновой, Е. Н. Симонишвили, В. Соловьева, С. Л. Франка, К. Ясперса установлено, что понятие «духовный» можно рассматривать как критерий измерения онтологической истинности бытия человека, который отражает структурную системную связь между внутренним духовно-нравственным миром человека и окружающим его миром.*

***Ключевые слова:** духовная ситуация времени; духовный; философская антропология, социальная философия.*

В современной философии все чаще привлекают внимание вопросы, касающиеся высших духовных начал бытия, тех духовных начал, которые составляют основу социокультурной жизни человека и различных социальных групп и сообществ. Актуальными становятся проблемы утраты того значимого, сущностного, что определяет меру человеческого в человеке, отражает направленность к более совершенному, гармоничному. Работы, посвященные изучению духовного кризиса общества, нередко используют понятие «духовная ситуация времени». До сих пор оно не стало предметом специального исследования и анализа. Философские словари не дают трактовку данного понятия. Поэтому возникла потребность определения и обоснования специфики его употребления в социальной философии.

Считаем целесообразным начать анализ понятия «духовная ситуация времени» с определения семантики всего словосочетания и составляющих его слов. В рамках статьи рассмотрим специфику значения дефиниции «духовный» в контексте данного понятия.

Несмотря на существование различных точек зрения и подходов, в философии отсутствует целостная концепция духовности. Остается невыясненной сущность самого феномена духовности из-за отсутствия единой методологической установки в подходах определения смысла и выделения его компонентов.

В современной философской науке ведущее место в выявлении и изучении различных концепций духовности человека принадлежит философско-антропологическому анализу, который предполагает познание природы, сущности и перспектив развития человека с учетом естественнонаучного и социального знаний о нем.

Духовность в философской антропологии и социальной философии определяется как важнейшая антропологическая характеристика (А. В. Иванов); принцип, делающий человека человеком (В. И. Слободчиков); сущность человека, форма его самосознания (Л. Е. Моторина); основополагающее качество человека (В. С. Барулин); свобода и воля к совершенствованию (А. П. Валицкая); онтологическая компонента истинности человека (А. Я. Канапацкий) и т. д.

Философское осмысление антропологических проблем духовности предполагает комплексное изучение надличностных (трансцендентных) структур сознания и сознательной активности личности в постижении "высших" смыслов человеческого бытия, каковыми являются вечные ценности его существования – ценности истины, добра, красоты, любви и т.д.

К духовному изначально относилось все то, что соответствовало божественной природе человека, противостояло греху и пороку. Духовность как проявление высших духовных начал выражается в особом состоянии социальной группы, сообщества людей, а также отдельного духовного человека как исходного элемента любого сообщества. Для него характерны определенный образ мысли, особые мотивы, ценности и идеалы, ориентиры поведения.

Как считает Е. Н. Симонишвили, «для определения феномена духовности философия должна обратиться к внутреннему опыту, к чувствам человека, его духовному потенциалу, ценностным уста-

новкам и приоритетам его личности. Человек как духовное существо стремится к самосовершенствованию, самоидентификации, переживая внутренний духовный опыт, проявляет себя как личность» [1, с. 132].

И. В. Силуянова [2] и В. И. Митина [3] понимают под духовностью «нравственно-сориентированную волю и разум человека», особый способ его жизнедеятельности, в основе которого, как правило, лежит религиозное чувство. Впрочем, это может быть не только религиозное чувство человека, верующего в Бога, но и «космическое религиозное чувство» А. Эйнштейна и чувство «благоговения перед жизнью» А. Швейцера, и возвышенный нравственно-культурный тонус личности, определяющий в итоге его гуманное отношение к природе, людям, самому себе. В этом смысле духовность выступает как высший уровень развития нравственности.

В философском плане под духовностью в целом понимается интегральное качество личности, отражающее ее целостность, присущий ей креативный потенциал, нравственные характеристики, способность к саморазвитию, свободному и ответственному выбору. «Духовное» определяет поведенческие мотивации личности, базирующиеся на ценностях абсолютного характера, рассматриваемых как высшие по отношению к личным ценностям индивида.

Говоря о духовных основаниях человека, важно отметить, что человек олицетворяет общество как таковое, это общественный человек. Формирование и развитие личности идет под влиянием других людей, всего общества в целом. Поэтому духовность носит общественно-личностный характер.

Е. Н. Симонишвили, опираясь на исследования С. Л. Рубинштейна, подчеркивает, что «нельзя упускать из виду, что отношение одной личности к другой во многом зависит не только от самих личностей, но и от их окружения, социальных условий, взаимоотношений каждого человека с обществом и миром в целом. Таким образом, «человеческое отношение к человеку», которое действительно весьма существенно для понимания духовности, само во многом определяется системой социальных отношений, существующих в данное время» [1; с. 136].

Поэтому важно учитывать и другую точку зрения, согласно которой понятие духовности тесно связано и с экзистенциальным

смыслотворчеством человека. В. А. Руденко [4, с. 18] справедливо отмечает, что мотивация поведения на основе смыслоориентирующих конструкций, ценностей и норм уже означает присутствие в этом процессе общества в лице его нормативной и регулятивной составляющей. Относительно единые культурно-ценностные параметры конкретного общества выступают основой и критерием его целостности.

По определению К. Ясперса, современная духовная ситуация – это ситуация не только отдельного человека, а ситуация «групп, государств, человечества, институтов, таких, как церковь, университет, театр; объективных образований – науки, философии, поэзии» [5, с. 4]. Исходя из этого, можно отметить, что понятие «духовная ситуация времени» может быть соотнесено с духовным началом как одного человека, так и общества в целом.

Духовное как бы пронизывает все формы социальной жизни, облагораживая и принося высший смысл, нравственность, чувство любви, понимание свободы в политику, в национальные и межнациональные отношения, в правовую практику, в труд и хозяйство. Таким образом, духовность складывается из явлений, которые не ограничены лишь рамками искусства, религии, науки, но и затрагивают все аспекты жизнедеятельности общества, социальных групп, конкретного человека.

Очевидным стало присутствие единой духовной основы социальной жизни для И. А. Ильина, С. Л. Франка, которые признавали, что социальное может выступать и выступает выражением и воплощением духовного [6]. Для них духовность является сквозным объединяющим началом, скрепляющим все формы социальной жизнедеятельности, а духовная культура общества предстает как исходная предпосылка, основной фактор и в то же время результат единого процесса социального развития.

Особый интерес представляет концепция духовного общества В. Соловьева. Это общество всеобщей гармонии, которое опирается на цельное знание и определяется высшими потребностями, это общество свободное, где преодолевается эгоизм.

Для О. А. Митрошенкова духовность – это интегративная характеристика общества, связанная с процессом обретения и поддержания высших идеалов, ценностей, смыслов [7].

В контексте конструкции «духовная ситуация времени» понятие «духовный» мы будем понимать как критерий измерения он-

тологической истинности бытия человека, который отражает структурную системную связь между внутренним духовно-нравственным миром человека и окружающим его миром. Это мера измерения духовной жизни, которая проявляется в производстве духовных ценностей, их потреблении для удовлетворения духовных потребностей. Изменение духовной ситуации и заключается в смене одних духовных ценностей другими, их девальвации или доминировании в сознании большинства людей, их влиянии на настроение и мотивы поведения в обществе. Духовное производство претерпевает постоянные изменения под воздействием все более растущего исторического опыта, материальных условий существования общества, геополитической ситуации в мире. Что имеет прямое влияние на духовную ситуацию в обществе.

Именно наиболее существенные, высшие состояния человеческого духа, проявление его совершенств в реальной жизни людей, все самое лучшее и конструктивное в сфере духовного является показателем духовности в контексте понятия «духовная ситуация времени».

Список литературы

1. Симонишвили Е. Н. Феномен духовности в русской философии // Вестник МГТУ. – 2008. – № 1. – С. 132 – 137.
2. Силуянова И. В. Духовность как способ жизнедеятельности человека // Философские науки. – 1990. – № 12. – С. 101.
3. Митина В. И. Мир личности как мир культуры // Вестник МГУ, Серия 7, Философия. – 1997. – № 6. – С. 62 – 63.
4. Руденко В. А. Образование и духовность в современном российском обществе: факторы и вектор диспозиции в процессе системных реформ: автореф. дис. ... док. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2007. – 20 с.
5. Ясперс К. Духовная ситуация времени. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
6. Франк С. Л. Онтологическая природа общества. В кн. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 512 с.
7. Митрошенков О. А. Пространство российской духовной культуры: испытание переменами // Социологические исследования. – 2005. – № 11. – С. 37 – 46.

I. A. Chernykh

(Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor)
Luhansk State Medical University named after Saint Luke
(Lugansk, Lugansk People's Republic)
E-mail irinatchernykh@yandex.ru

**SIGNIFICANCE OF THE CONCEPT “SPIRITUALITY”
IN THE CONTEXT OF THE DESIGN
«SPIRITUAL SITUATION OF TIME»**

***Annotation.** In the works devoted to the research of the spiritual crisis of modern society, the concept of “spiritual situation of time” is often used. An analysis of the literature on this topic showed the lack of a clear interpretation of this concept. The article attempts to interpret the concept of “spiritual” in the context of the design “spiritual situation of time”. Based on the analysis of the works of I. A. Ilyin, V. I. Mitina, O. A. Mitroshenkov, V. A. Rudenko, I. V. Siluyanova, E. N. Simonishvili, V. Soloviev, S. L. Frank, K. Jaspers established that the concept of “spiritual” can be considered as a criterion for measuring the ontological truth of a person’s being, which reflects a structural systemic connection between the inner spiritual and moral world of a person and the world around him.*

***Key words:** spiritual situation of time; spiritual; philosophical anthropology, social philosophy.*

УДК 130.11+141.319.8+124.5

И. Г. Сухина

(к. филос. наук, доцент)

*Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского*

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: suhina_igor@mail.ru

ДУХ КАК АТРИБУТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ И ЕГО АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ

***Аннотация.** С теоретико-методологической позиции философско-антропологического подхода проанализирован феномен духа как важнейший атрибут субъектного человеческого бытия, во многом определяющий его сущность и специфику. Обосновано аксиологическое – с позиции ценностей и семантической их интерпретации понимание духа, его актуальной для формирования и развития человеческого бытия атрибутивности. В качестве оптимальной модальности человеческого бытия в мире рассмотрена культура.*

***Ключевые слова:** дух, человек, человеческое бытие, смысл, значения, ценности, субъектность, культура, философская антропология, аксиология.*

Человек и его бытие – центральная, генерализирующая тема философии, к которой сводится, и в которой фокусируются вся ее проблематика. Все вопросы и проблемы философии обращены к этой теме, интегрируясь в ней.

Философский, точнее – философско-антропологический подход к теме человека предполагает постижение его с позиции атрибутивных свойств, в специфической целостности, как особый, действенный, род сущего. С такой установкой рефлексивного познания человека и создания целостного учения о нем выступили фундаторы современной философской антропологии, сложившейся в первой половине XX века, – М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен, П. Ландсберг, Э. Ротхакер, Г. Хенгстенберг, А. Портман, М. Ландман и др. К универсализации философско-антропологической проблематики тяготела русская религиозная философия (Н. Федоров, В. Соловьев, Н. Бердяев, и др.).

В общем и целом философская антропология осуществляет сущностно-философский анализ человека, философское познание

человека и его бытия.

Согласно с философско-антропологическим подходом к теме человека, постулирующим, что человек – это его бытие, следует отметить, что раскрывающее многообразные проявления человеческой природы бытие, есть бытие «с позиции» сознания, его интенциональной смысло-полагающей активности, определяющей целостность человека как субъекта сознания в сознательно-мотивированных актах его поведения и деятельности. В своей аутентичности человеческое бытие имеет субъектно-личностный характер.

Человеческое бытие – это наиболее универсальная форма сознательно-мотивированной субъектности человека, актуализирующая и интегрирующая сущностные свойства, атрибуты его природы в смыслополагающем освоении доступной действительности и позиционировании в ней. Человеческое бытие самоопределяется как субъектное мироотношение, «бытие в мире», которое процессуально разворачивается на всем протяжении человеческой истории.

Поэтому в контексте философско-антропологического подхода человек предстает не как объект научного познания: физического, биологического, психологического, социологического и т.д., а как субъект сознания. Человек здесь не столько природный объект, сколько самоопределяющийся субъект.

Важнейшую роль в философско-антропологическом познании играет теоретико-методологическая процедура понимания. Она направлена на выявление того, что имеет актуальный смысл для человека и его бытия. Это предполагает анализ мотивов человеческой субъектности. Объективность познания в данном случае предстает как адекватное понимание этих мотивов. Присущий естественным наукам метод объяснения, исходя из причинно-следственной детерминации явлений и процессов, здесь явно недостаточен.

Для акцентуации субъектно-личностного характера человеческого бытия в философской антропологии используется категория «духа» или «духовности». Понятие «дух» (от лат. *spiritus* – дунение) обозначает действующее идеальное начало, представленное в содержании сознания, в высших проявлениях его интенциональной активности, поскольку в духе человек совершенствует себя и свое бытие, возвышаясь над обыденностью сущего. Это подразумевает, что человек не столько природный объект, сколько само-

определяющийся субъект, актер, и его духовность, как и мир субъективности, принципиально не сводимы к натуралистическому бытию.

Без духовности и духовных качеств человек невозможен. Так, М. Шелер подчеркивает, что между человеком и остальным природным миром имеется сущностное различие, и оно обусловлено наличием у человека духа [1, с. 153]. Дух преобразует биологическую сторону человеческой природы. Его воздействие трансформирует жизнь, превращая ее из витального, животного процесса в человеческий, в процесс исторического развития человека на онтогенетическом и филогенетическом уровнях его субъектного бытия в мире во многом связанного с культурным наследованием и его механизмами.

В философской антропологии человеческое бытие рассматривается, прежде всего, на индивидуализированном, онтогенетическом уровне. Исходя из интерференции филогенетического и онтогенетического уровней человеческого бытия, становление и развитие человека как родового существа следует понимать также как становление и развитие индивида.

Согласно М. Шелеру, к атрибутивным признакам человеческого духа, которые проявляются в специфически человеческих актах субъектности, относятся: преодолевающая ограничения среды «открытость миру», идеация как непосредственное постижение сущностных форм строения мира, априорная способность к интеллектуальному познанию мира, эмоционально-чувственное отношение к миру (например, любовь), волевые акты, и др. [1, с. 153-155]. В человеческом бытии дух призван руководить инстинктами.

Н. Бердяев отмечал такие атрибутивные характеристики духа, как: смысл, свобода, творческая активность, целостность, любовь, обращение к высшему божественному миру и др. [2, с. 35]. Согласно его словам, «дух есть динамика, творчество, полет... Дух не детерминирован природным миром и есть прорыв в нем... Дух есть божественный элемент в человеке... есть целостный творческий акт человека... есть свобода... Дух не определяется законченным, совершенно оформленным, ...статическим бытием» [2, с. 35].

М. Шелер подчеркивал, что дух имеет личностный характер, и личность есть сущностно-необходимая форма существования духа, есть «центр духа» [1, с. 160] или «центр, в котором дух являет

себя...» [1, с. 153]. Шелер представлял личность центром актов, в которых дух являет себя [1, с. 153]. Н. Бердяев также в своих работах проводил мысль о том, что дух имеет личностное измерение, является эмансипацией личностного начала человека.

Если более точно – дух в человеческом бытии проявляется в качестве персонифицированной субъектности, что подчеркивал М. Шелер. Н. Бердяев отмечал, что «дух означает постоянное трансцендирование в человеческой жизни. Все духовное есть субъект, оно внутренне... Дух есть субъект и раскрывается в субъекте» [2, с. 51]. Украинский философ С. Крымский указывал на то, что «дух характеризуется самоосуществлением субъекта, его способностью воспроизводить себя в предметном мире (в частности, в культуре) и распределчивать этот мир через творческую личность» [3, с. 49].

Дух фокусирует человеческое бытие, выступает его центрированием и концентрацией. Он задает его «сосредоточенность», и актуализируется через преодоление «рассредоточенности» в нем. Дух выступает интегрирующим и концентрирующим началом человеческого бытия, способствует целостности человеческой природы, личности, субъектности. Стремление к целостности – важнейший признак духа. Само понятие «духа» следует понимать как интегральное самоопределение субъективности и субъектности человека, которое во взаимосогласованных, коммуникативных своих проявлениях приобретает межсубъектный или интерсубъективный (Э. Гуссерль) характер.

Тем самым дух выступает в субъективной и объективной своих формах, которые воплощаются в человеческой субъектности. И как проникновенное, формообразующее начало человеческого бытия он выражает его сущность.

Дух можно считать раскрытием сущности человеческого бытия, так как:

- во-первых, дух/духовность удостоверяет человека как особый род сущего;
- во-вторых, в духе воплощается рефлексивность человеческого «Я»;
- в-третьих, в духовности аккумулируются связи человека с миром;
- в-четвертых, дух удостоверяет интенциональный «семантический посыл» творческого трансцендирования сущего, который присущ, имманентен человеку, его сознанию, и которым отмечена история

его бытия в мире;

- в-пятых, духовность удостоверяет собой подлинные потребности человека, связанные с развитием ментального мира его сознания, его личностного начала, с актуализацией сущностных сил его природы в его субъектной акционности; такими, всецело адекватными развитию личности духовными потребностями являются: потребность в смысложизненной определенности, в творческом самовыражении, в священном, в истине, добре, красоте, и др.

Понятие «духа» указывает на то, что человек, по крайней мере, насколько он человек, – это, прежде всего, культурное существо, субъект и носитель культуры, что отнюдь не игнорирует биологических и социальных его характеристик, но подразумевает приоритетность культуры для его бытия в мире. Именно в культуре человеческая субъектность формируется, актуализируется, реализуется наиболее оптимальным – креативным образом.

Не случайно наличие такой модификации философской антропологии, как культурная антропология, – акцентирующее человеческую субъектность, философское учение о человеке как творце и носителе культуры, трактующее человеческое бытие в мире, прежде всего, как бытие в культуре.

Дух, духовность – это не просто идеальность, которая в теоретическом плане мыслится в противопоставлении материальной предметности сущего. Дух есть идеационная сфера актуализации высших ценностей, обладающих предельными, безусловными, непреходящими значениями. Как подчеркивал Н. Бердяев, «дух имеет аксиологический смысл... Дух носит аксиологический характер, дух есть не природа, а истина, красота, добро...» [2, с. 40, 41-42].

Дух, духовность можно квалифицировать выражением интенционально иницируемого сознанием человека ценностного освоения действительности, отличающегося приоритетном высших, метафизических, если использовать термин немецкого философа Г. Мюнстерберга, ценностей. Дух – это отнюдь не чисто витальная, а семантически исполненная активность, акционность; под семантикой (от греч. *semantikos* – обозначающий) в настоящем понимается философская теория смысла, которая имеет своим объектом смысловую сферу человеческого бытия во всем многообразии ее значений.

В модусе духовности происходит превосходящее наличную

данность сущего субъектное трансцендирование, сопровождающееся преобразованием действительности и человеческого бытия, личностным совершенствованием человека. Согласно утверждению немецкого философа Д. фон Гильдебранда, «специфически личностный характер человека как субъекта проявляется в его способности превосходить самого себя» [4, с. 275]. По словам М. Шелера, «человек – это вечный «Фауст», никогда не успокаивающийся на окружающей его действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и ...«окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я» [1, с. 164]. Актуализируемая в духе потенциальная безграничность сущностных сил человеческой природы обеспечивает культурно-историческую динамику человеческого бытия в мире.

Дух есть свобода самоосуществления человека, трансцендирующая границы данного. В духе, согласно словам М. Шелера, «человек становится существом превосходящим мир и самого себя» [1, с. 160]. По утверждению Н.Бердяева, «...жизнь духа есть неустанное Трансцендирование, выход за свои границы, но не из детерминации, а из свободы...» [2, с. 50].

Русский философ В. Ильин, характеризуя трансцендирование как «...тенденцию перекрывать пределы наличного, стремиться к потребному...» [5, с. 24], указывает на то, что в ней проявляется «...творческий, мотивный, надрефлексный способ самоутверждения человека...» [5, с. 24].

Русский философ М. Каган подчеркивал, что «...человек оказывается существом творящим, ибо не одно состояние среды не может его удовлетворить, он постоянно дополняет, обогащает, развивает, изменяет не только данное природой, но уже созданное им самим, его предками и современниками... Человек не приспосабливается к среде обитания, а приспособливает ее к себе...» [6, с. 142]. Русский философ Л. Баева указывает на то, что «для бытия личности духовность выступает как трансцендентность, выход за пределы обыденного, запрограммированного, утилитарно-прагматического бытия к подчиненному внутренним духовным ценностям существованию, как возможность осуществления свободы индивида в выборе, в высшем содержании этих ценностей и смыслов, в претворение внутренних ценностей в практическое действие...» [7, с. 210].

Удостоверяющее дух в его действенности трансцендирова-

ние можно квалифицировать стремлением человека к должному, к деонтологическому горизонту мировидения и мироотношения. «Трансцендирование» (от лат. *transcendens* – выходящий за пределы) предстает с этой позиции не просто выходом за границы форм сущего, но его творческим формообразованием, причем связанным с наделением значениями, приданием ценности.

Человеческое бытие – это не просто бытие в его предметной данности, это семантический мир значений, мир объективируемых ценностей.

Вместе с тем дух приоритетно ориентирован не на преобразование объекта, а на утверждение, развитие и совершенствование самого субъекта трансцендирования, и имеет гуманитарное содержание и смысл.

Дух в феноменологическом измерении можно представить с позиции само-трансценденции сознания, – такого рефлексивного самоосуществления, которое связано с наращиванием и обогащением ментальной (смысловой) его содержательности, актуальной для его персонифицированного субъекта, и, так или иначе, предполагающей ее опредмечивание, объективацию.

В аксиологическом понимании дух предстает сферой генерирования и формирования ценностей, средоточием и оптимизацией ценностного освоения действительности. Л. Баева пишет, что «духовность является сферой творчества ценностей и высшей ценностью одновременно» [7, с. 210].

Немецкий философ Э. Шпрангер предложил классификацию ценностей исходя из критерия духа [8, с. 55-59]. Он выделил шесть основных ценностных форм проявления, актуализации духа: истину, красоту, пользу, любовь, свободу, святость, которые удостоверяют собой основные формы человеческой субъектности, и являются ее инвариантными структурами, сохраняющими в исторических условиях свою самоидентичность.

Эти инвариантные (культурные) формы актуализации духа являются теми, представленными в различных культурно-исторических контекстах общезначимыми ценностями, ценностными универсалиями, интериоризация которых способствует культурной определенности человека и его бытия, обретению человеком персонифицированной целостности и состоятельной субъектности. Интериоризация этих высших ценностей, приобщает к соот-

ветствующим им объективным духовным образованиями культуры и общества в целом. Их можно рассматривать в качестве архетипов культуры.

Эти ценности выступают основоположными ценностными ориентирами, присущими в разных комбинациях всем людям как культурным существам. Каждой из них, в их семантической специфике, присуща своя структура мировосприятия, мотивации, функционирования эмоциональной сферы, мыслительной активности, поведения, практической деятельности и т.д. Они выступают магистральными каналами формообразования и развертывания ценностно-исполненной человеческой субъектности, осуществляющей культуросообразное освоение действительности, – освоение онтологической модальности сущего с позиции аксиологической модальности значимого.

Исходя из этих ценностей, Э. Шпрангер [8, с. 55-59] выделил шесть главных видов ценностной ориентации применительно к человеческой субъектности, и, соответственно, шесть ее типов. Познавательная ориентация на знания и истину присуща субъекту теоретического типа. Эстетическая ориентация на красоту, гармонию, совершенство формы, присуща субъекту эстетического типа. Экономическая ориентация на утилитарную пользу, объекты, значимые для материальных потребностей свойственна субъекту экономического типа. Социально-нравственная, альтруистская ориентация на любовь к людям свойственна социальному типу субъектности. Политическая ориентация на власть и политические ценности принадлежит политическому типу субъектности; в своем подлинном устремлении этот тип стремится к влиянию на других в определенном направлении, в том числе – на духовном уровне, к совмещаемой со свободой духовной власти или влиянию, с опорой на авторитет, харизму и т.д. Религиозная ориентация на священное и смысл жизни в высшем проявлении принадлежит религиозному типу субъектности.

Аксиологическое понимание духа, показательный пример которого являет концепция ценностей Э.Шпрангера, акцентирует определяющую роль ценностей для человеческого бытия. Ценность, содержащая соотносительный с человеком, его потребностями, интересами, духовными запросами и т.д. актуальный, человечески-значимый смысл, является, как и категория духа, центральной категорией человеческого бытия. Эти категории сопрягаются, они

взаимно конвергентны, поскольку при том, что «...обычно ценности разделяют на материальные и духовные, следует иметь в виду, что все ценности, будучи актуальными смыслами, значениями, имеют ментальную или собственно духовную природу. И потому материальными и духовными называют в действительности не сами ценности, а объекты или блага, которые выступают их носителями и формами их выражения» [9, с. 67]. Также «...понятия «материальные» или «духовные» ценности обретают свою конкретизацию в связи с теми человеческими потребностями, которым они соответствуют, теми благами, которые их выражают...» [9, с. 67].

Немецкий философ Г. Риккерт подчеркивал, что «...проблема ценности есть проблема «значимости» ценности...» [10, с. 23]. Исходя из этого, главная и самая существенная характеристика ценности – это смысловая значимость, актуальная для человека и его бытия в перспективе субъектной его реализации. Вся система человеческого мироотношения фундируется ценностями. Они выступают ориентирами субъектно-объектного отношения человека к явлениям окружающей среды, межсубъектного отношения человека к человеку, рефлексивного отношения человека к самому себе, к своей самости. В отношении к миру/действительности человек действует по задаваемым ценностями мотивам и целям, и ценности объективируются в процессе и результатах его деятельности как предметные культурные блага.

В. Ильин указывает на то, что «единственно человеческий истинный мир есть мир ценностный, кристаллизуемый на стыке сущего и должного, наличного и потребного» [11, с. 4]. И этот мир есть, прежде всего, культура – мир постоянно создаваемых, объективируемых в артефактах ценностей.

В ценностях трансцендирующие сущее креативные потенции духа, его атрибутов, обретают семантическую завершенность в перспективе их персонифицированной праксеологической объективации и аффирмации в исторически динамичной культурогенной сфере человеческого бытия в мире.

В аксиологическом понимании дух предстает сферой действия высших, сверх-утилитарных ценностей, в которой человек поднимается до осознания высших смысловых содержаний и становится существом универсальным.

На семантической основе ценностей, их значений человек

определяет смысл своей жизни как главный ориентир своего самоопределения, имеющий мировоззренческий характер. В общем, смысл жизни есть осмысление человеком своего бытийного предназначения, своего места и роли в мире, отношения к нему, и является самооправданием человеком своего бытия. В праксеологическом плане он может быть представлен как осуществляемое человеком-субъектом в соответствии с имеющейся системой ценностей и ее приоритетами освоение и преобразование конкретных жизненных ситуаций.

Мотивирующий человеческую субъектность и выступающий ее стратегическим ориентиром смысл жизни является сферой конвергенции духа и ценностей, показателем состоятельности человеческого бытия. Смысл жизни – это мета-потребность человеческого бытия, пронизывающая всю систему человеческих потребностей. Смысл жизни есть выявление всего самого главного и существенного в человеческом бытии. Австрийский психолог и философ В. Франкл отмечал, что «человек как таковой добивается того, чтобы найти в своей жизни смысл и осуществить его» [12, с. 27]. Вся история становления и развития человека как культурного существа может рассматриваться с позиции поиска, обретения и реализации смысла жизни, что является способом проявления духа в его ценностной определенности.

Дух как персонифицированное средоточие объективирующей ценности сознательно-мотивированной субъектности являет собой важнейший атрибут человеческого бытия, формирующий его оптимальную – культурогенную модальность, в которой актуализируется, сублимируется и интегрируется сущность человеческого. Дух есть высшая – интегральная форма становления, самоопределения и самопроявления человека как человека, которую следует рассматривать доминантой подлинно человеческого бытия.

Поэтому дух – это приоритетная предметная сфера философствования о человеке, предполагающего философско-антропологический подход, с антропоцентристской диспозиции которого человек выступает центром или фокусом мироздания, отправным началом и принципом миропонимания, его универсальным кодом, ключом ко всем философским вопросам и проблемам.

Список литературы

1. Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Избранные произведения / Шелер М.; пер. с нем. – М.: Гнозис, 1994. – С. 129-194.

2. Бердяев Н.А. Дух и реальность (Основы богочеловеческой духовности) / Н.А. Бердяев // Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: Опыт философии общения и одиночества / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, 2007. – С. 5-206.
3. Крымский С.Б. Экспликация философских смыслов / С.Б. Крымский. – М.: Идея-Пресс, 2006. – 240 с.
4. Гильдебранд Д. фон. Этика / Д. фон Гильдебранд; пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2001. – 569 с.
5. Ильин В.В. Философская антропология: Учебное пособие / В.В. Ильин. – М.: Издательство «КДУ», 2008. – 232 с.
6. Каган М.С. Философия культуры / М.С.Каган. – СПб.: Петрополис, 1996. – 416 с.
7. Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия: Опыт экзистенциальной аксиологии: Монография / Л.В. Баева. – М.: Прометей; МПГУ, 2003. – 240 с.
8. Шпрангер Э. Основные идеальные типы индивидуальности / Э. Шпрангер // Психология личности: Тексты / Шпрангер Э. – М.: Издательство Московского университета, 1982. – С. 55-59.
9. Сухина И.Г. Ценности и человеческое бытие в хронотопе культуры: монография / И.Г. Сухина. – Донецк: ГОВПО ДонНУЭТ, 2016. – 444 с.
10. Риккерт Г. О понятии философии / Г. Риккерт // Науки о природе и науки о культуре / Риккерт Г.; пер. с нем. – М.: Республика, 1998. – С. 13-42.
11. Ильин В.В. Аксиология / В.В.Ильин. – М.: МГУ, 2005. – 216 с.
12. Франкл В.Э. Человек в поисках смысла: Сборник: пер. с англ. и нем. / В.Э.Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

I. G. Suhina

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National University of Economics and Trade named after Mikhail Tugan-Baranovsky, (Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: suhina_igor@mail.ru

SPIRIT AS AN ATTRIBUTE OF HUMAN BEING AND HIS AXIOLOGICAL UNDERSTANDING

Annotation. From the theoretical-methodological position of the philosophical-anthropological approach, the phenomenon of spirit is analyzed as the most important attribute of the subject human being, which in many respects determines its essence and specificity. Axiological is justified – from the position of values and semantic interpretation of them, understanding of the spirit, its relevance for formation and development of human being attribution. Culture is considered as the optimal modality of subject human being in the world.

Key words: spirit, man, human being, sense, meanings, values, subjectivity, culture, philosophical anthropology, axiology.

УДК 165.1: 111.1

Б. И. Молодцов

(к. филос. наук, доцент)

Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко

(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: mbilg@mail.ru

ГЕРМЕНЕВТИКА И ДИАЛЕКТИКА О ПОЛОЖИТЕЛЬНОСТИ ОТРИЦАНИЯ

Аннотация. В статье исследуется потенциал герменевтики и диалектики в деле вобрания действия отрицания отрицания, т. е. отрицания, имеющегося во всяком предмете деятельных устремлений человека отрицания, в арсенал сознания человеком бесконечности. Потенциал диалектики обнаруживается имеющим преимущество.

Ключевые слова: герменевтика, диалектика, жизнь, отрицание отрицания, бесконечность.

Прежде всего, повторимся и скажем о том, что темой нашего исследования являются возможные перспективы выстраивания такого опыта сознания, который обращался бы за пределы существующих мыслительных форм (и вообще существующего) в стремлении обогатить онтологический фундамент деяний человека. Следует при этом учесть, что таковое обращение есть отступление «из светлого в темное», в ходе которого мысли нельзя добраться до некоего «позитивного» основания, ибо она стремится иметь дело с тем, что стоит позади всякой морфологии, позади всякого «имеется» или «дано», и ускользает от взгляда и именованья, не открывает лица, как всякий истинный даритель – [1, с. 26-27]. По этой причине сознание, ориентирующееся относиться к окружающему как предлежащему себе предмету, оказывается просто не у дел. Здесь размышление и взвешивание, проговаривание, и просчитывание наталкиваются на некий предел, а «сокрытое» различается человеком посредством его испытания на предмет способности его быть включённым в опыт человека.

Этот опыт не требует предварительной рефлексии и перестройки сознания, что даёт ему способность иметь дело с действительным миром, а не с идеализациями, полученными в результате обработки мира рефлексией. А помимо способности к рефлексии, обращающей отношение человека к окружающему обратно на са-

мого человека и тем самым отделяющей человека от мира, наибольшую известную реальность для каждого человека составляет его тело, последнее для каждого есть самое реальное. Человек в себе и по своему внутреннему существу является существом телесным, своим телом он укоренён в мире, будучи в нём страдающим и действующим, хотящим и добивающимся, одним словом – живым. Жизнь определяется тем, что «живое существо само отличает себя от мира, в котором оно живет и с которым остается связанным, и сохраняется в таком саморазличии. Самосохранение живого происходит путем включения в него вне его сущего. Все живое питается чуждым ему. Фундаментальный факт жизненности — это ассимиляция. Различие одновременно является неразличимостью. Чуждое присваивается» – [2, с. 302].

В качестве живого, человек обладает уникальной способностью – не быть подавленным как своим страданием, так и удовлетворяющим его присвоением окружающего. Человек способен к бытию *между* влиянием своего тела (и непосредственной среды) и влиянием внешнего его телу окружения. И поскольку проекция, обращение ко внешнему и абстракция, пра-деление на самость и другое, составляют первичное отношение в жизни, а человек в опыте жизни обнаруживает бесконечный характер своей направленности во-вне, то в окружающем им открывается не только то, что составляет предмет заботы его «вот», «здесь-бытия», «Dasein», но и непредуказанное интересом то, что «снаружи», «дальше», положительного, как его отрицание. Тем самым опыту вживания человека в мир присущ характер отклонения и отказа.

Негативный характер опыта бесконечного «вживания» себя «во-вне», или опыта экзистенции, благородное, стремящееся ввысь человечество испытывает как страдание. Но только в этой школе страдания до сих пор и совершенствовался человек, подчёркивает Ницше. «То напряжение души в беде, которое дает ей силы; ее ужас при мысли о неизбежной гибели; ее смелость и находчивость в искусстве выносить, претерпевать, истолковывать, утилизировать несчастье – все, что когда-либо было ей дано глубокого, таинственного, хитрого, великого: разве все это она получила не от страдания, великого страдания?» – риторически спрашивает он – [3]. Эту мысль Ницше подхватывает и развивает Хайдеггер, а следом за ним и Гадамер. Как раз негативным характером опыта вжи-

вания человеком себя во-вне полагается, что *отношение* между противоположными полюсами этого опыта есть нечто первичное. Традиционно возводимые к конечности посредника процесса сопряжения «проекта» и «заброшенности», т. е. человека, «отклонение и отказ» как раз не замыкают этот опыт в его конечности, а конституируют его действием медиальной структуры, которая отталкивает себя от себя самой как исходной и, двигаясь концентрическими кругами, изменяет свою величину, свои масштабы, выбором вариантов расширения своей базовой непрерывности. И поскольку варианты «впускаются в бытие» посредством актуализации человеком своего «вот-бытия», то во всех вариантах откровения непредуказанного таковое выступает тем или иным, но данным бытием, т. е. потенциально бесконечным рядом данностей. Пусть так, зато, как отмечает Гадамер, герменевтический опыт не имеет тенденции перестать быть испытанием, завершившись в знании [2, с. 417-418]. А это недопустимо, ибо шаг в безвидное предполагает непредуказанность решения, что в свою очередь выражает примат бесконечности и недостаточности, вторичности требования соблюдения априорного синтеза, целостности, генетизма, вообще формальной определённости. Безвидное выступает как отрицание формальной определённости, а его сопряжение с человеком как «здесь-бытием» выступает как отрицание отрицания.

Здесь вполне проясняется тот факт, что герменевтический опыт по своему замыслу не содержит никакой обосновывающей идеализации, выступая в качестве антитезы объективизму, который вполне удовлетворяется тем, что культивируемое им объективно всеобщее (идея), и побеждает и прокладывает себе дорогу только в общем, в единичном же, с точки зрения конечного, всеобщее эфемерно, неуловимо, прерывисто, идеально, лишь идеальное. Отсюда следует, что обращение к бесконечности с позиции объективизма имеет опасность стремиться в пустоту абстракции. Осознавая эту опасность, герменевтика и стремится выработать такой опыт обращения к бесконечности, в котором действие отрицания по отношению ко всякой определённости подвергалось бы отрицанию не в бесконечности, а было бы сопряжено с «вот здесь бытием» человека. Человек и порождён бесконечным бытием для того, чтобы бесконечность сбывалась не только в бесконечной перспективе, но и в определённой ситуации, доступной человеку, более того, в ко-

торой человек выступает определяющим как «пастух бытия». Как говорится «правда хорошо, а счастье лучше».

Согласимся, в герменевтическом подходе к опыту обогащения онтологического фундамента рациональности посредством во-бра́ния в её состав безвидного (опыту «займа у бесконечности») есть правда. Она в том, что если бесконечность понимается существующей «дальше», «снаружи» всякого конечного существования, каковому в силу всевластительности отрицания, тоже полагается конечность, то так понимаемая бесконечность оказывается не вполне бесконечностью, – она же не охватывает конечное и потому поистине необходим опыт сопряжения бесконечности с конечным. Но как получается, что опыт их сопряжения становится необходим, как бесконечное и конечное оказываются внешними друг другу, если бесконечное как раз полагается всевластительностью конечности, или отрицания? Ответ напрашивается сам собой – таковое может стать лишь вследствие того, что само понимание герменевтикой бесконечности не вбирает в себя нечто существенное. Попробуем же открыть это «нечто».

В самом деле, бесконечность полагается тем, что всё подвергается отрицанию, исчезает; но в силу этого существует и исчезновение исчезновения, отрицание отрицания. При этом бытие оказывается имеющим преимущество перед отрицанием, ибо простое чередование бытия и отрицания, голое отрицание оказывается неподвластным своей всевластительности, чередование воспроизводит себя, не становясь при этом другим. Преимущество бытия в чередовании с отрицанием, «зазор», «щель», нетождество в отождествлении их друг с другом даёт место конечным величинам, как отрицаниям отрицания. Всякое «что-нибудь» есть уже отрицание отрицания и как простое отношение к самому себе (его присутствие есть отрицание его отсутствия), *и как результат предшествующего развития.*

Отсюда следует, что характер отрицания определяется характером того, что подвергается отрицанию. И это «что» подлежит измерению полагаемому двумя крайними случаями – пределом полноты и конкретности отрицания отрицания, с одной стороны, и пределом абстрактного выравнивания всех потерь в бесконечном развитии, с другой – [4]. И если отрицание тоже положительно, поскольку его всевластительностью полагается бесконечность, то

оно тем более положительно, чем более носит индивидуальный характер, находит себе отрицание отрицания в данных границах, а не в бесконечном отдалении. «Таким образом, – читаем у «обыкновенного марксиста» Мих. А. Лифшица, критиковавшего герменевтический подход к делу «займа у бесконечности» за его абстрактность, – между «страшным царством сил», по выражению Шиллера, столкновением элементарных стихий природы и более высокими ступенями развития через отрицание (а другого развития не бывает) есть существенная разница» – [4]. Эта разница и определяет угол зрения или расположение сознания, позволяющее вобрать в выстраивание онтологического фундамента рациональности «просвет бытия», полагающий бесконечное развитие. «Да, правда хорошо, а счастье лучше, – соглашается Лифшиц. «Без счастья – нет и правды. Но счастье входит в самую правду», – подчёркивает он далее [5]. Слабы силы ее, но правда, как явление отрицания отрицания, бесконечности, как реального максимума реальности, которому как единству ничто не противостоит, не простая иллюзия, не эпифеномен, а нечто объективное. И потому измерять нужно целое по тем островкам объективной истины, которые, хотя и являются счастьем, благодатью времени, сами по себе более важны, более всеобщи, чем немые тысячелетия.

Во-первых, здесь действует закон, известный еще Аристотелю и выраженный Пугачевым в его басне об орле и вороне. Во-вторых, существует если не непрерывность счастья, как основы правды, то постоянное возвращение задач и возрождение творческих сил. Современная наука превращает уже не только человеческое сознание, но весь наш мир, всю нашу логику, наше восприятие фактов в «частный случай», пузырек в океане бесконечно различных и безразличных механических или физико-химических конкреций. Ошибка нашего века, которая неизбежно ведет к возрождению религии, через абсурд, быть может, состоит именно в том, что большинство человечества, имеющее дело с техникой и естествознанием, в самом деле не понимает и не может понять в силу своих базаровских представлений, вытекающих из образа жизни, что этот частный случай есть случай принципиально всеобщий, что щель, этот пузырек в царстве механических сил есть счастливый случай природы, есть правда, опирающаяся на счастье, вечно возрождающаяся, непрерывная в своей поступательной смерти. Правда, опирающаяся на факт, на счастье, на разумный факт, на едва-

едва разумный факт, но все же – некую силу. Наша задача создать посредство факта, посредство счастья для озарения страшного царства сил – [5, с. 425-426].

Поэтому в качестве *вывода* хотелось бы подчеркнуть то, что человек в опыте «вживания себя в будущее» имеет дело не просто с тем возможным, что «дальше», «снаружи» существующего, взывает к присутствию своим отсутствием. Поскольку опыт вживания имеет характер не просто «отклонения» и «отказа», а сопряжён с извлечением обратного желанному, того, что отрицает желанное, то это свидетельствует о том, что горьким опытом (испытанием) вживания он активизирует объективность, пробуждая присущую ей способность отрицать собственное отрицание, активизирует её собственную субъективность.

Чем ограниченнее вмешательство человека, тем более обратной его целеполаганиям оказывается активизация объективности. Следовательно, есть мера в извлечении обратного, есть возможность извлечения наиболее всеобщей реакции из данного комплекса ограниченных возможностей. Это есть опыт вызова на себя, но вызова того, что даёт возможность воспринять свои отрицательные последствия и нейтрализовать их, т. е. активизации наиболее разумной энантиодромии, создающей разумный эпиморфизм, а не стихийный, подобно молоху, требующий для своего осуществления многие жертвы и лишения. Герменевтический опыт не может этого допустить, ибо для него все основано только на отрицательности – «обратной связи».

Список литературы

1. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с. – [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/gadamer-istina_i_metod.pdf – Заголовок с экрана.
3. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки или эллинизм и пессимизм / Пер. с нем. Г. А. Рачинского. – [Электронный ресурс] // Режим доступа: www.nietzsche.ru – Заголовок с экрана.
4. Лифшиц Мих.А. Диалектика в истории искусства / Лифшиц Мих.А. Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. – [Электронный ре-

курс] // Режим доступа:

<http://www.gutov.ru/lifshitz/texts/marks/marx-7.htm> – Заголовок с экрана.

5. Лифшиц Мих.А. Что такое классика. – М.: Издательство «Искусство XXI век», 2004. – 512с.

B. I. Molodtsov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk Taras Shevchenko University

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: mbilg@mail.ru

**HERMENEUTICS AND DIALECTICS
ON THE POSITIVENESS OF DENIAL**

Annotation. The article explores the potential of hermeneutics and dialectics in absorbing the action of negation of negation, that is, the negation of the denial of the active aspirations of man in every subject, into the arsenal of consciousness by man of infinity. The potential of dialectics is found to have advantage.

Keywords: *hermeneutics, dialectics, life, negation of negation, infinity.*

УДК 167

Г. А. Никоноров

(к. филос. наук, доцент)

Военная академия войсковой ПВО ВС РФ

(г. Смоленск, Российская Федерация)

E-mail: NikonorovGr@yandex.ru

К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАХ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ИСТИННОСТИ ОЦЕНКИ ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ

***Аннотация.** В статье рассматриваются некоторые аспекты методологии определения истинности оценок в историографии. Акцентируется внимание на процедуре анализа исторического факта. Указывается необходимость применения в процессе поиска исторической истины всеобщих принципов диалектики.*

***Ключевые слова:** методология, истина, историческое исследование, исторический факт, диалектика, гносеология.*

Вопрос о том, как человек познает окружающий мир, является одной из центральных научных проблем. Какие бы задачи ни ставил перед собой человек в процессе познания, он неизбежно имеет дело с ошибками, с оценкой полученных знаний с точки зрения адекватности отражения в них изучаемого объекта, то есть их истинности.

Истина – знание, соответствующее своему предмету, совпадающее с ним. Существуют и другие подходы, которые полностью отрицают какую бы то ни было объективность истины и утверждают, что истина – это соответствие наших знаний нашим же субъективным ощущениям либо то, что общепринято научным сообществом. Понимание истины как процесса непосредственно вытекает из применения диалектики к теории познания. Путь к истине – процесс добывания знания. Одна из граней этого процесса – превращение знания из возможного в действительное. Исходным пунктом процесса познания является постановка проблемы, которая представляет систему потенциально-истинного знания.

Следующим моментом рассматриваемого процесса является выдвижение гипотезы, которая может быть названа вероятно-истинным знанием. Важным моментом процесса исторического развития познания выступает также соотношение истины *относи-*

тельной и абсолютной, которые необходимо рассматривать в диалектическом единстве. Абсолютная истина – точное, полное, верное, а *относительная* – относительно точное, относительно полное, относительно верное отражение действительности в сознании. Принято считать, что из бесконечной суммы относительных истин постепенно складывается истина абсолютная. Научное решение вопроса о соотношении абсолютной и относительной истин тесно связано с вопросом о конкретности истины. Жизнь и практика свидетельствуют, что *нет истин вообще, безотносительно к времени и месту, субъекту и объекту познания*. Истина всегда конкретна. Конкретность истины обусловлена характером объекта и условиями его функционирования, историческими рамками. В связи с этим конкретность истины является важным методологическим принципом познавательной деятельности. Во многом проблема достоверности наших знаний о мире определяется ответом на фундаментальный вопрос гносеологии «Что есть истина?»

Существуют различные трактовки понятия «истина». Для одних истина – это соответствие знаний действительности. Для других истина есть то, что подтверждено опытом. Для третьих истина является неким соглашением, конвенцией. Для четвертых истина – это свойство самосогласованности знаний. Для пятых она оценивается с точки зрения полезности полученного знания, с точки зрения эффективности его использования на практике.

Классическая концепция истины связана с первым определением. Она возникла в глубокой древности и разделяется как материалистами, так и идеалистами, как диалектиками, так и метафизиками, как теологами, так и атеистами.

Современная трактовка истины, которой придерживаются большинство философов, состоит в следующем:

1. Действительность понимается как объективная реальность, существующая вне и независимо от нашего сознания.

2. Понятие «действительность» включает в область своего предметного значения и субъективную реальность, что означает возможность познания и духовной реальности. Познание вместе с его результатами и объектом познания неразрывно связано с практической деятельностью человека. Через практику задается объект познания, в практике реализуются результаты познания.

3. Истина есть бесконечный процесс, связанный с переходом от неполного знания к более полному знанию.

В основу социального познания, одним из видов которого является историографическое исследование, можно положить как субъективный, так и объективный методы. Оба этих метода развивались и уточнялись в процессе эволюции философской мысли. Субъективный метод познания действительности в свое время использовался Н. К. Михайловским [1]. Следуя гносеологии позитивизма, Михайловский понимал истину как удовлетворение познавательной потребности человека. По Михайловскому, во избежание возможного произвола за критерий истины нужно признавать потребности нормального человека. В современной методологии социально-гуманитарного познания положения Михайловского учтены в плане неустранимости субъективного момента (предвзятого мнения) из социального познания, что предполагает еще и оценку реальности с точки зрения нравственного идеала, желаемого будущего.

Суть объективного метода сводилась к тому, что познание – есть высшая форма отражения предметного мира человеком. Закономерность всякого процесса отражения, по В. И. Ленину, заключается в том, что отображение не может существовать без отображаемого, но отображаемое существует независимо от отображающего, т.е. отображаемое первично [2, с. 66]. Ленин считал, что в качестве предпосылок процесса познания необходимы объект и субъект познания, а так же взаимодействие между ними. Он подчеркивал и определяющую роль практики в познании окружающей действительности.

Проблема истины в познании истории волновала многих философов и историков на протяжении веков, однако все подходы к методологии поиска истины, как правило, сводились либо к субъективному, либо к объективному методам. Каждый из них имеет право на существование, что подтверждает наличие большого круга философов, являющихся приверженцами объективизма и субъективизма в поиске истины в историческом исследовании. Автор исходит из приоритета объективного метода в поиске истины в истории. Проблема определения методологии получения истины в процессе исторического познания, на наш взгляд, сводится к двум основным аспектам:

1. определение путей получения истины в рефлексивном знании, которое выражено в историографических работах;

2. выявление ценностных суждений, которые не подпадают под гносеологические критерии истины и значимость которых определяется конкретно-исторически, но уже с позиций культурологического осмысления.

Реальная проблема исторического познания, в которой остро возникает задача определения методологии получения истины – это проблема, связанная с историческими фактами, так как историческая наука должна:

1. выявлять исторические факты;
2. описывать исторические факты;
3. объяснять исторические факты;
4. оценивать исторические факты.

Необходимо различать факты действительности и факты науки. Исторические события сами по себе – это факты реальной истории, реальных событий. В том случае, когда они становятся предметом исторического познания они превращаются в факты исторической науки. И уже в этом заложено их несовпадение, поскольку наука не только повествует о случившемся, но и анализирует и интерпретирует их.

Факты исторической науки являются таковыми вследствие анализа исторических фактов о событиях и явлениях имевших место в реальной действительности. Выяснение природы какого либо явления относящегося к области общественно-исторической практики, определение системы объективных условий и субъективных факторов, лежащих в его основе, выяснение причинно-следственных связей переводит исторический факт в разряд фактов исторической науки. При этом большую роль играет анализ исторического источника, благодаря которому в той или иной форме зафиксирован исторический факт. Выяснение степени истинности такого источника неразрывно связано с достижением абсолютной истины, которая может быть достигнута через совокупность относительных истин. В методологии исторического познания существует практика уравнивания этих понятий вследствие заблуждения, либо по причине умышленного манипулирования фактами.

Исторический факт обладает рядом особенностей. Одна из них состоит в том, что между историческим событием и историческим фактом имеется посредник – исторический источник. Поэтому гносеологическая цель здесь – факт действительности. Факт науки (историографический факт) состоит из трех звеньев: истори-

ческое событие – исторический источник – историческое знание. Это обстоятельство требует самого пристального изучения источников и свидетельствует о специфике установления научных фактов в истории. Говоря о специфике объективного и субъективного в историческом факте, нельзя не обратить внимание на особенности исторических фактов, отображенных, как правило, в исторических источниках. В этом случае историографические факты – не реальные события истории, а знания о них, зафиксированные в исторических трудах, с учетом многократной порой интерпретации исторических оценок разными авторами, они приобретают форму, т.е. знания об определенных знаниях.

Другой особенностью историографических фактов является то, что их содержание составляют не только знания о реальных событиях, но и мировоззрение автора, его отношение к описываемому событию и современной ему эпохе, к исследователям, изучавшим это событие. В связи с этим можно констатировать, что понятие факта употребляется в двух смыслах. В первом оно употребляется для обозначения исторических явлений, во втором – для обозначения источников, отражающих исторические события.

Современная гносеология рассматривает проблему исторического факта и исторического источника (под историческим источником подразумевается свидетельство об историческом факте, наиболее близкое к нему по времени), как и проблему исторического познания в целом, в тесной связи с вопросами передачи, хранения и переработки исторической информации [3, с. 106-137]. Рассматривают три категории фактов: факты исторической действительности, факты источника и факты современного знания [4, с. 18-23]. Последние две категории фактов связаны с гносеологией истории. Факт письменного исторического источника – это свидетельство отражения восприятия фактов действительности в сознании автора источника [3, с. 106-137]. Факт источника – носитель субъект-объектной корреляции, когда в качестве субъекта выступает автор или авторы источника. Факт исторической науки – это реконструкция фактов действительности в результате отбора и индивидуального, проходящего в рамках исследовательской ситуации, восприятия историком информации источников. Информация источников, сохраненная и транслированная составителем, работающим в рамках исследовательской ситуации формируется под влия-

нием исследовательской теории и других компонентов предпосылочного знания, с учетом сформулированной цели, поставленных задач и проблем, выдвинутых гипотез и использованием соответствующих логических приемов.

Далее проблема исторического факта подводит нас к более детальной постановке проблемы простого и сложного исторического факта. Простой факт исторической науки – это констатация явления действительности. Он является основой объективности исторической науки и, как правило, принимает событийную форму.

Сложный факт не является суммой простых, а принимает констатацию явления, отличающегося собственной системой взаимодействия отдельных составляющих (речь идет об исторических событиях и ситуациях). Суждения о сложных фактах фиксируют инвариантность явлений в рамках заданного времени и пространства. Наряду с этим, в историографии распространены суждения о чрезвычайной роли какого-либо фактора в рассматриваемом событии. Такие утверждения отражают оценочный уровень исторического исследования.

В отличие от оценок-констатаций, оценки-предпочтения содержат известную долю субъективизма. Мало того, субъективизм будет еще выше, если авторы исследуемых источников сознательно допустили искажения информации или проявили тенденциозность, которая могла зависеть от их общего мировоззрения. Иными словами, по разным причинам они могли быть заинтересованы в искажении или сокрытии каких-либо данных. Кроме того, авторы источников могли допустить ошибки по незнанию или недостаточной компетенции. К этому следует добавить воздействие эмоционального фактора в оценке исторического события.

Таким образом, все те факты, которые определяют субъективизм в осмыслении истории со стороны современного историка, были характерны и для очевидца событий, для того, кто создавал письменный исторический источник. Это те факторы, которые создают основу для ценностных суждений.

Исходя из этого, общие проблемы, связанные с историческим познанием проецируются и на историческое исследование. Это касается прежде всего проблемы исторических фактов. Факты исторической науки – та совокупность объективных событий, которые составляют эмпирическую основу и лежат в основе исторических источников. Поэтому проблема факта рассматривается в историче-

ской науке в связи с получением истинного знания о событиях и их последующей интерпретации.

При работе с историографическим источником необходимо применять конкретно исторический подход к фактическому материалу, что бы установить бесспорность факта, на который впоследствии можно было опираться. Это положение имеет принципиальное значение для использования фактов в качестве получения истины. Объяснить факт – это значит «прежде всего сопоставить их с существующими, проверенными на практике теоретическими положениями, необходимо далее сопоставить его с другими фактами и установить зависимость между ними» [5, с. 321]. В логическом отношении, как показал В.Т. Логин, «знание, полученное в результате объяснения, есть выводное знание, логической формой которого является цепь взаимосвязанных умозаключений» [6, с. 159].

Получение истины исторического факта требует особого внимания к определению качества источника знаний об исторических событиях. «Истинность знаний, содержащихся в исторических фактах, проверяется дважды. На первом этапе устанавливается верность тех исторических источников, из которых взяты проверяемые знания. Если достоверность источников не установлена, то истинность факта сомнительна. На втором этапе проверки определяется место проверяемого факта в системе других фактов. Доказательная сила фактов возрастает по мере того, как устанавливаются связи между ними» [6, с. 187].

Формирование истинных знаний о событиях прошлого требует применения в процессе истины всеобщих принципов диалектики. Принцип достаточного основания, конкретной полноты и непротиворечивости исторических знаний требует различать: истину факта, истину вывода, истину обобщения.

Нарушение этого принципа ведет к неправильной интерпретации бесспорного факта и формированию ложных представлений о явлении. К искажению логичной истины ведет ошибка на любом из представленных уровней.

Важную роль в получении истины, как познавательном процессе, играет принцип всеобщей связи и развития, познаваемости действительности и определяющей роли практики в познании, принцип конкретно-исторического подхода и др.

Помимо учета принципов диалектики в процессе установления истины исторического факта и его интерпретации в историографическом источнике важную роль в процессе познания истины играет ее критерий, проблема которого встает перед историком.

Всякая оценка знаний, в том числе и истинностная, нуждается в определенных нормах, с помощью которых выясняется пригодность знания для деятельности человека в мире, с одной стороны, и для решения внутренних проблем познавательного процесса с другой. Норму, с помощью которой определяют истинность знания обычно называют критерием истины. В зависимости от типа знания, критерий истинности имеет свои особенности. Есть такие специфические черты критерия истинности и в историческом познании, в котором сочетание валюативного и рефлексивного знаний, а также ряд моментов, связанных со спецификой самого рефлексивного знания, делают проблему определения критерия истинности здесь достаточно сложной. Неполнота исторических источников, политизированность и идеологизированность исторических оценок прошлого, субъективизм и предположения самих историков приводят к тенденциозному показу явлений прошлого.

Как отмечалось, критерий – признак, на основании которого проводится оценка, определение или классификация чего-либо, мерило оценки; в теории познания – признак истинности или ложности положения [7, с. 226]. Наличие критерия истины основывается на документации существования такой разрешающей процедуры, которая позволяет отвечать на вопрос о соответствии знания познаваемому предмету. Отвечать на этот вопрос можно лишь путем сравнения знания с предметом, данным в нем, но существующим вне его.

Понятие критерия истины, таким образом, основано на выяснении возможности процедуры сравнения знания с предметом знания. Кардинальной проблемой возможности критерия истинности знания выступает проблема однопорядковости. Очевидно, что разрешение проблемы однопорядковости, зависящей от снятия противоречия между субъектом и объектом, базируется в одном случае на переводе знания в форму, аналогичную отображаемой в нем действительности. Таким механизмом может быть только то, что одновременно обладает чертами как субъективного, так и объективного, и именно им является практика, выступающая средством

материализации духовного и сочетающая в себе достоинства абстрактной всеобщности, идущей от знания, и непосредственной деятельности, идущей от реальности. Если знание истинно, то и практическая деятельность, основанная на таком знании, организованная в соответствии с его предпосылками, будет вписываться в закономерности объективного мира, не будет противоречить им и, следовательно, обеспечит достижение ожидаемых результатов.

Таким образом, успешное решение проблемы истины в историческом знании во многом зависит от правильного понимания природы исторических фактов, соотношения эмпирического и теоретического, фактов и выводов. В содержании научного факта тесно переплетаются объективные и субъективные моменты.

Список литературы

1. Михайловский Н.К. Аналогический метод в общественной науке. СПб, 1869 г.
2. В.И. Ленин Полное собрание сочинений. т. 18. – С. 66.
3. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. - М.: Знание, 1987. – С. 106-137.
4. Барг М.А. Категории и методы исторической науки. -М.: Наука, 1984. – С. 18-23.
5. Методология военно-научного познания. М. Воениздат 1977 г. С. 321.
6. Логин В. Т. Диалектика военно-исторического исследования. – М.: Наука. 1979. – С. 159, 187
7. Философский энциклопедический словарь. – И.: ИНФРА – М, 1997. – С. 226.

G. A. Nikanorov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

The Russian Armed Forces Army Air Defense Military Academy

(Smolensk, Russian Federation)

E-mail: NikanorovGr@yandex.ru

ON THE PROBLEM OF METHODOLOGICAL BASIS FOR DETERMINING THE ASSESSMENT GENUINENESS OF HISTORICAL EVENTS

Annotation. The article deals with some aspects of the methodology for determining the assessment genuineness in historiography. The procedures of a historical fact analysis are in focus. The necessity to employ the general principles of dialectics in the search of historical commonplace is emphasized.

Key words: methodology, commonplace, historical research, historical fact, dialectics, epistemology.

УДК 130.3:159.922

И. А. Емец

(старший преподаватель)

Донецкая академия управления и государственной службы

при Главе Донецкой Народной Республики

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: emets_ira@mail.ru

ТЕНДЕНЦИИ ЭВОЛЮЦИИ ОБЫДЕННОГО СОЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОЦЕССЕ

***Аннотация.** Автором, в контексте идей эпохи ноосферы В. И. Вернадского и провозглашения коэволюции человека и биосферы как условия выживания человечества, проанализированы основные тенденции эволюции обыденного сознания: виртуализация, экологизация, индивидуализация, субъективизация в обществе постмодерна.*

***Ключевые слова:** обыденное сознание, виртуализация, экологизация, индивидуализация, субъективизация.*

Большинство исследователей цивилизационного процесса рассматривают его как движение человечества к общепланетарной интеграции на основе создания и совершенствования макроцивилизационной системы. Однако, процессы интеграции сопровождаются дифференциацией различных форм культуры и сфер жизнедеятельности общества, что дает основания считать эволюцию социальных систем единством интеграционно-дифференциационных процессов. Ученые отмечают как позитивные, так и негативные стороны данного процесса, характеризуя современный период развития общества как, своего рода, точку бифуркации, перехода и неопределенности. Научно-технический прогресс, способствующий росту технологических мощностей, обуславливает не просто негативное, а угрожающее воздействие антропогенной деятельности на окружающую среду. Тенденцией современного цивилизационного развития стала экспансия человеческих усилий на преобразование природы, что нашло свое отображение в доминировании материалистических ценностей, следствием чего являются утилитаризм и прагматизм повседневных социальных практик, целью которых стало обретение материальных благ любой ценой. Данные обстоятельства подводят нас к осмыслению того, что «стихийное

развитие цивилизации закончилось – сознание должно определять развитие бытия» [1, с. 160].

Проблема мощного воздействия человека на биосферу, затронутая В. И. Вернадским еще в начале XX столетия и нашедшая свое отражение в идее коэволюционного развития общества и природы, как единственно возможного способа всестороннего и прогрессивного развития человечества, на сегодняшний день не утратила своей актуальности. Коэволюционное развитие предполагает комплексный подход к изменению взаимодействия общества и природы на основе трансформации ценностей, смысла и образа жизни человека, и подразумевает гармонизированное взаимодействие экономического, экологического и социального аспектов, прежде всего на уровне обыденных социальных практик.

Растущая специализация и дифференциация научных знаний, по мере удаления от здравого смысла теряет свою значимость для организации жизнедеятельности и ориентации в окружающей действительности. Базовой основой, генерирующей основополагающие духовно-культурные ценности, фундирующие цивилизованное общественное сознание, которые на теоретическом уровне лишь эксплицируются и разворачиваются в систему категорий является обыденное сознание [2].

Несмотря на консервативность, стабильность и устойчивость характерной чертой обыденного сознания является его способность к развитию и изменению под воздействием доминирующих в социуме саморазвивающихся духовных явлений иного уровня.

Учитывая специфику и функции обыденного сознания можем утверждать, что априорные теоретические знания не представляют значимости в условиях обыденных социальных практик, направленных на жизнеобеспечение личности: от удовлетворения потребностей всех уровней, до самоидентификации личности и баланса ценностных приоритетов на основе интериоризированных в ходе социализации коллективных ценностей и моральных норм, фундирующих социальную активность.

Социальная динамика детерминирует сложность и многообразие повседневных жизненных ситуаций и проблем, разрешаемых обыденным сознанием. Необходимость освоения новых способов и средств интересубъективного взаимодействия индивидуумов и их социальных объединений обуславливает эволюцию обыденного

сознания. На современном этапе можем констатировать наличие таких тенденций в эволюции обыденного сознания как виртуализация, индивидуализация, субъективизация и экологизация.

Сознание представляет собой высшую форму субъективного отражения объективной реальности, проявляющуюся не только в способности отражать, но и в способности преобразовывать окружающий мир. Отражательная способность любого сознания детерминирована его специфическими особенностями, возможностями субъекта-носителя сознания и социокультурной средой. Согласно А. Шюцу, верховной реальностью является повседневность, производной от которой являются множественные реальности, в том числе - виртуальная, представляющая собой специфическую форму жизнедеятельности социума и одну из форм человеческого бытия, обладающую иммерсивностью, достигаемой посредством симуляции реального мира [3].

Несмотря на то, что виртуализация сознания осуществлялась всегда, находя свое отражение в мифах, мистике, религии, образах, знаках, особое значение она приобретает именно в современном обществе, отличительной чертой которого является интенсивное развитие коммуникационных структур посредством инкорпорирования в систему массовой коммуникации новых информационных технологий и развития аудиовизуальных СМИ: телевидения и сети Интернет. Наиболее виртуализируемым является обыденное сознание. Являясь и продуктом, и детерминантой жизненного мира человека, одной из подсистем которого является идеальная реальность, обыденное сознание посредством знаков, симулякров и образов удовлетворяет в виртуальной реальности актуальные потребности, неудовлетворенные в реальной жизнедеятельности [4]. Виртуальное обыденное сознание также формируется посредством интерсубъективного взаимодействия в результате столкновения актуальных интересов и потребностей виртуальных субъектов с различными морально-нравственными представлениями и этическими нормами, и соотнесения их жизненных миров.

Социокультурные особенности жизнедеятельности и специфика коммуникативных систем обуславливают не только изменение характера, но и изменение природы обыденного сознания, формируя новый вид человека - Homo Virtualis [5]. Данный вид обладает множественной идентичностью и характеризуется утратой телесности, выражающейся в отсутствии этнических и гендерных

признаков, что с одной стороны, дает человеку свободу самоопределения, а с другой – порождает опасность отчуждения от другого человека, собственной сущности и реальности в целом, и приобретение опыта, не имеющего антропологической размерности.

По мере цивилизационного развития значимость субъекта в социальном, коммуникационном и познавательном процессах повышается: от надындивидуального, коллективного субъекта до превращения личности в ядро сознания и окончательного становления субъектного Я [6]. То есть исторически, филогенетически и онтологически коллективное первично по отношению к индивидуальному.

В контексте философского осмысления феномена обыденного сознания «субъектность» является одним из ключевых понятий, коррелирующим с оппозицией коллективного и индивидуального, и проблематизирующим личность в качестве субъекта свободы в модусах «Я и Они», «Я и Мы», «Я и Другой» [7].

С позиции психологического осмысления личность является субъектом, поскольку обладает самосознанием и активностью, способностью к саморегулированию и целеполаганию, самоопределению и самореализации. Однако субъект должен пребывать в непрерывном коммуникативном взаимодействии с другими субъектами, являющемся основой согласования систем релевантности и источником интерпретаций. В то же время личность – продукт социального взаимодействия, в котором она является объектом социализирующего воздействия как ближайшего окружения, социальных групп и общностей, так и общества в целом, посредством различных социальных институтов, которые, по отношению к ней являются коллективными субъектами, наделенными властью и способностью подчинять.

Субъективация обыденного сознания тесно связана с процессом индивидуализации. Глубокие социальные трансформации способствуют развитию социальной аномии и являются непреодолимым барьером для реального воплощения в повседневной жизни декларируемых традиционных ценностей: прав человека, выбора, свободы, что порождает разочарование и стремление изменить моральные ставки и способствует развенчанию авторитетов.

Постепенно повышающийся уровень жизни существенно снижает степень уязвимости людей и необходимости беспреко-

словно следовать установленным правилам, ограничивающим индивидуальное самовыражение. Современные реалии позволяют обыденному сознанию, не конфликтуя с общепринятыми ценностями, не отвергая и не нарушая общепринятых социальных норм, всё же не подчиняться им беспрекословно, поскольку основной его функцией является жизнеобеспечение личности посредством сохранения и развития ее субъектности: целостности, самодостаточности, способности к саморазвитию и принятию решений. Тенденцией социального развития является увеличение автономии личности, однако любая автономия на уровне обыденного сознания предполагает опору на эгоистические интересы и превалирование ценности личности и ее интересов над обществом.

В контексте коэволюционного развития особое значение приобретает тенденция экологизации обыденного сознания, как регулятора социального взаимодействия на уровне повседневности. Люди всегда имели определенные представления об окружающей среде, сформированные на основе реального взаимодействия человека с природой исходя из особенностей её практического освоения. Отношение человека к природе менялось по мере развития, совершенствования и технологизации средств производства от благоговейного почтительного, до бесцеремонно потребительского. Практически всегда оно обусловлено здравым смыслом и эмпирическим уровнем экологических знаний, поскольку людей, прежде всего, волнуют проблемы собственной безопасности и пользы. До относительно недавнего времени экологические проблемы не попадали в фокус внимания интеллектуальной элиты и не находили отклика в СМИ, поэтому, не являясь очевидными, практически не затрагивали умы обывателей.

Мощное воздействие на экологизацию обыденного сознания оказывает информатизация общества, развитие системы массовой коммуникации, появление аудиовизуальных СМИ, сети Интернет, создающих эффект «глобальной деревни». В наибольшей степени обыденное сознание подвержено воздействию информации о техногенной деградации биосферы и опасности, которую она несет мировому сообществу в целом и отдельным территориям в частности, распространяемой посредством популярных изданий, неспециальных журналов, брошюр и других СМИ. Поверхностные, и довольно часто необоснованные сообщения, о разного рода экологических явлениях и процессах, вызывающие тем не менее тревогу и

опасения, несущие угрозу собственной безопасности, оказывают большее воздействие на массы, чем высоко концептуализированные знания, далекие от обыденных практик. Так, в обыденном сознании экология зачастую ассоциируется с сельским хозяйством («экологически чистый продукт»), с химией (без ГМО), с уровнем загрязнения («выбросы»), с охраной и защитой природы и её «нарушениями» [8]. Тем не менее, не смотря на калейдоскопичность, эклектичность, разорванность и, зачастую, иррациональность экологических знаний, обыденное сознание оказывает мощное регулирующее воздействие на поведение и деятельность социальных субъектов поскольку обладает цельностью и полнотой мировосприятия.

Таким образом, тенденции эволюции обыденного сознания, проявляющиеся на современном этапе цивилизационного процесса, являющиеся продуктом и детерминантой интересубъективного взаимодействия, обуславливают различные аспекты практического взаимодействия человека и природы. Ноосфера предполагает разумное согласование поведения и деятельности человека, направленной на удовлетворение своих потребностей, с законами природы, что требует не только развития высоко концептуализированных знаний, но и трансформации исторически сложившихся ценностных ориентаций на уровне повседневности, а это противоречит эгоистическим устремлениям людей, нацеленных на повышение комфортности и материального благосостояния. Духовная сторона ноосферного общества предполагает ответственность за свои действия, сформированную на основе способности различать добро и зло, однако в реальности это пока не реализуется, поскольку в обыденном сознании сталкиваются в противодействии социальная сущность человека и его биологическая природа.

Каким бы высоким ни был уровень интеллектуального развития элиты общества, изменение ценностных установок общества в целом с учетом его долговременных интересов, будет сталкиваться с сопротивлением массового сознания, как превращенной формы обыденного сознания. Важная роль в этом процессе должна быть отведена институтам и акторам образовательного и воспитательного воздействия, причем не только на уровне декларирования, но и на уровне демонстрации разумной достаточности в образе жизни.

Можно сколь угодно долго теоретизировать та тему коэволюционного развития, однако, пока эти знания не войдут в обыденные социальные практики в качестве их фундирующей основы ноосфера останется лишь символом прогрессивного цивилизационного развития.

Список литературы

1. Кочергин А. Н., Кочергин А. А. Коэволюционное взаимодействие общества и природы как условие перехода биосферы в ноосферу / А. Н.Кочергин, А. А.Кочергин // Biocosmology – neo-Aristotelism - Vol. 5, - №. 2, - Spring, 2015 – С. 158-173.
2. Федотов В. А., Лапина С. Н. Обыденное сознание как социокультурный феномен [электронный ресурс] / В. А. Фёдоров, С. Н.Лапина // Общество: философия, история, культура. – 2016. – режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/obydennoe-soznanie-kak-sotsiokulturnyy-fenomen>
3. Лефанова И. В. Феномен виртуальной реальности в экологическом информационном обществе / И.В.Лефанова // Труды БГТУ. Серия 6: История, философия. – 2017 – Серия 6 - № 1. – С. 103-107.
4. Корибицын С. А. Феномен виртуальности обыденного сознания. – автореферат дис. канд.филос.наук. – М.: Московский гос. социальный ун-т, 2005. – 28 с.
5. Зябина А. В., Максютова З. Г. Категория виртуальной реальности в социально-философском дискурсе / А. В.Зябина, З. Г. Максютова // Logos et Praxis. Вестн. Волгогр. гос. ун-та. - Сер. 7, Филос. - 2015. № 1 (27) – С. 15-21.
6. Магомедов К. М. Субъектные метаморфозы в различных типах мировоззрения и картинах мира / К. М. Магомедов // Гуманитарные науки. Вестник ИрГТУ – 2015 - №5 (100) – С. 411 – 415.
7. Кармазина Е. В. Индивидуальная и коллективная свобода в контексте проблемы идентичности [электронный ресурс] / Е. В. Кармазина // Идеи и идеалы - 2012 - № 3(13), т. 1. – С.104 – 110. – режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/individualnaya-i-kollektivnaya-svoboda-v-kontekste-problemy-identichnosti>
8. Доронина М. В., Табуркин В. И. Гносеологический вектор внутренней структуры экологического сознания / М. В. Доронина, В. И. Табуркин // Астраханский вестник экологического образования. - 2013. - № 4 (26) – С. 70-74.

I. A. Yemets

(Senior Lecturer)

Donetsk Academy of Management and Public Service

under the Head of Donetsk People's Republic

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: emets_ira@mail.ru

TRENDS IN THE EVOLUTION OF EVERYDAY CONSCIOUS- NESS IN THE MODERN CIVILIZATIONAL PROCESS

***Abstract.** The author analyzed are the main trends in the evolution of everyday consciousness: virtualization, ecologization, individualization, subjectivization in the postmodern society in the context of V.I. Vernadsky's ideas of the era of the noosphere and the proclamation of co-evolution of man and the biosphere as a condition for the survival of mankind.*

***Key words:** everyday consciousness, virtualization, ecologization, individualization, subjectivization.*

УДК 101.8

Ю. М. Лустин

(ст. преподаватель)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Туган-Барановского

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: lustin56@mail.ru

ТИПОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ КАК РЕЗУЛЬТАТ ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

***Аннотация.** Статья посвящена осмыслению механизма совершенствования типологии личности в контексте духовного производства современного информационного общества. Основные проблемы исследования рассмотрены в философском дискурсе материалистической традиции. Обосновывается, что типология личности есть результат диалектического единства содержания типологии информационного социума и типовых форм его сущностного воздействия на человека.*

***Ключевые слова:** человек, типология личности, духовное производство, информационное общество, социальность, социальная идея.*

*«Духовная пустота делает безликой
внешность человека»*

В. А. Сухомлинский

Одним из определяющих факторов социального, духовного, культурно-исторического существования общества является развитие и совершенствование его информационной деятельности по производству идей. Духовное производство идей информационного общества направлено на их проникновение в сущность типологических отношений в форматах «личность – общество», «Я» – Другой», «Я» – социальная группа». Многозначные характеристики эти отношений вполне очевидны, так как духовное содержание идей информационного пространства любого социума выражают, прежде всего, многовидовые потребности, интересы, устремления человека, определяющие онтологические, гносеологические, мировоззренческие устои его социально-типологической определенности.

Идея есть одна из форм идеального, в котором отражается система отношений между объективными явлениями информационной среды и человеком, способным эти явления преобразовывать в процессе своей теоретической и практической деятельности. Социальная идея, как гносеологическая форма типологического познания человеком объективной и субъективной реальности, во многом определяет персонализированный порядок бытия личности, алгоритмичность которого конкретизирована методологическим требованием к деятельности социализированного индивида: «осуществлять все действия в самом себе и через самого себя».

Важно отметить и то обстоятельство, что типология личности способствует превращению идеального в некую сущностную социальную силу, направленную на удовлетворение общественных потребностей и жизненно важных функций индивида. Как социокультурная, антропо-психологическая данность, типология субъективных устремлений личности предшествует непосредственному действию и предопределяет его эффективность. По этому поводу Ф. Энгельс писал: «Для того, чтобы человек стал действовать, все побудительные силы, возвышающие его действия, неизбежно должны пройти через его голову... . Воздействия внешнего мира на человека (в том числе и информационного порядка – автор) запечатлеваются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом, – в виде «идеальных стремлений», и в этом виде они становятся идеальными силами» [1, с. 290].

В снятой форме, типология идеального – неотъемлемая составляющая предметной деятельности личности информационного общества. Можно без всякого преувеличения сказать, что идеальное есть не только всеобщая форма отражения предметности реального мира в сознании человека, но и фундаментальное всеобъемлющее средство целеполагания в многовариантном процессе жизнетворчества индивида, в основе которого лежит материальное производство.

Идеальное является также имманентной основой производимых в социуме духовных благ, которые имеют сущностное значение для человека. По мнению автора, под ними следует понимать, прежде всего, достижения духовной культуры человечества, преемственность общественно полезного труда индивида, одухотво-

ренность его мыслительной деятельности, а также всевозможные идейные, морально-этические и нравственно-эстетические установки, ценности, идеалы, ориентиры, обнаруживаемые субъектом социальности в контексте цивилизационной значимости предмета своей мысли и т.д. Данные духовные блага находятся в постоянном «круговороте» цивилизационного потребления, интеллектуального воспроизводства, мировоззренческого предпочтения. В этой связи можно апеллировать к авторитетному мнению Н. П. Рагозина о том, что конкретно-исторически и материалистически воспринимаемое духовное производство в качестве целого, подобно материальному производству, которое понимается как система производства, распределения, обмена и потребления духовных благ в обществе [2, с. 8].

В информационном обществе развитие духовного производства находится в противоречивом единстве с развитием и совершенствованием материального производства. Оно, в конечном счёте, обуславливает его общественные и типологические особенности в определённой исторической форме, а в содержательных рамках информационной среды конкретизирует проявление свойств социального субъекта в виде такого присущностного индивидуального образования как типология личности.

Социально-онтологическая и логико-гносеологическая обоснованность духовного производства материальным не следует понимать в духе механического детерминизма. Духовное производство в информационном социуме требует постоянного воспроизводства идеологически оправданных культурно-нравственных ценностей, истинных мировоззренческих идей, социально приемлемых политических идеалов, прямо или косвенно влияющих на типологию социализированного индивида. Вот почему типология духовного потенциала человеческого «Я», в процессе исторического и культурного развития человека, находит свое подлинное выражение в закономерной смене форм духовного производства и лежащей в его основе смене способов теоретического и практико-ориентированного мышления созидающей личности. Говоря другими словами, духовное производство есть социокультурный процесс влияния на различные формы бытия человека, который опирается на систему его жизненных ориентиров, мировоззренческих ценностей, субъективных взглядов, чем расширяет границы срав-

нительного познания индивида, содержание типологии человека, «особенности трансформаций социального типа личности» [3].

Духовное производство – процесс творческий. Если исходить из того, что в истории человечества духовное производство существует на антропо-культурной основе реализации социально-психологической потребности людей в типологически явных формах общения и интеллектуальной коммуникации, то возникновение духовного творчества в социально-креативном дискурсе духовного производства было предопределено самой природной необходимостью. Строго говоря, духовное творчество, в качестве особого вида общественной деятельности, предназначено для креативного производства различных идей, их инновационного обновления, которое в своей информационной содержательности направлено на совершенствование типологии личности, эффективность различных видов ее практической деятельности. Как следствие, в информационном обществе духовное творчество становится, с одной стороны, специфическим средством, разрешающим противоречия самого материального производства, а с другой стороны, оно выступает фактором, который способствует развитию и укреплению реальных информационных связей, отношений в формате «личность – социум». В данной взаимосвязи эти установления определяют неповторимый тип человека и типологию его общественных отношений в реальной действительности, в том числе и информационного характера.

Личность имеет многофакторность своей социальности, а в силу этого – полиаспектность индивидуальной статусности, по причине того, что субъект типологически включен в социально-информационную деятельность по творческому преобразованию внешнего среды и мира человеческих общественных отношений. Типология личности, как результат духовного производства информационной среды, с одной стороны, продуцирует информационную смыслоопределенность общественных отношений, тем самым, с другой стороны, одновременно становясь важным фактором их цивилизационного развития. Без надлежащего уровня социальных отношений, постоянного воспроизводства научно-методологических знаний о цивилизационной сущности индивида, по утверждению В.С.Мухиной, «невозможно духовное производство идей, значимых для поступательного развития всего человечества»,

потому что они отражают его безусловное движение к духовному акме [4, с. 11].

Из сказанного выше следует, что духовное производство в информационном дискурсе решения институциональных задач социума, способствует развитию типологии личности, которое проявляется в виде интеллектуальной способности в конструировании и компетентностной операционализации различных мыслительных образований (схем, алгоритмов деятельности). При этом продуцирование идей того или иного сообщества (социальной группы, творческого коллектива, политической организации, общественного объединения) осуществляется в типологических формах их предметной адекватности. Выполнение этого требования воспрепятствует проявлению субъективизма как в сознании личности, так и общественном сознании в целом.

Стоит особо подчеркнуть, что развитие типологического потенциала современного человека целенаправленно активизируется в зависимости от информационной содержательности его духовных идеалов, нравственных ценностей морального долженствования, идеологических приоритетов, идейных установок, социокультурных потребностей и цивилизационных интересов. При этом следует учитывать, что психологические особенности восприятия человеком объективного сходства и субъективных различий информационных фактов, явлений, процессов влияют на формирование информационного типа человека современного общества. Как утверждает О. П. Знаменцева «человек информационный», на наш взгляд, как элемент информационной реальности выступает в роли не только субъекта, но и частицы самого дигитализационного (цифрового, информационного) пространства. Человек адаптируется, преобразуется информационной системой к ее «полно» взаимодействиям» [5, с. 207].

Таким образом, духовное производство информационного общества представляет собой общественный процесс, в основе которого лежит исторически определенный способ материального производства. Данный процесс, в главном и основном, специфицирован креативным производством социально-культурных, мировоззренческих идей, экономической, интеллектуальной, идеологической, правовой, религиозной направленности. Производство идей определено типом общества и в этой связи представляет собой специфическую сферу общественной деятельности, которая

сфокусирована на актуализации мировоззренческих идеалов, интеллектуальных потребностей, государственно значимых интересов, идеологических установок человека, влияющих на социальное развитие и совершенствование его типологии.

Под непосредственным влиянием информационной среды духовные потенции типологии личности, в идеальных формах своей субъективной явленности, продуцируют результаты этого воздействия, тем самым образуя свой особый предметный мир («одухотворенные» образы деятельности, стереотипы мышления, интеллектуальные архетипы сознания – автор), который направлен на созидательную практику.

Деятельность по духовному производству социальных идей в обществе характеризуется особыми отношениями между субъектами информационного познания, институализация которых объективирована типологическим порядком сходства, тождества и различия общественно значимого содержания данных идей. В различных сферах духовного производства конкретного информационного общества находят свое выражение цивилизационно детерминированные и социально персонализированные характеристики личности.

Тип информационного социума одновременно выступает базисной основой и результирующим фактором совершенствования типологической сущности индивида. В парадигме духовного производства типология личности есть результат диалектического единства содержательного проявления типологии информационного общества и различных типовых форм его сущностного воздействия на человека, имеющие экономический, мировоззренческий, морально-нравственный, историко-правовой, интеллектуальный, антропо-психологический, культурно-бытовой, профессиографический, религиозный характер.

Список литературы

1. Маркс, К., Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К.Маркс, Ф.Энгельс // Т.21. – С.269-317.
2. Рагозин Н. П. Подчинение духовного производства капиталу как тенденция эпохи позднего капитализма / Н. П. Рагозин // Культура и цивилизация, 2019. – № 1(9). – С. 7-16.

3. Колесникова Г. И. Социальный тип личности: особенности трансформации в современной России / Г. И. Колесникова // Психология и педагогика служебной деятельности, 2018. – № 4. – С.42-48.
4. Мухина В.С. Духовное производство – важнейшее условие развития сознания и духовности человечества / В. С. Мухина // Развитие личности, 2018. – № 3. – С.10-16.
5. Знаменцева О. П. Типовые характеристики информационного человека / О. П. Знаменцева // Вестник ПАГС, 2010. – № 2(23). – С.205-209.

Yu. M. Lustin

(Senior lecturer)

Donetsk National University of Economics and
Trade named Tugan-Baranovsky (Donetsk, DPR)

E-mail – lustin56@mail.ru

***Annotation.** The article is devoted to understanding the mechanism for improving the typology of personality in the context of the spiritual production of the modern information society. The main problems of research are considered in the philosophical discourse of the materialist tradition. It is proved that the typology of personality is the result of the dialectical unity of the content of the typology of information society and the typical forms of its essential impact on a person.*

***Key words:** person, personality typology, spiritual production, information society, sociality, social idea.*

УДК 101.1:316

О. С. Кокоткина

(старший преподаватель)

Луганский национальный аграрный университет

(г. Луганск, Луганская Народная республика)

E-mail: kos.loga@mail.ru

ИДЕНТИЧНОСТЬ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

Аннотация: В статье проводится анализ сущности понятия, представлен подход к системному осмыслению идентичности в качестве категории социальной философии, изучению основных исторических этапов в формировании и трансформации понятия «идентичность» в общем контексте развития философии.

Ключевые слова: культурные смыслы, социальная идентичность.

Вводная часть: Социально-философское осмысление идентичности представляется актуальным, так как в современном быстроменяющемся мире идентичность остается одной из трудных для понимания и интерпретаций категорий.

Философское осмысление идентичности требует междисциплинарного подхода, в рамках которого появляется возможность учитывать весь комплекс социальных, политических и психологических факторов и их влияние на идентичность. Будучи тесно связанным с проблемой субъекта в философии, феномен идентичности вбирает в себя такие философские проблемы: как субъективное и объективное, личность и массы, индивид и общество.

Подчеркнем, что отсутствие единого определения порождает появление разнообразных подходов, концепций, стремящихся не только прояснить сущность феномена «идентичность», но и раскрыть механизмы формирования идентичности в зависимости от исторического контекста, социальных условий конкретного общества.

Исследования и анализ идей и концепций, изложенных в статье, являют собой вклад в разработку теории идентичности как категории социальной философии в период динамично меняющегося мира.

Данные о методах исследования: использован историко-философский метод, концептуализирующий феномен идентичности, позволяющий рассматривать проблему идентичности во всем многообразии ее проявления и динамики развития.

Понятие «идентичность» сегодня оказалось тем понятием, которое наиболее явно смогло отразить связь с актуальными направлениями социальной философии, теории и практики и поэтому, заняло важное место в философии и гуманитарных науках.

Анализируя проблемы современного общества в контексте его развития и глобализации, З. Бауман в своих работах отмечал, что наблюдается настоящий взрыв интереса к концепции «идентичности». По-видимому, никакой иной аспект нашей жизни не привлекает сейчас такого внимания философов, социологов, психологов. Идентичность становится призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие важные черты современного социального бытия. Так по мнению ученого, теоретические споры вокруг проблем прав человека «связывают сейчас напрямую с правом на собственную идентичность, а проблему повседневного поведения – с оформлением, обсуждением и утверждением идентичности» [2, с. 176].

Современные словари определяют «идентичность» как психологическое представление человека о своем «Я», характеризующееся «субъективным чувством индивидуальной само тождественности и целостности; отождествление человеком самого себя (частично осознаваемое, частично неосознаваемое) с теми или иными типологическими категориями (социальным статусом, полом, возрастом, ролью, образом, нормой, группой, культурой и т.п.)» [3, с. 150].

В классической философской традиции разработкой данного вопроса занимались античные философы (Аристотель, Парменид, Платон, Плотин, неоплатоники), представители средневековой философии (Августин Блаженный, Фома Аквинский, Николай Кузанский), мыслители Нового времени (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. В. Лейбниц), представители немецкой классической философии (Г. В. Ф. Гегель, И. Кант, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинг). Однако использовали они чаще другой термин – «тождество», как например у Ф. Шеллинга в его работе «Философия тождества». Философское осмысление идентичности проходит в рамках проблемы

тождества как основной характеристики бытия, как направление множества к единому.

В неклассической философии проблема идентичности связывается с жизнью и существованием человека (Э. Гуссерль, Ж.П. Сартр, М. Хайдеггер, К. Ясперс и др.). В постнеклассической традиции проблема идентичности отрицается, на ее место ставится «инаковость», «различие», «множественность» (Т. Адорно, Ж. Делёз, Ж. Деррида, Э. Левинас, М. Фуко, М. Хоркхаймер и др.).

По параллельному пути с философской традицией проблема идентичности рассматривается в социально-гуманитарных науках. Социологические исследования, связанные с проблемой идентичности, разрабатываются в контексте теории ролей, изучения вопросов, связанных с социализацией и соотносительностью индивида с коллективами. Это исследуется в работах И. Гофмана, Ч. Кули, Дж. Мида и др. Психологические аспекты идентичности представлены в работах А. Адлера, Р. Бернса, У. Джемса, А. Маслоу, Ж. Пиаже, К. Роджерса, З. Фрейда, К. Г. Юнга.

Со второй половины XX-го века проблема идентичности выходит за рамки философской и научной дисциплины. Э. Эриксон предложил междисциплинарный подход, который позволил подойти к проблеме идентичности относительно индивидов, коллективов, культуры и общества в целом, применяя философские, социологические, психологические исследования во взаимодействии.

Свой вклад в изучение идентичности, ее структуры и различных аспектов на уровне индивидов внесли представители философской мысли П. Бергер, Г. Брейкуэлл, А. Ватерман, А. Гарфинкель, Д. Келли, Х. Кэхеле, Ж. Лакан, Н. Луман, Р. Лэйнг, Дж. Марсиа, Р. Мертон, Р. Тернер, Х. Томэ, Дж. Тэрнер, Ю. Хабермас, А. Шюц, Э. Эриксон и др., а также представители психологической, психоаналитической, социально-психологической, социологической мысли.

Исследования идентичности, связанные с выделением ее отдельных видов по принципу их соотносительности с социальными группами и культурами (этническая, национальная, культурная), разрабатываются в философии, социологии, этнологии, политологии, антропологии. Данная проблематика связана с поисками оснований, выяснением характера коллективных форм социальных идентичностей: являются ли они неизбежными естественными об-

разованиями, что постулируется представителями эссенциализма (С. А. Арутюнов, Ю. В. Арутюнян, О. Бауэр, Ю. В. Бромлей, К. Гирц, Л. Н. Гумилев, М. В. Крюков, С. В. Лурье, Э. Смит, М. Хрох, К. Хюбнер и др.), или конструктами, как считают представители конструктивистского направления (Б. Андерсон, Ф. Барт, К. Вердери, Э. Геллнер, Э. Хобсбаум, С. Хантингтон и др.).

Для современных исследователей вопросы, связанные с идентичностью, являются сравнительно новыми. Это обусловлено тем, что обозначения этого феномена использовались термины «самоопределение», «самосознание». Различные вопросы, связанные с теорией идентичности, в отечественной мысли представлены в работах: В.С. Агеева, В.А. Ачкасова, Г. М. Андреевой, Н. В. Антоновой, М. М. Бахтина, Е. П. Белинской, Л. С. Выготского, А. А. Гусейнова, О. Г. Дробницкого, И. В. Ивановой, Э. В. Ильенкова, Ю. Л. Качанова, И. С. Кона, Н. М. Лебедевой, А. Н. Леонтьевой, Ю.М. Лотмана, В.С. Мерлина, В.С. Малахова, Г. Миненкова, Б. Ф. Поршнева, В. Н. Павленко, О. Н. Павловой, С. Л. Рубинштейна, Л. В. Сохань, А. Г. Спиркина, О. О. Стефаненко, Н. Н. Федотовой, С. Хоружего, Л. Б. Шнейдер, Н. А. Шматко и др.

К различным философским, социальным, культурным и историческим аспектам идентичности в своих работах обращались: Х. Абельс, З. Бауман, К. Баркер, Р. Брубейкер и Ф. Купер, Э. Гидденс, С. Жижек, М. Кастельс, Ф. Кессиди, К. Леви-Стросс, Г. Люббе, А. Турен, Э. Тоффлер, Дж. Фридман, Э. Фромм, Ю. Хабермас, В. Хёсле, С. Холл и др.

Стоит отметить, что подход классической философии к идентичности как «самости» индивида, задал направление развития понятия «личностная идентичность». Однако развитие философии психоанализа, марксизма, постструктурализма, постмодернизма привело к проблеме децентрированного субъекта, обретающего свою идентичность в социальных связях. Поэтому появляется понятие «социальной идентичности».

Рассматривая феномен идентичности во всей его сложности и многообразии, выделяя его связь с социальным миром и внутренним миром, субъективностью человека, стоит придерживаться точки зрения Ю. Хабермаса, предполагающего так называемый «баланс идентичности». С целью упорядочивания можно выделить следующие направления интерпретации данного феномена: - определение идентичности как самосознания и определения идентично-

сти как процесса. Современные философы также активно обращались к этому явлению, чаще используя термин «самосознание» [6]. «Идентичность предстает как некий нормативный идеал, существующий в конкретном обществе и как постоянный процесс обретения индивидом себя в социальных связях». [4, с. 270].

Помимо формирования и исследования понятия «идентичность», одно из научных направлений в гуманитарном знании связывает исследование идентичности с изменением роли традиции в современном обществе.

По мнению З. Баумана, проблема идентичности возникает тогда, когда мир открывается по-другому и ломается механизм обычного хода вещей. Непредсказуемость этих превращений приводит к определенным последствиям. «Как бы то ни было, человеческая природа, некогда считавшаяся прочным и неизменным результатом божественного творения, была брошена вместе со всеми прочими божественными творениями в плавильный тигель. Ничто уже не рассматривалось и не могло рассматриваться как данность. Напротив, каждая сторона жизни стала задачей, причем такой, которая не оставляла человеку иного выбора, кроме как взяться за ее решение, прилагая для этого все свои способности. «Предначертанность» сменилась "житейскими планами", судьба - призванием, "природа человека", в какой он был рожден, - "идентичностью", за которой необходимо следить и которую нужно поддерживать в соответствующей форме» [2, с. 176].

Если З. Бауман замечает, что идентичность как проблема проявляется тогда, когда мир открывается по-новому и нарушается привычный ход вещей, то Э. Гидденс взаимоотношение традиции и идентичности связывает с жизнью современного человека в ситуации его независимости, открытости и свободы. Человеку, не связанному с обществом, в котором сильна традиция, приходится принимать самостоятельные решения. Большая свобода провоцирует появление новых проблем - проблем «зависимости» - зависимости от событий повседневности. Э. Гидденс объясняет такую зависимость как «замороженную» самостоятельность. Если в обществе традиции прошлое определяет настоящее через приверженность коллективным убеждениям и ощущениям, то человек в современном обществе, попавший в зависимость, тоже раб прошлого.

Он не в силах избавиться от тех привычек, которые он выбрал самостоятельно [4, с. 270].

Например, Я. Ассман пишет, что «идентичность проявляется как результат осознания, рефлексии над прежде неосознанными представлениями о себе. Такое проявление идентичности относится как к индивидуальной, так и к коллективной жизни» [1, с. 139]. Для идентичности большое значение имеют память и традиция. Традиция, воплощенная в ритуалах, обрядах и обычаях и обеспечивает идентификационную систему общества.

Ученые, исследуя понятие идентичности, обозначили проблему, суть которой проявляется в период трансформации традиций. Именно традиция по нашему убеждению играет большую роль в формировании идентичности. Исследователь П. Хаттон определяет традицию как форму памяти и связывает всеобщий интерес к теме и проблемам памяти с явлением угасания коллективной памяти в результате «дробления традиций». Это открыло в современной культуре дорогу к пониманию альтернативных представлений о прошлом. Он считает, что «теперь задача в поисках былого – помочь индивидам и коллективам (особенно маргинальным) в обретении ими собственной идентичности» [6, с. 38].

Ученые пришли к выводу, что идентичность - сложный феномен и для правильных заключений необходимо уяснить структуру идентичности. Что требует более глубокого анализа, в контексте существующих теорий и концепций.

Заключение. В зависимости от того, в какой области человеческого знания используется термин «идентичность», он приобретает свое значение и смысл в зависимости от различных дисциплин, хотя и соотносимых друг с другом: в философии; в социогуманитарном знании (социология, психология, антропология и др.), в естествознании.

Философы обращаются к осмыслению феномена идентичности, как к универсальному понятию, смысл которого стал настолько неопределенным, что дает основания считать, что в современных условиях трансформирующегося социума, термин теряет аналитические свойства.

Однако не исчерпана существующая потребность в целостном осмыслении идентичности, так как этот феномен связан с проблемой выбора и самовыражением личности в условиях социальной реальности.

Список литературы

1. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности {Текст} / Ассман Я. – М., 2004. – 139 с.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество {Текст}/ З. Бауман. – М., 2005. – 176 с.
3. Кононенко Б. И. Большой толковый словарь по культурологии. – СПб., 2003. – 150 с.
4. Крылов А. Н. Эволюция идентичностей {Текст} / М.:НИБ, 2010. – 270 с.
5. Малахов В. С. Идентичность//Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2001. Т.3. С.78-79.
6. Павлова О. Н. Идентичность: история формирования взглядов и ее структурные особенности {Текст}/ М.: Идея-Пресс, 2001. – 38 с.
7. Заковоротная М.В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты// Ростов н/Д: Северо-Кавказский научный центр высшей школы, 1999. – 134 с.
8. Трубина Е. Г. Проблема персональной идентичности в философии современности. {Текст}/ Екатеринбург, 1995. – 280 с.
9. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. {Текст} /М., 1996. – 32 с.

O. S. Kokotkina

(Senior lecturer)

Lugansk national agrarian University
(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: kos.loga@mail.ru

IDENTITY: SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECTS

***Annotation.** The article analyzes the essence of the concept, presents an approach to the systematic understanding of identity as a category of social philosophy, the study of the main historical stages in the formation and transformation of the concept of "identity" in the General context of the development of philosophy.*

***Key words:** cultural meanings, social identity.*

УДК 130.2

Н. П. Андриюшкова

(ассистент)

Донецкий национальный университет
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

andruchkova@rambler.ru

**О НЕТОЖДЕСТВЕННОСТИ МЕХАНИЗМОВ
ПРЕДМЕТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИНДИВИДА
И МЕХАНИЗМОВ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ
ИЗМЕНЕНИЙ ОБЩЕСТВА**

Аннотация. В статье предпринят философский анализ механизмов функционирования предметной деятельности индивида. Установлено их несовпадение и нетождественность с механизмами культурно-исторического развития общества. В связи с этим автор пытается критически переосмыслить теоретические возможности деятельностного подхода к решению проблемы субстанции истории, общества и культуры.

Ключевые слова: общественная история, культура, деятельность, опредмечивание – распределмечивание, субстанция.

Проблема обнаружения закономерных форм общественно-исторического развития и его направленности, всегда связанная с необходимостью осмысления механизмов преемственного существования во времени общественного целого, не может быть решена сколь-нибудь удовлетворительно без понимания места и роли в этом процессе человека как активного субъекта социального действия. Понятие деятельности человека как существа разумного, своими корнями уходящее в философию эпохи Просвещения, будучи, казалось бы, предметом достаточно изученным, тем не менее, и сегодня представляет собой проблему, связанную с целым рядом принципиальных методологических вопросов, требующих своего разрешения.

В частности, это относится к вопросу о том, может ли человек как активный субъект конкретно-исторических действий быть вместе с тем также и источником (субъектом) общественно-исторического развития в целом? Соответственно, может ли дея-

тельность индивида быть субстанциальной основой истории общества и культуры?

Актуальность обращения к анализу теоретических возможностей и границ *деятельностного подхода*, представленного в работах отечественных философов 60-70-х годов прошлого века ⁷ сегодня объясняется тем, что понятие *деятельность* хотя и способно выражать и фиксировать целесообразный, сознательный характер действий индивида посредством категорий *цель, средство, результат*, но при этом оно всё же неспособно дать объяснение процессу *происхождения* сознания и целесообразности как таковой, а значит – оно не может быть не только объяснительным принципом возникновения человеческого общества и культуры, но и принципом, объясняющим механизм исторических изменений общества и культуры на всех последующих этапах их существования.

На это обстоятельство уже обращалось внимание в исследовательской литературе и ставился вопрос о том, «...способно ли сложившееся за последние полвека в отечественной литературе понимание культуры, идейно и организационно оформившееся в виде так называемого «деятельностного подхода», быть тем путём, который приведёт к раскрытию её *сущности*? Не менее важным является и вопрос о том, содержит ли данный подход какую-либо *перспективу* для выработки представлений о механизмах культурно-исторического развития или он представляет собой *тупиковый вариант*?» [5, с. 48-49]. Нам представляется, что началом поиска ответа на вопрос о том, может ли индивид и его сознательная деятельность выступать в качестве субстанциального начала истории человеческого общества и культуры, может стать рассмотрение содержания понятия предметной деятельности человека с точки зрения её внутренней структуры и механизма функционирования, раскрываемых категориями «опредмечивание» и «распредмечивание».

⁷ По этому вопросу См.: Батищев Г. С. «Деятельностная сущность человека как философский принцип» [1], Батищев Г. С. «Противоречие как категория диалектической логики» [2], Батищев Г. С. «Опредмечивание и распредмечивание» [3], а также работу Давидовича В. Е. и Жданова Ю. А. «Сущность культуры»)

Если нами движет интерес понимания направленности исторического процесса и перспектив развития как человека, так и человечества в целом, то одним из важнейших аспектов исследования механизма развития человеческой истории следует признать также и способ подключения индивида к общественно-историческому процессу и культурному достоянию, благодаря освоению содержания которых индивид в свою очередь может оказывать воздействие на ход истории, выступая в этом смысле как творец нового, как участник и создатель мира культуры. В этом плане мы можем выделить творческую деятельность индивида в качестве предмета, достойного анализа и понимание которого способно хотя бы отчасти пролить свет на поставленные выше вопросы.

Проблема творчества и творческой деятельности волнует человечество с античных времён и по сей день. Более того, в XX веке эта проблема приобрела характер комплексный и междисциплинарный, включая помимо философских также и исследования в области психологии, педагогики, культурологии, антропологии, исторической науки. Сегодня, обращаясь к анализу предметной деятельности человека, уже недостаточно простого признания, ставшего со времён философии Просвещения «общим местом», согласно которому каждое последующее поколение не просто получает культурное наследие от прошлых поколений, но и само активно преобразует и совершенствует его с помощью своей собственной деятельности. Сегодня важно дать ответ на вопрос, каков же механизм творческой деятельности человека и может ли этот механизм быть движущей силой культурно-исторического развития.

Двигаясь в рамках деятельностного подхода, Г. С. Батищев в 60-х годах XX века предпринимает попытку раскрытия механизма предметной деятельности человека посредством категорий «опредмечивание» и «распредмечивание», справедливо рассматривая двуединый процесс опредмечивания – распредмечивания как способ освоения индивидом существующих форм культуры, как способ, обуславливающий развитие сущностных сил человека и тем самым возможность его превращения в активного субъекта творческой деятельности, способного создавать духовные и материальные ценности. И действительно, актуализация потенциально заложенного в человеке творческого начала осуществляется в процессе деятельности, в ходе которой происходит освоение социаль-

но-значимого опыта, который наличествует в качестве идеального плана предметного мира культуры.

Освоение этого идеального плана культурно-исторического наследия (включая предметный мир культуры), осуществляющееся в форме процесса распредмечивания, представляет собой, по характеристике Г. С. Батищева, процесс преобразования «логики предмета» в «логику деяния человеческой способности» [2, с. 99]. Таким образом, распредмечивание характеризует процесс преобразования *формы вещи* через соответствующую деятельность в *форму идеи*, которая в дальнейшем снова выступает как *форма предметной деятельности*. Для формирования сущностных сил человека необходимо, чтобы распредмечивание было адекватным заложённому в предмете назначению, его смыслу. Лишь действуя с предметом адекватным образом, индивид может распредметить для себя человеческий смысл, присвоить себе сущностные силы, развитые предшествующими поколениями людей и воплощённые в предметах и формах культуры.

Процесс *опредмечивания* представляет собой прямо противоположный по своей направленности процесс, а именно: процесс превращения и перехода субъективных сущностных сил человека из *формы идеи* через деятельность в *форму предмета*, благодаря чему любая вещь, изготовленная человеком, оказывается воплощением и носителем идеальной цели, смысла, человеческих субъективных способностей, обретая своё человеческое предназначение.

Соглашаясь в общих чертах с тем, что содержание категорий «опредмечивание» и «распредмечивание» способно выразить механизм индивидуальной деятельности человека, вместе с тем хочется поставить под сомнение заверение Г. С. Батищева, согласно которому указанные категории своим содержанием раскрывают «всеобщий способ бытия человеческой культуры, способ, каким люди делают всю свою общественную жизнь, делают свою историю» [3, с. 154].

Здесь снова уместно будет сослаться на критический анализ возможностей деятельностного подхода, предпринятый Т. Э. Рагозиной, которая обращает внимание на следующее несоответствие: «Не составляет труда увидеть, что деятельность как процесс взаимоперехода *действующей способности субъекта* в форму предметности и обратно представляет собой, вопреки заверениям авто-

ра, отнюдь не всеобщий «...способ, каким люди делают всю свою общественную жизнь», а лишь *способ освоения индивидом всеобщих форм культуры, то есть – механизм подключения индивида к культурно-историческому процессу, но никак не механизм функционирования самого социокультурного целого*; что категории «опредмечивание» и «распредмечивание» своим содержанием выражают формы *индивидуальной деятельности человека*, в которых осуществляется развитие *его сущностных сил*, а не *всеобщие формы существования и функционирования культуры – не механизмы общественно-исторического развития*» [5, с. 52].

И в самом деле, посредством категорий «опредмечивание» и «распредмечивание» мы можем раскрыть и объяснить лишь механизм *индивидуальной творческой деятельности человека*, но никак не механизм функционирования и развития социокультурного целого – общества. Именно это обстоятельство и заставляет нас усомниться в трактовке предметной деятельности индивида как основы общественной истории и культуры, считая её, как минимум, спорной.

Список литературы

1. Батищев, Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Г. С. Батищев // Проблема человека в современной философии. – М., 1969. – С. 3-114.
2. Батищев, Г. С. Противоречие как категория диалектической логики / Г. С. Батищев. – М.: Высш. шк., 1963. – 119 с.
3. Батищев, Г. С. Опредмечивание и распредмечивание / Г. С. Батищев // Философская энциклопедия; Ин-т философии АН СССР; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1967. – Т. 4. – С. 154-155.
4. Давидович, В. Е., Жданов, Ю. А. Сущность культуры / В. Е. Давидович, Ю. А. Жданов. – Ростов н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 1979. – 264 с.
5. Рагозина, Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ / Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2018. – С. 48-57.

N. P. Andryushkova

(assistant)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: andruchkova@rambler.ru

**ABOUT NON-IDENTITY
INDIVIDUAL ACTIVITY MECHANISMS
AND MECHANISMS OF CULTURAL AND HISTORICAL
CHANGE OF SOCIETY**

***Annotation.** The article provides a philosophical analysis of the mechanisms of functioning of the subject activity of an individual. Their discrepancy and non-identity with the mechanisms of the cultural and historical development of society are established. In this regard, the author is trying to critically rethink the theoretical possibilities of an activity-based approach to solving the problem of the substance of history, society and culture.*

***Keywords:** social history, culture, activity, objectification - objectification, substance.*

УДК 130.2

Е. В. Чуканов

(старший преподаватель)

Донецкий национальный университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: chukanove.v@gmail.com

К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

***Аннотация.** Статья посвящена поиску ответа на вопрос о том, что конкретно подвержено изменениям и развитию в общественной истории людей. В связи с этим автор прослеживает этапы становления исторического сознания, выявляя на каждом из этапов специфику и предметное содержание исторического сознания.*

***Ключевые слова:** научное историческое сознание, общественная история, развитие, формы социальности, формы культуры.*

Проблема исторического сознания на протяжении длительного времени вызывает интерес широкого круга исследователей, который обусловлен многими причинами. Важнейшей среди них является не только чисто академическая заинтересованность философов и учёных, но и насущная жизненная потребность в осмыслении обществом своей истории, которая всегда оказывается направлена на отыскание необходимого связующего звена в цепи прошлое – настоящее – будущее.

Историческое сознание является многокомпонентным явлением, в связи с чем на данный момент существуют противоречия в его трактовке и понимании. Однако, однозначно можно сказать, что данный феномен имеет долгий эволюционный путь, благодаря чему мы вправе говорить, как указывал М. Барг, «...об историзме самого исторического сознания и способов, с помощью которых оно формировало и истолковывало содержание истории...» [1, с. 7] на разных этапах общественного развития. В связи с этим вполне правомерно возникает другой принципиальный вопрос, а именно – вопрос о предметном содержании исторического сознания, проходящего в своём развитии разные (и даже противоположные по своим характеристикам) этапы зрелости. Вот как, например, обозначает эту проблему Т. Э. Рагозина: «Что же именно выступает в качестве глубинной сущностной основы, которая объединяет эти раз-

ные и даже противоположные исторические формы сознания в нечто единое целое, конституируя их именно как *ступени развития* одного и того же феномена – *историзма*, или, иначе говоря, исторического по своему существу научного мышления об истории?» [2, с. 29]

В своё время выдающийся советский философ Э. В. Ильенков этот важнейший аспект проблемы историзма, связанный с попытками выявить действительное онтологическое начало / основание исторического сознания, представил как логическую проблему, суть которой он сформулировал очень точно: «...кажется совершенно естественным, если хочешь познать предмет исторически, прямо начинать с рассмотрения фактов его истории. Однако в этом случае сразу же встает вопрос – с чего начинать, с какого момента датировать начало истории этого предмета?» [3, с. 245]. Если эту мысль Э. В. Ильенкова перевести в плоскость рассматриваемой нами проблемы, то она примет следующий вид: *что́* выступает в качестве действительного «исторического начала» исторического сознания, сохраняющегося на всех последующих этапах его существования?

Если мы обратимся к соответствующим оценкам и выводам, сделанным современными исследователями из их рассмотрения процесса становления исторического сознания древних греков, то увидим весьма противоположные ответы на вопрос о том, что именно выступило в качестве такового «начала», обусловившего специфические особенности историзма древних.

Так, по мнению Э. Трельча, уже грекам было свойственно представление об истории, структурированной в виде последовательно сменяющихся культурных эпохах: «Грекам была известна значительная часть истории, даже философски построенной как последовательность культурных эпох» [4, с. 17]. Более того, в их сознании уже присутствует сформированный и оказывающий воздействие на восприятие общественной жизни соответствующий миф о вечно повторяющемся сотворении мира⁸ (как мира природы, так и мира человеческой истории), а, начиная с периода становле-

⁸ Кстати, согласно Э. Трельчу, наличие мифологического компонента можно рассматривать, как потребность народа утвердить себя исторически [4].

ния внешней и внутренней политики, указывает Э. Трёлч, происходит также и становление представлений о сущности и последовательности форм политической жизни [4, с. 17-18].

Вместе с тем, Э. Трёлч отмечает, что «... учение о вечном возвращении полностью лишает историю ее проистекающего из нее самой смысла и превращает ее в бесконечное безразличное скопление всё новых смутных отражений того, что только истинно существует. При таких условиях действительно нет необходимости в философии истории; достаточно истории как объяснения пережитых политических процессов, из которых можно вывести определенные практические учения...» [4, с. 19].

В итоге общий вердикт, который выносит Трёлч мировоззрению античных мыслителей таков: «Их мировоззрение основывалось на совершенно *внеисторическом* и *неисторическом мышлении*...» [4, с. 17], поскольку не история служила им средством понимания сущности общественного развития, а представления о вневременной сущности природных процессов⁹. Солидаризируясь с Э. Трёлчем, эту оценку спустя несколько десятилетий повторит известный российский философ А. Ф. Лосев, указав, что об историзме взглядов древних если и можно говорить, то весьма условно, а именно – только как о *природном историзме*, ибо в их учении «...именно природа служила моделью для истории, а не история – моделью для природы» [5, с. 19].

Более глубокое понимание того, что послужило исходным «началом» историзма древних, принципиально отличающееся от приведённых выше взглядов, представлено позицией М. Барга, который делает акцент на прямо противоположном обстоятельстве, указывая, что к историзму греческая мысль шла, экстраполируя мыслительные формы, порождённые *строем полиса*, на мир природы, ибо совершенно очевидно, «...что мировое абстрактное бытие во времени и пространстве, концептуализированное в понятии

⁹ О. Шпенглер придерживается аналогичных взглядов, утверждая, что для периода античности не свойственны исторические представления. Разрушение связки *прошедшее – будущее* приводит к отсутствию упорядоченной перспективы, формируя лишь «сказочно-детскую» историческую картину.

«космос» (порядок), формировалось изначально на почве устройства дел человеческих – политического, военного и т.п. <...> и затем уже было перенесено на мироздание... <...> В результате космос мыслился по образу и подобию правовой общины-полиса» [1, с. 30].

Как видим, при объяснении особенностей античного историзма трактовка М. Барга предполагает совершенно иную расстановку того, что – *первично*, а что – *вторично*: *космос*, как вечный и неизменный природный порядок с присущей ему циклической повторяемостью, или *полис*, как социальный порядок общественной жизни древних греков, организованной в государство.

Заслуга М. Барга состоит в том, что он последовательно проводит *идею социальной обусловленности* особенностей исторического сознания древних греков особенностями организации их общественной жизни, показывая, что: «Превращение антропоморфно-нормативных представлений в «объясняющие модели» космоса составило первый шаг витка в процессе духовной ориентации античности во Вселенной. <...> Второй шаг указанного витка заключался в обратном движении мысли, т.е. в превращении «очеловеченного» космоса в архетип, задающий принципы объяснения всему сущему, включая и человеческое общество, в универсальный источник норм полисной этики, права и политики» [1, с. 31].

Этой же позиции придерживается в своём исследовании и Т. Э. Рагозина, развивая мысль о том, что «...при объяснении последовательности и смены культурных эпох *осознанно* использовался "второй шаг" – *космос как архетип и принцип объяснения человеческого общества*, в то время как "первый шаг", будучи порождением полисного устройства общества <...> , – сам по себе этот шаг оставался в тени, за рамками осознанно осуществляемой рефлексии...» [2, с. 31-32] Всё последующее развитие исторического сознания, его восхождение по ступеням зрелости, согласно концепции Т. Э. Рагозиной, в полной мере подтверждает тезис о *социальном* (а не природном) «начале» историзма.

Красноречивые тому подтверждения даёт уже средневековая философская мысль, в рамках которой, в отличие от античного историзма со свойственным ему доминированием представления о циклическом круговороте и повторяемости событий, зарождается принципиально иная модель развития мира человеческой истории,

закрывающаяся в понимании динамики исторического процесса как имеющего *направленный и необратимый характер изменений во времени*.

Более того, как указывает известный российский историк средневековой философии Г. Г. Майоров, религиозно-философская мысль Средневековья, начиная с сочинений А. Августина, формирует представление, согласно которому вся история человечества предстаёт «...как единый, закономерный и объективный процесс, встроженный в процесс эволюции мира в целом» [6, с. 330].

В дальнейшем его воззрения оказали глубокое влияние на всю западную философскую и историческую мысль. Августин выделяет две области истории. Одна включает реальную историю, а вторая – мистическую. Объединение этих областей происходит путем включения Бога как регулятора земной истории, направляющего ход истории к заранее заданной конечной цели, благодаря чему историзм Средних веков приобретает черты *провиденциалистской, телеологической модели* понимания мира. Кроме того, Августин выстраивает также принципиально иную, по сравнению с античной, периодизацию истории, «...новизна которой выражается не только в *направленности хода последовательно сменяющихся друг друга периодов*, но и в том, что членению здесь подлежит уже единое основание – *дела, свершения и события, происходящие с единым субъектом истории...*» – человеческим родом [2, с. 34]

И всё же. При всех различиях между античной моделью развития (с её внешней ориентацией на природный циклизм) и средневековой моделью истории (с её ориентацией на дела рода человеческого), между ними, тем не менее, существует то принципиально общее, что делает их *формами исторического сознания*. Применительно к нашей проблеме имеется в виду следующее: идёт ли речь о *формах полисной организации общественной жизни*, получивших преломлённое отражение в античной идее космоса с характерной для неё циклической моделью развития, или (согласно христианскому историзму) о направленности движения *рода человеческого к заданной Богом конечной цели*, или, наконец, о *всеобщих формах культуры* (таких, как государство, право, мораль, религия, наука и т.д.), в рамках которых осуществляется коллективная деятельность людей, – во всех этих случаях мы имеем дело с историзмом, пусть и разной степени зрелости, ибо «...историческое сознание – о какой бы ступени общественного развития ни шла

речь – всегда выступает как такой процесс рефлексии, предметом и сущностью которого являются *всеобщие формы социальности – всеобщие формы культуры*, осознают это познающие их субъекты или нет» [2, с. 38].

Список литературы

1. Барг, М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма / М. А. Барг. – М.: Мысль, 1987. – 348, [2] с.
2. Рагозина Т.Э. К вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания. Культура и цивилизация (Донецк). 2016. № 1 (3). С. 28-40.
3. Ильенков Э. В. Логическое и историческое. Философская энциклопедия / Ин-т философии АН СССР ; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1964. – Т. 3 : Коммунизм – Наука. – С. 242-245.
4. Трёльч, Э. Историзм и его проблемы / Э. Трёльч ; пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 719 с. – (Лики культуры).
5. Лосев, А. Ф. Античная философия истории / А. Ф. Лосев – М.: Наука, 1977. – 207 с.
6. Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г. Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.

E.V. Chukanov

(Senior Lecturer)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: chukanove.v@gmail.com

TO THE QUESTION OF ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF HISTORICAL CONSCIOUSNESS

Annotation. *The article is devoted to finding the answer to the question of what is specifically subject to change and development in the social history of people. In this regard, the author traces the stages of the formation of historical consciousness, revealing at each of the stages the specificity and objective content of historical consciousness.*

Key words: *scientific historical consciousness, social history, development, forms of sociality, forms of culture.*

УДК 130.2

Д. Д. Овсяникова

(аспирант кафедры философии)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: dareyos@list.ru

СПЕЦИФИКА РЕЛИГИИ КАК ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОЙ СВЯЗИ И ФОРМЫ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

***Аннотация.** В статье предпринимается попытка осмыслить канон и ритуал в качестве форм культурно-исторической преемственности. Религия рассматривается автором как форма социальной связи и форма культурной памяти.*

***Ключевые слова:** религия, культурная память, преемственность, социальная связь, канон, ритуальная практика.*

Человеческая культура, являясь процессом и результатом духовно-практической деятельности общества, на первых этапах своего возникновения и развития находит выражение и осознание в религии как в одной из первичных систем взглядов на мир. Будучи способом воплощения основных культурных потенций, религия нацелена на выполнение общекультурной задачи, состоящей в упорядочивании и воспроизводстве контуров социального взаимодействия с целью сохранения общества в его самотождественности, что актуализирует проблему исследования места религии и её конкретных форм, в которых она осуществляет себя (ритуал и канон), в развитии общественного целого.

Религия, являясь особой формой освоения действительности, прочно вплетена в ткань общественного бытия и существует как неотъемлемая составляющая жизнедеятельности социального организма: первые религиозные представления в своей зачаточной форме возникают вместе с начальными попытками человека осознать и отразить окружающий мир. Сопровождая человечество на всех этапах его культурного и исторического существования, религия играет значимую роль в процессах организации социальной жизни.

Обращаясь к проблеме влияния религии на общество, исследователи выделяют ряд социальных функций (коммуникативная, регулятивная, мировоззренческая и интегративная), которые реали-

зуются религией как связующим элементом общественного взаимодействия. Выработывая систему координат и формул коллективной жизнедеятельности, религия создаёт единое *пространство коммуникации*, в рамках которого осуществляются процессы социализации, общения и передачи полезного опыта. Данная система включает в себя набор предписаний и санкций, *регламентирующих* деятельность индивидов и пресекающих отклонение от установленных декретов.

Базисом для её формирования и осуществления предстаёт определённая *картина мира*, содержащая в себе совокупность идей о ценностных ориентирах, предельных критериях и наиболее общих закономерностях жизнедеятельности человека и общества. Отталкиваясь от смыслополагающих представлений о мире, процессы коммуникации и регуляции реализуются с тем, чтобы обеспечить необходимые условия коллективной жизни. Единение людей вокруг общих принципов и ценностей способствует стабильности социокультурной общности и выступает как основа социальной идентичности индивида и группы; однако в то же время сплочённость людей вокруг санкционированных религией представлений становится фактором разъединения с теми, кто не принимает установок, постулируемых данным вероучением – таким образом проявляет себя специфика *общественной интеграции и дезинтеграции*.

Рассмотренные процессы, фиксируемые в представлениях о социальных функциях религии, являются выражением сущностного содержания религии как *формы социальной связи*.

Проблема реализации субстанциональной сущности в конкретных формах бытия исследуется Т. Э. Рагозиной в статье «Форма превращённая как универсальная категория диалектики» [1]. Автор обращается к сформулированному К. Марксом понятию «*формы превращённой*», обозначив своей целью выявление его аутентичной трактовки: согласно исследованию Т. Э. Рагозиной, подлинную сущность данного понятия составляет «свойство, фиксирующее генетическую связь различных ступеней зрелости и форм бытия предмета, позволяющее понимать их как порождения единой субстанции» [1, с. 65]. С точки зрения автора, осмысление формы превращённой непосредственно связано с проблемой субстанции истории: именно понятие формы превращённой, являясь

«логическим завершением идеи субстанции», способно обосновать историческое многообразие и выразить механизм появления новых, ранее не существовавших форм. Таким образом, «форма превращённая есть всеобщий и необходимый способ осуществления исторического развития» [1, с. 68].

Представление о форме превращённой применительно к проблеме определения места религии в процессе развития общества предполагает выявление сущностных характеристик религии как сферы общественной жизни. Понятием социальной связи фиксируется взаимодействие индивидов, обусловленное человеческой деятельностью (*трудом*) как субстанциальной сущностью, и выразителем именно этих процессов выступает религия, нацеленная на формирование общественной коммуникации, выстраиваемой вокруг определённой системы представлений о мире, тем самым являя себя формой деятельности и формой социальной связи.

Движимые различными потребностями и целями человеческие индивиды в процессе деятельности вынуждены устанавливать взаимосвязь с другими участниками коллективной жизни, что детерминирует необходимость выработки механизмов нормативной регуляции социального взаимодействия. Формируемое таким образом руководство деятельности – *культурная норма* – выступает, с одной стороны, в качестве *результата* совместной общественной деятельности, а с другой – его *условия*, поскольку упорядоченность человеческой деятельности – первостепенный фактор, влияющий на существование и развитие общества, что предопределяет необходимость возникновения механизмов, сохраняющих и воспроизводящих границы, формализующие социальную жизнедеятельность. В рамках религии в данном качестве выступают такие формы культуры, как *ритуал* и *канон*, вырабатываемые обществом как способ фиксации и трансляции системы регуляции общественной жизни.

В бесписьменных обществах поддержание представлений о норме, порядке и законе происходит посредством обряда и ритуала [2, с. 365], поскольку выработанный обществом полезный опыт, необходимый для утверждения социального целого, может быть сохранён только при условии своей постоянной актуализации и точного воспроизведения, что объясняет строгую регламентацию и стереотипизацию действий в рамках ритуальной практики. Так, ритуал, воссоздаваемый из раза в раз в своей неизменной форме, не

только выступает способом коммуникации между настоящими участниками коллективной жизни, но устанавливает связь между поколениями, закрепляя принадлежность к определённой сакрально-значимой группе и приобщая к существенному для неё знанию – тем самым обеспечивая осуществление *культурно-исторической преемственности* в обществе.

Преемственность как процесс и результат сохранения и передачи будущему ценного социального опыта прошлого и настоящего предполагает существование совместной памяти общества, поскольку – как пишет Ю. М. Лотман – «функционирование какой-либо коммуникативной системы подразумевает существование общей памяти коллектива» [3, с. 616]: так, механизм преемственности общественного развития фиксируется *понятием культурной памяти*.

В статье «Проблема культурной памяти как способ рефлексии над социальной формой» Т. Э. Рагозина формулирует понятие культурной памяти, выделяя основные свойства, характеризующие данный феномен: «будучи *социальной* по своей природе и *надындивидуальной* по форме своего бытия, функционируя в качестве *негенетического механизма* отбора, сохранения и передачи социально значимого опыта, культурная память выступает как *способ сохранения прошлого в настоящем* и, следовательно – как *условие преемственности исторического процесса и единства человеческого рода*» [4, с. 45].

В рамках определения, предложенного автором, ритуал может быть рассмотрен как историческая форма, в которой механизм культурной памяти находит своё выражение: во-первых, ритуал, возникая как условие и необходимый результат взаимодействия участников коллективной жизни, *социален по своей сущности и происхождению*, и, таким образом, *не является биологически предзаданным феноменом*; во-вторых, ритуал выступает *средством актуализации* свёрнутого в символической форме важного социального опыта, аккумулирующего в себе представления о нормативном диапазоне между запретом и разрешением, выработанным в процессе общественной деятельности, тем самым *«сохраняя прошлое в настоящем»*.

Аналогичными качественными характеристиками наделяется канон в письменных культурах: Я. Ассман в своей монографии

«Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности» указывает на то, что «канонический текст воплощает нормативные и формирующие нормы общества, «истину». Эти тексты требуют, чтобы им внимали, следовали, воплощали в жизненную действительность» [5, с. 101], тем самым обозначая нацеленность канона на трансляцию фиксируемого в нём значимого знания, содержащего в себе представление об установленном стандарте социальной жизнедеятельности.

Присущее канону внутреннее утверждение обязательной необходимости воспроизведения и осуществления сохраняемого им содержания представляет собой одно из его неотъемлемых свойств, опирающееся в своей реализации на имманентную канону жёсткую формальную устойчивость: «канон основывается на идеале нулевого отклонения в ряду повторений» [5, с. 112].

Неизменяемость содержания как основополагающий принцип сохранения и передачи ценного социального опыта посредством канонизации подобна неукоснительной фиксированности действия в ритуале: самоотжественность канона детерминирует формирование устойчивых социальных связей, не только обуславливающих коммуникацию между действующими участниками общественной жизни, но и обеспечивающих осуществление преемственности поколений, — как пишет Я. Ассман: «Канон можно определить как „продолжение обрядовой когерентности средствами письменной традиции“» [5, с. 112]. Так, канон, используя разнообразные новому этапу развития общества инструменты, выражает идентичную ритуалу субстанциальную сущность, сосредоточенную на фиксации и трансляции норм, упорядочивающих деятельность индивидов в процессе социального взаимодействия, и тем самым обнаруживает себя в качестве одной из *исторических форм проявления механизма культурной памяти*.

Особенности внутренней структуры канона и ритуала в своем развёрнутом виде раскрывают сущностную *взаимобусловленность* процессов, выраженных понятиями *социальной связи и культурной памяти*: взаимодействие индивидов как основополагающий элемент в формировании социального целого выступает базисом для осуществления культурно-исторической преемственности, однако в то же время только сохраняемое в памяти общества представление о регулятивных нормах взаимодействия детермини-

рует устойчивую, воспроизводящуюся связь между участниками коллективной жизни. Таким образом, фундаментальные механизмы самоосуществления общественного организма, фиксируемые понятиями социальной связи и культурной памяти, представляют собой *двуединный процесс*, обретающий выражение в конкретно-исторических формах реализации – религии, искусстве, науке и других отраслях социальной жизнедеятельности. Так, объективируя данный процесс на каждом этапе развёртывания человеческой истории, общественное целое продуцирует возникновение новых и преобразование наличных сфер социо-культурной жизни и разнообразных им форм фиксации и трансляции ценного социального опыта, тем самым обеспечивая, с одной стороны, поступательное развитие социального организма, а с другой – сохранение общества в его самоотждественных контурах.

Религия, являясь одной из первичных систем, вырабатывающих и закрепляющих нормы общественного взаимодействия, длительное время представляла собой основной инструмент сохранения в памяти культуры значимого социального опыта. Трансформируясь в свете развития общества, с движением человеческой истории приобретая новые черты и способы реализации, она по-прежнему остаётся неотъемлемой частью социальной жизни и продолжает, в присущих ей формах, выполнять функцию воспроизводства устойчивой сущности социального целого.

Список литературы

1. Рагозина Т.Э. Форма превращённая как универсальная категория диалектики / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2017. – Выпуск № 2 (6). – С. 60-69.
2. Лотман Ю. М. Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культуры? / Ю. М. Лотман // Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров : ст., исслед., заметки. – СПб, 2001. – С. 363-371.
3. Лотман Ю. М. Культура как коллективный интеллект и проблемы исторического разума / Ю. М. Лотман // Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров : ст., исслед., заметки. –СПб, 2001. – С. 856-869.
4. Рагозина Т. Э. Проблема культурной памяти как способ рефлексии над социальной формой / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (До-

нецк). Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2017. – Выпуск № 1 (5). – С. 42-56

5. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 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 SPECIFICITY OF RELIGION AS A FORM OF SOCIAL CONNECTION AND A FORM OF CULTURAL MEMORY

***Abstract.** The article attempts to comprehend the canon and ritual as forms of cultural and historical continuity. Religion is understood by the author as a form of social connection and a form of cultural memory.*

***Key words:** religion, cultural memory, continuity, social connection, canon, ritual practice.*

УДК 130.2

М. С. Беженарь

(ассистент)

Донецкий национальный технический университет

(Донецкая Народная Республика)

E-mail: Mascha.bezhenar@mail.ru

ИСТОРИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО КАК ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ СУБЪЕКТА ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

***Аннотация.** В тезисах рассматривается социально-исторический феномен творческой деятельности общественного человека. Подчеркивается значимость диалектико-материалистического подхода к творчеству, позволяющему поставить его исследование на подлинно объективную, научную основу. Указывается влияние исторического начала и существующих социальных форм на субъекта общественного развития.*

***Ключевые слова:** творчество, развитие, историчность, субъект, отчуждение, личность.*

Проблема формирования субъекта общественного развития становится особенно острой и актуальной в период возникновения и становления буржуазных отношений, когда социально-политические условия развития капитализма требуют наличия деятельного и сознательного индивида, лишённого предрассудков и суеверий предшествующих эпох. Ещё большую значимость она приобретает на этапе позднего капитализма, когда буржуазные отношения, давно пройдя пик своего прогрессивного революционизирующего развития, становятся системным тормозящим фактором и возникает уже противоположная – в сравнении с первоначальной – задача не укрепления, а, напротив, преодоления отживающих форм политической, экономической и правовой организации. Субъект революционных изменений, в свою очередь, требует иной ценностной основы формирования, нежели те условия и мотивы, в рамках которых состоялся класс буржуазии. Именно его историческая деятельность несёт в себе подлинную новизну и может быть определена как действительно творческая.

Творчество исторически является одним из высших, универсальных типов отношения человека к миру. Вопросы исследования творчества занимают отдельный раздел философского исследова-

ния и связаны с постижением культуры как способа бытия человека в истории.

Соответственно можно утверждать, что проблема творчества актуальна для всех направлений философского познания. В ней традиционно выделяются аспекты, связанные с практикой познания, философско-эстетическими предпочтениями, социальными и политическими составляющими творческой деятельности. Возросший интерес к многогранному осмыслению проблем творчества в лучшей степени реализуется в научно-материалистическом подходе к пониманию субъекта общественно-исторического развития, представленном в системе категорий и принципов философско-исторической теории марксизма.

Творческую деятельность необходимо рассматривать, следуя принципу историзма, в свете её особенных, конкретно-исторических характеристик, объективно обусловленных соответствующим уровнем развития общественного производства и которые, вследствие этого, «никогда уже не могут повториться вновь» [1, с. 42.].

С позиций марксистской теории исторического процесса творчество выступает не только как феномен общественной практики, который, в том или ином виде, несомненно, присутствует на всех этапах её развития, но и как конкретно-исторический, высший тип практики, совпадающий с коммунизмом. Движение логических определений в теории – от выделения формаций, основанных на частной собственности до их преодоления в собственности общественной, отражает реальное культурно-историческое развитие творчества в действительности, от своих частичных и половинчатых форм к полному воплощению в грядущей практике организации общественных отношений, основанных на принципах социальной справедливости.

В докоммунистических формациях соответствующий тип исторического творчества оказывается содержательно неполным и незрелым, ведущим не к действительному сущностному развитию человека, а к его опустошению.

«Чем иным является богатство, пишет К. Маркс, - как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, Человек здесь производит себя во всей своей целостности, он ... находится в абсолютном движении становления. В буржуазной экономике – и в ту эпоху производства, которой она соответствует – это полное

выявление внутренней сущности человека выступает как полнейшее опустошение, этот универсальный процесс овеществления [Vergegenständlichung] – как полное отчуждение, а ниспровержение всех определённых односторонних целей – как принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней цели» [1, с. 275-276)]. Этой внешней, чуждой собственно человеку целью оказывается накопление капитала.

Исследование меняющихся форм творчества в процессе общественного развития ведёт к развёртыванию важнейшего аспекта общественного разделения труда, его социокультурному измерению. Специфическим содержанием исторически данного разделения труда является процесс обособления в культуре как материальной, так и духовной, включая саму социально-политическую практику. Вследствие системно-антагонистического характера известной истории, преобразующая деятельность человека во всех своих сферах деятельности носит характер абстрактной активности. По видимости эта активность способствует прогрессивному развитию общества, но всё это «положительное развитие» сопровождается растущими негативными последствиями. В конечном итоге происходит указанное Марксом «полное отчуждение».

Для философского исследования феномена творчества с позиций научно-материалистической методологии важное значение имеет соображение по поводу неизбежной логической инверсии собственно исторического начала и существующей социальной формы действительности, которую он пытается рассматривать в историческом ключе. К. Маркс писал об этом так: «Размышление над формами человеческой жизни, а следовательно, и научный анализ этих форм, вообще избирает путь, противоположный их действительному развитию. Оно начинается *post -festum* /задним числом/, т.е. исходит из готовых результатов процесса развития» [2, с. 85]. Эта теоретическая инверсия обусловлена тем, что исследователь, всегда принадлежащий конкретно-историческому типу общества, культуры неизбежно находится в своего рода «категориальном пространстве» «объективных мыслительных форм» (Маркс) своего времени, для которого объективные категории общественного бытия соответствующей эпохи «успевают уже приобрести прочность естественных форм общественной жизни... характер непреложности» [2, с. 86].

Обычно полагается, что «субъект исторического творчества создает новое, творит новым известное, делает творческий выбор оптимального варианта среди возможных, демонстрирует новаторское отношение к делу и т.п. В рамках исторического творчества новизна как сущностный критерий творчества преодолевает абстрактность и обретает качество «исторически нового» [2, с. 86].

Однако здесь мы видим именно абстрактность, мало связанную с реальной практикой общественного развития. Тем не менее, должный уровень конкретности вполне достижим и в рассмотрении столь непростой темы. Выдержки и постулаты основоположников марксизма требуют своего научно-диалектического развития в каждую историческую эпоху. Обратимся к современным мыслителям, внесшим известный вклад в понимание темы творчества. Отмечается, что «одним из первых, кто в границах обозначенной проблематики использовал принцип деятельности для объяснения сущности культуры и потому может по праву считаться основоположником “деятельностного подхода”, был Г. С. Батищев» [3, с. 49], в работах которого деятельностный подход был тесно связан с проблемой творчества.

Источником субъективно-творческой жизни он видел «беспредельную объективную диалектику» как «даровательницу мер и ценностей» [4] для неё. Батищев делает принципиальное замечание: «Творчество есть именно вся жизнь в её целостности и разомкнутости, но такая, которая *радикально отличается* от простого развития» [4]. Развитие он понимает как такую форму изменений, которая имеет «изначальный горизонт возможностей», тогда как «творчество есть преодоление пределов и границ, разделяющих инаковые миры...» [4]¹⁰.

В противовес отчуждающей деятельности в условиях капиталистического общественного производства, когда товар становится фетишем, а потребление возводится в ранг высшей добродетели, Батищев подчеркивает и выделяет положение о «несводимо-

¹⁰ Однако, в связи со сказанным следует заметить, что вряд ли оправдано такое противопоставление развития и творчества, ибо развитие в диалектике понимается как процесс возникновения качественно новых форм, как саморазвитие, имеющее источник в самом себе и потому исключающее наличие *творца* как такового.

сти процесса творчества к его выражению в отдельных от него результатах, – к продуктивности» [5, с. 131]. «Истинное творчество, пишет он, – есть объективно ориентированное ценностное, над-функциональное служение, есть выполнение человеком своего космического призвания» [5, с. 442].

Список литературы

1. Маркс К., Энгельс Ф / К. Маркс, Ф. Энгельс//Соч. – Изд. 2-е. – т. 46, ч. I // Соч. 2-е изд. М., 1968. – 476 с.
2. Маркс К., Энгельс Ф / К. Маркс, Ф. Энгельс//Соч. – Изд. 2-е. – т. 23, ч. I // Соч. 2-е изд. М., 1960. – 900 с.
3. 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 / Отв. ред. Сулимов С. И. – Воронеж: Воронежский ЦНТИ, 2018. – С. 48-57.
4. Багищев Г. С. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма) // Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1983. – С. 42-58.
5. Багищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., Изд-во РХГИ, 1997. – 464 с.

M. S. Bezhenar

(assistant)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: Mascha.bezhenar@mail.ru

HISTORICAL CREATIVITY AS A PROBLEM OF FORMING A SUBJECT OF SOCIAL DEVELOPMENT

***Annotation.** The thesis discusses the socio-historical phenomenon of the creative activity of a public person. The importance of the dialectical materialistic approach to creativity is emphasized, which allows putting his research on a truly objective, scientific basis. The influence of the historical beginning and existing social forms on the subject of social development is indicated.*

***Key words:** creativity, development, historicity, subject, alienation, personality*

УДК 130.2

Н. П. Волянский

(аспирант кафедры философии)

Донецкий национальный технический университет

(Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: sheeeeerlock@gmail.com

КОМПАРАТИВИСТСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЙ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ И ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

***Аннотация.** В статье предпринят критический анализ содержания понятия «культурная память» как объективного механизма функционирования и воспроизводства общественного целого и содержание концепта «историческая память».*

***Ключевые слова:** культурная память, объективный механизм развития, историческая память, идеологическое отражение действительности.*

Культурная память, будучи объективно функционирующим социальным механизмом, обуславливающим преемственное существование поколений в истории, представляет собой имманентно присущую, необходимую и в силу этого неотъемлемую характеристику / свойство человеческого общества в его единстве и развитии. В этом отношении культурная память является первичным понятием по сравнению с термином «историческая память». Для того, чтобы подтвердить данное положение, следует прежде всего обратиться к рассмотрению содержательных определений обоих понятий.

Таковых различными исследователями было выделено немало, однако необходимо остановиться на наиболее точных определениях, отражающих основные черты рассматриваемых концептов. Так, Т. Э. Рагозина определяет культурную память следующим образом: «Культурная память – это имманентное свойство социокультурного организма (общества), состоящее в его способности сохранять себя во всех своих модификациях, воспроизводя условия своего собственного существования на всех этапах развития» [1, с. 14]. Как видим, в данной дефиниции представлены наиболее важные особенности феномена культурной памяти как объективно существующего механизма развития, свойственного развивающемуся

социальному целому. В частности, выделены такие важнейшие свойства, как имманентность культурной памяти социокультурному организму как самоорганизующейся и саморазвивающейся органической системе. То есть, культурная память является не просто механизмом, но механизмом необходимым и естественным, свойственным обществу как развивающейся целостности.

Это логично вытекает из понимания социума не только как надындивидуального, общественного «организма», но и как такой социальной реальности, которая не тождественна с индивидуальными, групповыми (этническими, государственными) и прочими частно-культурными различиями и которая преодолевает их, заключая в себе «в снятом виде».

«Способность сохранять себя» в различных формах общественного устройства позволяет констатировать характер культурной памяти именно как не привнесённого извне общественного механизма, а следовательно – квалифицировать понятие культурной памяти как понятие, обозначающее объективную реальность, в данном случае – объективный механизм сохранения и воспроизводства социально значимого опыта предыдущих поколений, обеспечивающий в себе самом не только сохранение, но и изменение и таким образом приводящий к развитию, вызванному своеобразным накоплением социального опыта и неизбежным в этом случае переходом количественных изменений в качественные – одним из важнейших залогов возможности общественного прогресса.

Кроме того, важно отметить основополагающую черту культурной памяти как механизма социокультурной саморегуляции, определяющую фундаментальную значимость данного понятия для философского анализа общественного развития в целом. Речь идёт об особенности, характеризующей культурную память как таковую – об естественным образом обусловленном механизме сохранения именно в культурной памяти того опыта, который имеет коллективную значимость и делает при собственном сохранении и ретрансляции возможным развитие. При этом «отсеивается» несущественное, а жизненно необходимое и важное сохраняясь становится достоянием общества как такового, не оставаясь, например, этногрупповым (таковое, как мы далее увидим, в большей степени, хотя и искаженное, свойственное исторической памяти).

В сохранённом культурной памятью опыте – культурных нормах, традициях и тому подобном, социальном опыте, имеется ряд важнейших особенностей – прежде всего – общность для всего человечества, в противоположность, свойственному исторической памяти «разделению» на «отдельные», якобы непересекающееся и автономные культурные особенности, свойственные отдельным нациям, народам. Во-вторых – благодаря саморегулирующемуся механизму общественного прогресса, в культурной памяти сохраняется значимое и нивелируются не имеющее важности для прогресса, элементы ведущие к регрессу, индивидуально-групповые отклонения (имеются ввиду не важные для общечеловеческого развития элементы, несущественные «особенности» и т.д.). То есть, образно говоря, «бесполезное» или «неполезное» нивелируется перед естественной необходимостью сохранения «полезного» в отношении развития социального целого. Наконец, культурная память представляет собой механизм единовременной и постоянной фиксации и ретрансляции указанного опыта, который необходимо раскрывается в каждом последующем «витке» развития, так как без подобного опыта невозможно продолжение развития, возобновляющегося только тогда, когда все предыдущие этапы вносят собственный своего рода «отпечаток». Так в некоторой современной технологии с необходимостью базирующейся на предшествовавших ей множествах технологий можно всегда увидеть их элементы, поскольку создание поезда возможно только после изобретения колеса.

Данное сохранение позволяет указать на безошибочность в сохранении культурной памятью действительно наиболее «полезного», так как в противном случае развитие было бы очевидно невозможным.

В подтверждение такой «социальной природы» культурной памяти и необходимого социального компонента в памяти вообще необходимо привести фрагменты понимания памяти известным философом М. Хальбваксом. Прежде всего укажем на следующий элемент – согласно С. Зенкину, переводчику работы Хальбвакса, носящей название «Социальные рамки памяти», на русский язык, «Начав с исследования психологических процессов памяти и с выделения в них социальной составляющей, французский социолог в своих текстах о религии, семье и классах продемонстрировал, как коллективная память становится предметом последовательного и

даже сознательного социального конструирования, как наши представления о прошлом (общественном и даже личном) обуславливаются обстоятельствами нашего коллективного настоящего» [2, с. 24].

Как видим, коллективное, социальное с одной стороны и прошлое с другой – необходимые особенности, формирующие память даже индивидуальную. В подтверждение этих слов исследователь воззрений Хальбвакса, Р. Сабанчеев пишет: «Хальбвакс развивает непривычный для последователей неотрефлексированного и стихийного эмпиризма взгляд, состоящий в том, что память не является индивидуальным процессом хранения впечатлений. С его точки зрения, она не есть нечто, являющееся достоянием отдельного индивида. Человек, не включенный и никогда не принадлежавший ни к какому сообществу, не будет обладать памятью, во всяком случае в том смысле, в котором мы обычно употребляем это слово, - как способностью припоминать и устойчиво воспроизводить во внутренней речи события субъективной реальности или внешнего по отношению к индивиду мира. Более того, он не будет обладать даже чувством реальности, которое, с точки зрения философа, также имеет социальную природу» [3, с. 128].

В противоположность данному понятию, термин «историческая память» фиксирует феномены общественного сознания, которые производны от субъективных установок, намерений и политически мотивированных целей тех или иных социальных групп. Поэтому отнюдь не случайно, что историческую память ряд авторов квалифицируют как «...идеологическое отражение социальной действительности» [1, с. 19], ибо историческая память представляет собой некое отражение определённых событий в сознании социальных групп, этносов, граждан государства и проч. через призму их групповых интересов. Более того: в противоположность культурной памяти, представляющей собой объективный, независимый от общественного мнения механизм существования и развития общества, историческая память представляет собой в значительной степени (а иногда и полностью) явление субъективистского порядка. «В данном случае мы получаем не только исторический релятивизм в виде верного спутника хорошо знакомого нам из истории философии субъективистского взгляда на историю, но и нечто совершенно новое – то, что в своё время Михаил Лифшиц (правда, в

другой ситуации и по другому поводу) охарактеризовал как «род общественного солипсизма» [1, с. 20].

Кроме того, содержание концепта «историческая память» не имеет ничего общего с научным понятием, способным выражать глубинные свойства и характеристики объективных процессов. Это объясняется тем, что в исторической памяти, являющейся идеологическим отражением в сознании индивидов некоторой социальной действительности (нередко выборочной, поскольку историческая память часто предполагает собственно «память» лишь некоторых исторических событий, в то время как иные могут быть забыты, а зачастую – изменены в угоду идеологической позиции), ретранслируются не объективные процессы и не объективная действительность, а находят отражение лишь определённые «моменты» исторической действительности, продиктованные сиюминутной «политической целесообразностью» и представленные в некотором ключе.

Словом, важнейшей стороной и особенностью исторической памяти является собственно политическая составляющая и связанная с ней идеологичность. Она выступает как инструмент создания и ретрансляции некоторой позиции, что чаще всего используется в политических целях. Данный аспект позволяет утверждать, что подобного рода понятийные спекуляции заставляют причислить термин «историческая память» в большей степени к средствам политтехнологического арсенала, нежели к философским понятиям.

Напротив, поскольку культурная память отражает объективно существующий и при этом крайне важный механизм воспроизводства общественной жизни, делающий возможным само общественное развитие, а следовательно и создание феноменов, подобных исторической памяти, постольку культурная память является одним из базовых философских понятий.

Когда Я. Ассман пишет: «память о прошлом не имеет ничего общего с научной историей» [4, с. 81], то это следует понимать таким образом, что в данном случае учёный имеет в виду именно *историческую память*, которая, передавая часто «выгодные» в том или ином контексте события, может «приукрашивать» их, в то время как «невыгодные» события могут быть полностью исключены из такой «истории». Поэтому ничего общего, как замечает исследовать, историческая память не имеет даже с простым научным изложением определённых фактов истории того или иного государ-

ства или народа, не говоря уже о закономерностях развития общества в целом.

Исследователь И. М. Савельева отделяет историческое знание о прошлом (память), представляющее собой собственно научные сведения, от исторической памяти (представлений) о прошлом, которые кардинально отличаются, как научная данность и воззрения в массовом сознании.

Так, И. М. Савельева пишет: «Предложенная интерпретация предполагает, что главными объектами в изучении исторической памяти являются знание о прошлом, существующее в данном обществе в виде образов событий и личностей прошлого, и их фиксация в памяти индивидуальных носителей. Именно поэтому социальный аспект индивидуальной памяти о прошлом связан с формами воздействия, которое общество оказывает и на отбор самого этого знания, и на индивида, определяя состав его знаний о прошлом» [5, с. 410].

Помимо указанного, необходимо отметить, что особенности феномена исторической памяти отделяют его от памяти культурной ещё и в силу того, что культурная память представляет собой общее для всего человечества явление. Историческая же память может выражаться в таких фикциях, как, например, «память английского народа», которая, как правило, может полностью отличаться от «памяти французского народа». Это позволяет не только идеологизировать историческую действительность, но и создаёт иллюзию разобщённости отдельных элементов единого человеческого рода, равно как и иллюзию множественности параллельно совершающихся исторических процессов.

Таким образом, культурная память является своего рода субстратом прошлого в настоящем, позволяющим непосредственно сохранить наиболее значимое из прошлого, воспроизводя его в структурах настоящего в его собственных, а не сконструированных исследователем, параметрах и контурах, в то время как историческая память есть лишь *представление* о прошлом, при этом представление чаще всего политически и идеологически ангажированное и неверное, преследующее определённые цели и созданное для выполнения определённых задач.

Список литературы

1. Рагозина Т. Э. Культурная память versus историческая память // Наука. Искусство. Культура. 2017. № 3 (15). С. 12-20
2. Зенкин С. Н. Морис Хальбвакс и современные гуманитарные науки // Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое изд-во, 2007. С.7-26.
3. Сабанчиев Р. Ю. Память как культурно-исторический феномен в работах Мориса Хальбвакса // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. № 2 (28) - 2014 – С. 127-132.
4. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности // М.: Языки славянской культуры, 2004. - 368 с.
5. Савельева И. М. Перекрестки памяти / И. М. Савельева // История как искусство памяти / П. Х. Хаттон. – СПб., 2003. – С. 398-421.

N. P. Volyanskiy

(graduate student of the department of philosophy)

Donetsk National Technical University,

(Donetsk, Donetsk People`s Republic)

E-mail: sheeeeerlock@gmail.com

COMPARATIVISTIC ANALYSIS OF THE CONCEPTS OF CULTURAL MEMORY AND HISTORICAL MEMORY

***Annotation.** The article undertakes a critical analysis of the content of the concept of “cultural memory” as an objective mechanism for the functioning and reproduction of the social whole and the content of the concept of “historical memory”.*

***Key words:** cultural memory, an objective mechanism of development, historical memory, an ideological reflection of reality.*

УДК 165.191

Т. В. Абросимова

(аспирант)

Донецкий национальный университет
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: abrosimova_tania86@mail.ru

КАРТИНЫ МИРА КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ

***Аннотация.** Работа посвящена философскому исследованию картин мира как комплексных систем представлений о бытии. Проанализировано происхождение понятия «картина мира», а также его типология. Сделан вывод о том, что картина мира – это часть общественного мировоззрения и важнейшая ценность культуры. Особое место при этом занимает научная картина мира, представляющая собой целостную систему представлений о мире, его структурных характеристиках и закономерностях, вырабатываемая в результате систематизации и синтеза фундаментальных достижений науки.*

***Ключевые слова:** картина мира, научная картина мира, мировоззрение, культура, ценности.*

В связи с захватившими современный мир процессами глобализации и информатизации в обществе актуализируется интеллектуальный интерес к вопросу картины мира, что свидетельствует об исчерпанности потенциала постмодернистской философии и о постепенном возвращении научного сознания к классическим философским проблемам и методологии. Постмодернистская эпоха оставила весьма значимое наследие в современной культуре. Это наследие реализуется в методах и способах формирования картин мира и мировоззрения общества и человека.

Научное исследование категории «картина мира» как особого элемента гуманитарного знания предполагает наличие двух методологических подходов. Первый связан с исследованием взаимосвязей картины мира с мировоззрением в целом и философией как отдельным его историческим типом и рациональной методологией. Второй подход предполагает рассмотрение картины мира в аспекте отдельных наук. Каждый из этих подходов выступает в качестве особого аспекта исследования структуры и динамики научного

знания, а их соотношение соответствует современной тенденции к интеграции социокультурных исследований.

В определении понятия «картина мира» есть некоторые теоретические сложности. С одной стороны, картину мира изучают различные дисциплины, в связи с чем существует множество концепций, анализирующих данную проблему – социологических, психологических, культурологических, философских, лингвистических, междисциплинарных и т.д.

В философских работах термин «картина мира» тесно связан с понятием «мировоззрение», которым обозначена совокупность взглядов людей на мир и представление о собственном месте в мире. Мировоззрение строится на субъект-объектном отношении, где субъектом выступает человек, а объектом – окружающая природная и социокультурная реальность.

Одними из фундаментальных категорий мировоззрения являются категории «человек» и «мир». Они конкретизируются через систему категориальных смыслов других универсалий культуры, выражающих отношения человека к природе, обществу, другим людям и самому себе («природа», «космос», «Я», «другие», «отношения», «свобода» и др.). Все эти мировоззренческие категории обладают социокультурным измерением и во многом определяют характер жизнедеятельности людей на том или ином историческом этапе общественного развития.

Как отдельный человек, так и человечество в целом не располагают единым мировоззрением. В зависимости от дифференциации общества на группы, слои, классы, этносы, нации и теоретического выражения их идеалов в научной, религиозной, философской формах складывается множество типов мировоззрений.

В целом, мировоззрение выступает более широкой философской категорией, которая включает в себя категории «картина мира» (обобщенно) и «научная картина мира» (в более узком значении). В современной науке существует более двадцати дефиниций категории «мировоззрение». Его можно определить как обобщенную систему взглядов человека на мир, на свое место в нем, а также на смысл собственной жизни и деятельности, которая упорядочивает действительность и отображает теоретико-интеллектуальный и эмпирический опыт.

Картину мира можно определить как совокупность основанных на мироощущении, мировосприятии, миропонимании и миро-

воззрении, целостных и систематизированных представлений, знаний и мнений человеческих общностей и отдельного человека о мире, а также о познавательных и творческих возможностях, смысле жизни и месте человека в нем. В любой картине мира преобладающими являются те идеи, которые соответствуют ценностным представлениям и смыслу жизни отдельного человека.

Понятие «картина мира» было введено в научный оборот немецким физиком Г. Герцем при описании все того многообразия, которое сложилось в ходе изучения различными исследователями объектов внешнего мира. В дальнейшем выводы Г. Герца были уточнены М. Планком, который дал определение физической картины мира, как «образу мира», который складывается в физической науке и представляет собой отражение тех закономерностей, которые существуют в природе. Вслед за представленной Г. Герцем и М. Планком физической картины мира стали появляться описания химической, биологической, экономической, демографической, педагогической, языковой, эстетической, культурной, технической и других картин мира – в зависимости от того, от представителя какой отрасли знания это описание исходило.

Можно говорить о научной, философской, мифологической, художественной, религиозной, обыденной и других картинах мира. Несмотря на то, что картины мира отличаются друг от друга, существуют и общие черты. К таким объединяющим чертам различных картин мира относятся следующие аспекты: 1) В каждой картине мира существуют представления о существующих в мире объектах и процессах; 2) Каждая картина мира рассматривает разнообразие объектов, часто ранжированных по принципу бинарных категорий, например, живые–неживые, земные–сверхъестественные и т.д.; 3) Каждая картина мира содержит определенные представления об организации и взаимодействии объектов, об иерархии в организации социального и природного бытия; 4) В каждой картине мира присутствует представление о пространстве и времени, о начале и конце; 5) Каждая картина мира определяет место человека в мире; 6) В любой картине мира есть представления о законах, которым подчиняются все элементы мира; 7) Каждая картина мира пытается найти ответ на вопрос о смысле происходящих процессов и явлений.

По степени общности научная картина мира может быть представлена в следующих формах:

- 1) Общенаучная картина мира, то есть форма систематизации знаний, выработанных в естествознании и в социально-гуманитарных знаниях. Общенаучная картина мира основана, прежде всего, на физической и философской картинах мира;
- 2) Естественнонаучная картина мира (природа) и научная картина социально-исторической действительности (картина общества). Каждая из таких картин является относительно самостоятельным аспектом общенаучной картины мира [1, с. 87].
- 3) Специальная картина мира отдельных наук (например, физический мир, биологический мир, мир химических элементов и соединений и т.п.). Каждая из специальных картин мира может быть представлена как набор неких теоретических конструктов, образная модель изучаемой области.

С точки зрения исторической и культурологической принадлежности научная картина мира в основном выступает как естественнонаучная картина мира [2, с. 38], поэтому в своей последовательности может быть представлена следующим образом: механическая картина мира, электродинамическая картина мира, квантово-реляционная картина мира, синергетическая картина мира.

Основными функциями научной картины мира являются: 1) систематизация знаний; 2) обеспечение связи с опытом и культурой соответствующей эпохи; 3) выполнение функции исследовательской программы, которая направляет постановку эмпирических и теоретических задач, а также выбор средств их решения.

Таким образом, картина мира – это часть общественного мировоззрения и важнейшая ценность культуры. Особое место при этом занимает научная картина мира, представляющая собой целостную систему представлений о мире, его структурных характеристиках и закономерностях, вырабатываемая в результате систематизации и синтеза фундаментальных достижений науки. Это особая форма научно-теоретического знания, развивающаяся в процессе исторической эволюции науки. Научная картина мира является важным элементом научного мировоззрения, но не идентична ему полностью, поскольку в мировоззрении, кроме знаний,

присутствуют убеждения, ценности, идеалы и нормы деятельности, чувства, эмоции и т.д.

Список литературы

1. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В.С. Степин, Л.Ф. Кузнецова. – М.: Знание, 1994. – 274 с.
2. Яновский Р.Г. Мироззрение XXI века как фундаментальная научная проблема / Р.Г. Яновский // НАВИГУТ. – 2005. – №5. – С. 34–39.

T. V. Abrosimova

(graduate student)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail – abrosimova_tania86@mail.ru


PICTURES OF THE WORLD AS UNIVERSAL VALUES OF CULTURE

***Annotation.** The paper has been devoted to the philosophical study of pictures of the world as complex systems of ideas about being. The origin of the concept of “picture of the world”, as well as its typology, has been analyzed. It has been concluded that the picture of the world is a part of the social worldview and the most important cultural value. A special place is occupied by the scientific picture of the world, which is an integral system of ideas about the world, its structural characteristics and laws, developed as a result of systematization and synthesis of the fundamental achievements of science.*

***Key words:** Picture of the World, Scientific Picture of the World, Worldview, Culture, Values.*

II.

**Духовное производство
в эпоху позднего капитализма:
социально-политические аспекты проблемы**



УДК[17.023.36:316] – 044.922(470+517)

В. Б. Попов

(к. филос. наук, доцент)

Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко
(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: Itsucots@yandex.ru

**ТРАНСФОРМАЦИИ
ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ СТРАТЕГИЙ РОССИИ**

***Аннотация.** В статье концептуализируются понятия «цивилизационная стратегия», «цивилизационный код», «цивилизационный выбор». Выделены четыре цивилизационных стратегии России: древнерусская, московско-цезарепатистская, имперская, советская. Цивилизационная динамика России определяется через понятие «инверсионный тип развития».*

***Ключевые слова:** Российская цивилизация, цивилизационная стратегия, цивилизационный код, цивилизационный выбор, государство-цивилизация, цивилизационная динамика, инверсионный тип развития.*

Понятие «цивилизационная стратегия» давно стала общим местом в работах самого разного плана и направления. Однако, как нам представляется, ее концептуализация оставляет желать лучшего. Стратегия обычно определяется как искусство общего руководства общественной, политической или военной борьбой, как общий план ведения этой борьбы. Исходя из этого из этого, цивилизационную стратегию можно сформулировать как концептуально упорядоченную и внедренную в массовое сознание совокупность дей-

ствий государственного образования, исходящая из фундаментального соотношения геополитических, социокультурных, социально-экономических и прочих отношений в глобальном социальном континууме. В конечном счете, это способ существования государства-цивилизации. Особую важность правильного выбора цивилизационной стратегии в российских условиях придает то обстоятельство, что в России государство, как реализатор цивилизационной стратегии берет на себя значительный объем цивилизационных функций [1, с. 26-28; 2, с. 492-494, 501, 516-518].

Цивилизационная стратегия складывается как синтез стихийно-бессознательных действий народных масс и концептуальных работ правящих верхов. Естественно, что до возникновения классической рациональности и первой научно-мировоззренческой картины мира (ньютоновско-лапласовской) строгой концептуализации здесь быть не может, тем более в ее системном виде, хотя отдельные соображения по этому поводу высказывались, начиная с древности. Не стоит и представлять цивилизационную стратегию как некий единый, четко определенный План, в соответствии с которым и осуществляется развитие того или иного общества. Подобное планирование – порождение марксистской утопии, и лучшее тому подтверждение – несуразности и конечный крах III Программы КПСС. Стохастичность общественных процессов начисто исключает пунктуальное движение по заранее предустановленному Плану. Цивилизационная стратегия скорее нащупывается методом проб и ошибок, надстраиваясь над конкретными общественно-политическими и социально-экономическими решениями. Таким образом, и складывается цивилизационный код общественного устройства как сложившиеся в результате социальной эволюции императивы развития государства-цивилизации.

В основе цивилизационной стратегии лежит цивилизационный выбор – это судьбоносное историческое событие, предопределившее дальнейший ход развития общества/цивилизации. Оно может быть легендарным (862 г. – «призвание варягов») или историческим (988 г. – принятие христианства), но в любом случае произошедшее есть результат и всего ему предшествующего.

Первая цивилизационная стратегия восточнославянской цивилизации сформировалась в эпоху Киевской Руси, которая складывалась под перекрестным византийским, западным и восточным влиянием [3, с. 214–219]. Не случайным видится то обстоятельство,

что древнерусское государство сформировалось вдоль важнейшей системы коммуникаций («путь из варяг в греки»). Централизованные структуры здесь отличались крайней неустойчивостью, приближаясь скорее к западным образцам, нежели к византийскому бюрократическому устройству. В итоге сформировала удельная стратегия, которую можно условно назвать концепция «большого гнезда», обозначенная Владимиром Мономахом, где каждый держит свой удел, координируя действия с другими князьями на внешнеполитической арене. Крах данной системы произошел в результате татаро-монгольского нашествия, наглядно показав ее неспособность к новым вызовам.

Вторая стратегия приходится уже на времена Великого княжества Московского – Московского царства. Объединение русских земель мыслилось не только как политическое, но и духовное служение (цезарепапизм) [4, с. 498-506]. Олицетворением подобного феномена стала доктрина Третьего Рима 1510 г. Москва заявила себя как важнейший игрок на глобальном геополитическом пространстве, центр консолидации всех православных земель. В этом качестве она оказалась преемницей Золотой Орды, чье влияние на российскую государственность умалять отнюдь не приходится [5], тем самым, представив свой вариант евразийства (первый приходится на империю Чингизидов). Однако кризис начала XVII в. подорвал ее духовно-политический потенциал. Не выправила положение и умеренная модернизация первых Романовых. Несмотря на известные международные успехи (важнейший – воссоединение украинских земель), страна все более отставала от стран Запада. Церковная реформа 1654–1656 гг. в целом не оправдала возлагающихся на нее вселенских амбиций, но вызвала глубокий духовный раскол. К концу XVII в. реформаторским кругам, сгруппировавшихся вокруг Петра I, стала очевидной необходимость радикальной модернизации и, соответственно, смены парадигмы последующего развития страны.

Очередная стратегия – российско-имперская стала результатом петровской модернизации. Была задействована концепция государства как рациональной бюрократической машины, построенной на принципах четкой иерархии и структурного функционализма, где каждый индивид и социальная общность выполняют строго отведенную им функцию и занимают свое место в общественном

миропорядке. Все это дополнялось идеей общегосударственно-го блага и просвещенного абсолютизма.

Ослабление, а затем крах абсолютизма, связанный с Великой французской революцией весьма существенно ослабил мощь данной конструкции. Декабристское движение вскрыло все ее слабые места. Выход был найден в политике консерватизма, которая во времена Николая I вылилась в знаменитом лозунге: «держаться и не пущать». Идеологической скрепой стала теория официальной народности. Кризис имперской самодостаточности наглядно проявился в ходе Крымской войны, результатом которой стала вторичная модернизация России. Ее несколько опередила полемика между западниками и славянофилами, по сути дела, продолжавшаяся в ходе всей последующей истории самодержавной России, которую можно охарактеризовать как попытку концептуализировать проблему цивилизационного выбора России с соответствующей стратегией. Реформы Александра II и Николая II представляли собой попытку изменить частности, не меняя самодержавной сути и сословной структуры общества. Так результатом пресловутой Столыпинской реформы стало обострение межкрестьянских противоречий, так называемая «вторая война в деревне» (первая между всеми крестьянами и помещиками). Следствием здесь стало усиление эгалитаристских движений [6, с. 264-271]. Как правильно подметил В. И. Ленин, это был «последний клапан» самодержавия. Крах всей системы не заставил себя долго ждать, паракapитализм, во многом внедрявшийся сверху в политарные структуры обнаружил свою несостоятельность в противостоянии с «настоящим» индустриальным капитализмом Запада [7, с. 491-496].

Четвертая, коммунистическая цивилизационная стратегия базировалась на идее построения общества абсолютной справедливости, отличаясь крайним эсхатологизмом, приближаясь в этом плане к миллениаристским течениям в христианстве. Невиданный ранее всплеск пассионарности позволил преодолеть архаизацию социальных структур. Страна в исторически кратчайшие сроки стала одним из ведущих индустриальных центров. Характерно, что данная стратегия ознаменовалась рядом прорывных идей, опередивших свое время. В этой связи отметим концепцию управляемого социального времени, деградировавшую в тотально директивную плановую экономику. Однако прогностика В. А. Базарова по меньшей мере на 20 лет опередила западную футурологию, а раз-

работанные им типы прогнозов (поисковый и нормативный) и того более. Тектология А.А.Богданова (1925–1929) предвосхитила по целому ряду идей не только Общую теорию систем Л. фон Берталанфи и кибернетику Н. Винера (1948, 1949, 1956, 1968), но и идеи коэволюции и синергетики (понятие устойчивого и неустойчивого развития). К сожалению, увлечение исследователя новыми, экзотическими терминами сыграло злую шутку с его концепцией, поскольку те же идеи, но только в более привычном оформлении оказались куда более усваиваемыми.

Своя цивилизационная развилка была и у коммунистической парадигмы. Имеется в виду дискуссия между Сталиным и Бухариным по поводу пути построения социализма. Первый стоял на позиции развертывания мобилизационной стратегии с широким применением внеэкономических рычагов, другой – развивал идеи сбалансированного развития легкой и тяжелой промышленности, где ведущую роль должны играть экономические методы руководства. Оценка обоих подходов варьируется между двумя полюсами: либо единственно верной объявляется сталинская линия, а массовые репрессии – лишь сопутствующие детали, либо утверждается, что бухаринский подход позволил бы создать более жизнеспособную экономику, а ее индустриальная база позволила бы одержать победу в Великой Отечественной войне, без репрессий и администрирования (об этом см. напр. [8, с. 62-68, 119-154]). Однако в любом случае мобилизационный тип развития, хотя, видимо и являлся единственно возможным, по крайней мере, с середины 30-х гг., но в условиях мирного времени загонял страну в стратегический тупик. Открытым остается вопрос и о том, с какой необходимостью вытекала из него система массовых репрессий.

Все это уже проявилось со второй половины 60-х гг., когда явственно обозначилась рутинизация коммунистической харизмы. Страна не справилась с вызовом информационного, постиндустриального развития. Особую остроту привнес кризис распределительной экономики по линии Центр – регионы, вылившийся в политический сепаратизм, на что наложились еще и этнокультурные и прочие факторы.

После падения социалистической системы в истории России произошла фактически первая (Временное правительство не в счет) кардинальная смена всей цивилизационной парадигмы: переход от

почвенности, на которой базировались все предшествующие стратегии, к оголтелому вестернизаторству, где Вашингтонский консенсус объявляется «единственно верным учением», а все беды России объясняются вековым противостоянием с Западом и могут быть автоматически решены путем интеграции в западную цивилизацию на базе приоритета общечеловеческих ценностей.

Однако вместо прорыва к благам постиндустриального общества произошла деградация всех сфер общественной жизнедеятельности и в итоге сформировался «северный вариант» Общности развивающихся стран (тьермондиализма) [9, с. 213-214]. 2000-е гг. ознаменовались скорее попытками сбалансировать вестернизаторский курс, избавиться от его крайностей через концепты «суверенной демократии», защиты традиционных ценностей и т.п., а с 10-х гг. наиболее популярной стала теория русского мира [10]. События 2014 г. объявляются, чуть ли, не «поворотом на Восток», кардинальной сменой курса, но на самом деле – это попытка пересмотреть глобальные геополитические позиции России в более выгодном плане, нежели переход на оригинальную цивилизационную стратегию.

Социальная структура современной России несет явную печать дуализма: с одной стороны – жесткий, централизованный контроль в области ВПК и ТЭК, дирижистская внешняя и внутренняя политика, с другой – господство либерализма в финансовой сфере, нарастает вывоз капитала за рубеж без всякого противодействия со стороны государства, растут социальные диспропорции (все это несомненные черты тьермондиализма с его привилегированным рынком и потреблением [11, с. 5-14]). Пробуксовывают широко разрекламированные нацпроекты. Главное же нам видится в том, что нет четкого, системного осознания места России в современном мире, оригинальной, концептуально выстроенной стратегии, доведенной до сознания масс. Отсутствуют яркие, содержательные идеи, сопоставимые хотя бы с разработками Базарова и Богданова. Система стабилизировалась, отчасти дистанцировалась от Запада, но топчется на месте.

Характеризуя в целом цивилизационную динамику России на всем протяжении ее истории, отметим, что она соответствует инверсионному типу развития в трактовке А.С.Ахиезера, источником которой является противоречие между социальными интеграторами, обеспечивающие преемственность процесса и социальной эн-

тропией (деструктивные факторы) [6, с. 28-29, 312-317]. Принимая инверсионную терминологию мы считаем данный тип развития разновидностью циклической формы общественной эволюции (о типологии форм социодинамики см. [12, с. 294-315]), где переход на очередной цикл отмечен катастрофическими процессами, ставящими под угрозу само существование общества, но в ответ прорываются мощные поступательные тенденции, рывком переводящие его на качественно новый этап развития [3, с. 227-231].

Вопреки мнению А. С. Ахиезера о том, что Россия, как промежуточная цивилизация, «зависла» между традиционной и либеральной цивилизацией [6, с. 315], считаем возможным предположить, что она колеблется в континууме относительно кратковременного трансформационного прогрессистского прорыва и периодом стабилизационного движения, плавно переходящего в стагнацию и рутинизацию. В последнем случае страна/цивилизация сталкивается с серьезными вызовами, могущими иметь самые неблагоприятные последствия, но вместо распада здесь следует очередной прорыв.

Инверсионная социодинамика России связывается нами с целым комплексом факторов, формирующих уникальную «промежуточность», раскрывающаяся в самых разных аспектах (географическом, культурно-цивилизационном, типологическом и т.п.). Если в западноевропейской модели циклические процессы уходят внутрь прогрессистских (формационных), а в неевропейских линейные формы разрушают преемственность, формируя новую социетальную форму (тьермондиализм), то в России циклические процессы подготавливают линейные в форме инверсии. Тем не менее новые социальные структуры, вроде бы стадияльно высшие и в силу этого необратимые, внезапно обнаруживают свою обратимость, сметаясь архаической социоэнергетикой, что обеспечивает прорыв к новым возможностям.

Отмечая рискованность подобного типа, нельзя не отметить, что мощный всплеск социальной энергетикой порой приводит к поразительным рывкам (петровская и социалистическая модернизации), позволяющих в этот период на равных конкурировать с иными типами социетальности. Однако энергия прорыва не закрепляется на долговременном уровне, а зачастую отливается в самые крайние формы авторитаризма (сталинизм). Что это: врожденный

порок подобного социотипа или результат сопутствующих факторов? Этот вопрос вряд ли может быть решен однозначным образом, в конце концов, истории еще не завершена.

Список литературы

1. Панарин А. С. «Вторая Европа» или «Третий Рим» / А. С. Панарин // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 18 – 32.
2. Ерасов Б. С. Социальная культурология / Б. С. Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1997. – 591 с.
3. История и теория мировых цивилизаций / под общ. ред. И. В. Довжук. – Луганск: Изд-во ВНУ им. В. Даля, 2010. – 1116 с.
4. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилев. – С.Пб.: Кристалл, 2001. – 768 с.
5. Трепавлов В. В. Россия и кочевые степи: проблема восточных заимствований в российской государственности / В.В. Трепавлов // Восток. – 1994. – № 3. – С. 49–62.
6. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта / А. С. Ахиезер. – М.: Изд-во ФО СССР, 1991. Ч. 1. – 320 с.
7. Семенов Ю. И. Философия истории / Ю. И. Семенов. – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
8. Гордон Л. А., Клопов Э. В. Что это было?: Размышления о предпосылках и итогах того, что случилось с нами в 30–40-е годы / Л. А. Гордон, Э. В. Клопов. – М.: Политиздат, 1989. – 319 с.
9. Чешков М. А. Глобальный контекст постсоветской России: Очерки теории и методологии мироцелостности / М. А. Чешков. – М.: ЦКО МОНФ, 1999. – 300 с.
10. Попов В. Б. Русский мир в геополитическом, когнитивном и сетевом пространстве / В. Б. Попов // Молодежь в современном обществе: к социальному единству, культуре и миру: Материалы Межд. форума / под. ред. Н. Н. Сотниковой. – Ставрополь: ИД ТЭ-СЭРРА, 2017. – С. 49–52.
11. Пребиш Р. Периферийный капитализм: есть ли альтернатива? / Рауль Пребиш. – М.: Изд-во ИЛА РАН, 1992. – 333 с.
12. Попов В. Б. Антропосоциетальный Универсум: многомерная эволюция / В. Б. Попов. – Ростов-на-Дону: Фонд науки и образования, 2019. – 426 с.

V. B. Popov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Lugansk National University named after Taras Shevchenko
(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: Itsucots@vandex.ru

**TRANSFORMATIONS
CIVILIZATION STRATEGIES OF RUSSIA**

Annotation. *The concepts of “civilizational strategy”, “civilizational code”, and “civilizational choice” are conceptualized in the article. Four civilizational strategies of Russia are distinguished: Old Russian, Moscow-Caesarepapist, Imperial, Soviet. The civilizational dynamics of Russia is defined through the concept of “inversion type of development”.*

Key words: *Russian civilization, civilizational strategy, civilizational code, civilizational choice, state-civilization, civilizational dynamics, inverse type of development*

УДК: 316.34

С. И. Сулимов

(к. филос. н., доцент)

Воронежский государственный университет

(г. Воронеж, Российская Федерация)

E-mail: sta-sulimov@ya.ru

ВАРВАРЫ И МИГРАНТЫ: АНТИЧНЫЙ ОПЫТ НАШИХ ДНЕЙ

***Аннотация.** Данная работа посвящена выявлению характерных черт взаимодействия варварского и цивилизованного обществ. В качестве примера этого социального явления в прошлом автор приводит Великое переселение народов, в ходе которого провинции Западной Римской империи были заняты культурно и этнически чуждыми ей германцами. Современное взаимодействие варварства с цивилизацией рассматривается на примере массовой миграции азиатов и африканцев в страны Западной Европы.*

***Ключевые слова:** варварство, цивилизация, миграция, вторжение, толерантность.*

Многие отечественные и западные авторы отмечают нарастающую угрозу: стремительную варваризацию и исламизацию Западной Европы, связанную с массовой миграцией в её пределы выходцев из стран Азии и Африки. Аналогичные процессы идут в России и Северной Америке, но с меньшей интенсивностью и отдельной, местной спецификой. Например, Соединенным Штатам Америки на данный момент исламизация не угрожает, хотя жалобы местных обывателей и публицистов в адрес латиноамериканских мигрантов идентичны тому, что говорят и пишут о переселенцах-мусульманах европейцы. Раз за разом звучат одни и те же слова: «варваризация» и «варварское нашествие». В данной работе мы предпримем попытку определить понятия «варварства» и, следовательно, «цивилизации», которой оно противостоит, в контексте современных социальных и этнокультурных проблем.

Современный отечественный исследователь Н. В. Мотрошилова определяет цивилизацию следующим образом: «Цивилизация же означает *усложняющееся взаимодействие не прекращающих своего влияния природно-биологических факторов с социально-историческими регулятивами, возрастающее значение последних в*

развитии человеческого рода (курсив автора)» [1, с. 22]. То есть в цивилизованном обществе социально-исторические факторы доминируют над природно-биологическими (например, естественный природный ландшафт преобразуется в соответствии с нуждами населяющего его общества).

Для цивилизованного человека характерна тотальная рационализация труда. Когда мы говорим о достижениях мировой цивилизации, то сразу вспоминаются грандиозные архитектурные сооружения и хозяйственные комплексы древности и Нового времени. Но не будем забывать, что египетские пирамиды, Великую китайскую стену, Колизей или Транссибирскую магистраль строили не сознательные добровольцы, а невольники, бесправные рекруты и законтрактованные рабочие. Цивилизация мастерски приводит в действие целые армии плантационных рабов, пеонов, солдат регулярных войск, но все эти социально-экономические механизмы созданы и налажены только потому, что сами цивилизованные люди трудиться не любят и не хотят. Поэтому можно говорить не об их трудолюбии, а, скорее, о тотальной рационализации трудовой деятельности.

При этом антипатия по отношению к физическому или просто тяжелому труду не мешает цивилизованному человеку быть настоящим ценителем материального комфорта. Стремление к комфорту – «визитная карточка» любой цивилизации. В частности, именно цивилизованному обществу присуще производство предметов роскоши, назначение которых никак не связано с удовлетворением жизненно важных потребностей.

Обычно исследователи прошлого и современности противопоставляют цивилизацию варварство. Но необходимо уточнить, кто же такие варвары? Кого принято именовать этим словом? Н. М. Мотрошилова полагает, что варварство – это исторический этап в развитии общества, для которого характерно доминирование природно-биологических механизмов и стимулов в общественной жизни над социально-историческими. Это не значит, что варвары не знают «надприродных» механизмов регуляции общественной жизни, просто природно-биологические факторы воздействуют на их жизнь сильнее. «Варварство – как человеческая (всё же) история – уже подразумевает и определенную степень свободы индивида, и социальное взаимодействие индивидов и социальных групп. Но

принципиальные отличия варваров от людей цивилизации – опора на подчинение грубой силе, коварство в отношениях к «близким» и «далёким», незнание правовых и нравственных норм или, уже при их наличии, нежелание, неумение соблюдать их, подчинение им не иначе как при постоянном сохранении силы, насилия, надзора (без сознательной, постоянной и внутренней потребности самостоятельно действовать в качестве правовых и нравственных субъектов). Итак, сугубо относительная социальная, правовая, нравственная вменяемость, дисциплинированность варваров если и возможна, то исключительно при условии реального или грозящего им насилия, наказания и т.д.» [1, с. 122]. Если вспомнить такие хрестоматийные примеры варварства как дружины скандинавских викингов, шотландские кланы или орды кочевников, то справедливость данного критерия окажется вне сомнений. Однако следует оговориться, что исполнительная власть в варварских обществах если и есть, то очень слабая. Поэтому варвар в своих поступках находится скорее под контролем общественного мнения и его конкретных выразителей в лице родственников и товарищей по оружию, нежели со стороны какого-то безличного государственного механизма. У любых варваров понятие «свойственности» действительно более узкое, чем у цивилизованных людей, но в пределах группы «своих» (рода, клана, дружины) каждый шаг варвара тоже регламентирован [2, с. 295]. Другое дело, что правосудие варваров (например, судебные поединки) с точки зрения цивилизованных людей выглядит грубо, а безусловная верность узко понимаемой группе в ущерб остальному миру кажется коварством или беспринципностью.

Возникает закономерный вопрос: варварство – это абсолютная категория или относительная? Думается, что относительная, потому что ни один народ себя варварами не называет и в открытую оппозицию цивилизации не становится. Более того, мы знаем о варварах не то, что говорили о себе они сами, а лишь те детали, на которых сочли нужным акцентировать внимание их цивилизованные соседи: исследователи, путешественники, торговцы и разведчики. Данная публика далеко не всегда бывает объективной. Тем более что цивилизованное общество нередко называет варварами любые народы, жизнь которых протекает в иных культурных формах. Ведь во время греко-персидских войн эллины даже высоко-

культурных персов именовали варварами, в первой половине XIX в. в Китае европейцев называли не иначе как «заморские черти».

Ситуация меняется, когда цивилизованное общество вынуждено жить с варварами бок о бок, не имея возможности их подчинить или даже потерпев от них военное поражение. Именно тогда начинается стремительная демонизация нецивилизованных соседей, сочиняются и озвучиваются легенды о кровожадных дикарях и т.д. [3, с. 29]. Когда нет возможности изгнать варваров вооруженной рукой, о них придумываются страшные сказки, в которых мимолётные впечатления перемежаются с желанием напугать читателя, вызвать в нём отвращение. Вот как, к примеру, описывает угрожавших имперской границе гуннов Аммиан Марцеллин: «Никто у них не пашет и никогда не коснулся сохи. Без определенного места жительства, без дома, без закона или устойчивого образа жизни кочуют они, словно вечные беглецы, с кибитками, в которых проводят жизнь; там жены ткнут им их жалкие одежды, соединяются с мужьями, рожают, кормят детей до возмужалости» [4, с. 539]. И дело здесь не в специфике кочевого образа жизни: в описании Тацита оседлые германцы выглядят приблизительно также.

Многие исследователи отмечают, что цивилизованное общество на поздних этапах своего развития не может обойтись без варварских соседей и требует лишь, чтобы они вели себя в соответствии с закрепленной за ними социальной ролью. Что же это за роль? В силу предельной рационализации труда цивилизации постоянно требуются новые дешевые рабочие руки и беспрекословные налогоплательщики. Её вооруженные силы нуждаются в новых рекрутах, боевой потенциал которых не страдал бы из-за низкой платы и убогих условий жизни. Поэтому империи сами приглашают на свою территорию различных гастарбайтеров, наемников, федератов и т.д. От этих «новых граждан» требуется быть послушными имперским законам и честно заполнять отведенную им нишу в имперской экономике. До тех пор, пока вооруженные силы цивилизации в состоянии поддерживать среди варварских переселенцев повиновение, ситуация оказывается для государства выигрышной. Но, тем не менее, с этого момента запускается социально-исторический механизм, приводящий к гибели цивилизованного общества. Ведь образ жизни «новых граждан» не соответствует

цивилизированному, а выгнать их или подвергнуть насильственной ассимиляции невозможно. Сами же варвары, не понимая и не уважая своих новых соседей, совсем не против перераспределить материальное достояние цивилизации в свою пользу, и лишь прямая угроза физического наказания удерживает их в рамках цивилизованного порядка. Ведь, как отмечалось выше, для варваров характерно очень четкое разделение мира на «своих» и «чужих». И никакого размытого «человечества» или «гражданского долга» они знать не желают. Момент, когда варвары одолеют самонадеянных цивилизованных суверенов на поле боя, наступит обязательно, и совсем не важно, сколько раз прежде варвары будут разбиты и усмирены. На этом цивилизация временно прекратит своё существование. Временно – потому, что многие её материальные и духовные достижения обретут новую жизнь в обществе усвоивших их варваров. К примеру, готский король Италии Теодорих позиционировал себя как защитник римского культурного наследия и даже чеканил монеты с латинскими надписями [5, с. 41].

До сего момента мы говорили о варварах и их миграциях вообще. Теперь же необходимо коснуться современных трудовых и прочих мигрантов в частности. Как уже говорилось выше, наибольший их приток происходит в страны Западной Европы, хотя и не обходит стороной Северную Америку и Россию. Прежде всего, следует отметить, что современные мигранты входят в Европу через ту же дверь, через которую некогда проникли сюда предки нынешних немцев, французов и англичан: их настойчиво приглашают. Отечественный исследователь Н. А. Медушевский отмечает, что европейские политические лидеры отдают себе отчет о «варварской» сущности мигрантов, но принимают их вполне осознанно: «...определяющий аспект – это двойственная позиция самой Европы в отношении мигрантов. Так, к примеру, страны – доноры мигрантов, например Сирия, Сомали, Южный Судан, Афганистан, Ирак и пр., – в восприятии европейцев, фактически «варварские государства», по причине неразвитости в них институтов плебисцитарной демократии, ограниченности массовой культуры, высокой религиозности, ограниченности прав женщин и т.д. (...) Однако при этом Европейский союз выборочно принимает беженцев из данных стран, устанавливая для них определенные квоты, а также включая в орбиту своего влияния или сотрудничества отдельные «варварские» общества» [6, с. 27]. Мигранты именно нужны в ев-

ропейских странах, а не попали туда по совокупности не связанных друг с другом причин. Постоянный приток дешевых и нередко бесправных рабочих рук вполне соответствует той рационализации труда, которая характерна для любой цивилизации.

Возникает закономерный вопрос: согласятся ли мигранты безропотно играть предназначенную им социальную роль? Разумеется, не согласятся, потому что ни один человек на свете не захочет мерить свою жизнь только лишь категориями работы и зарплаты. А если учесть, что ощущение «свойства» у варваров всегда очень узкое и строго конкретное, то они не испытывают к жителям и даже правительствам принимающих стран никакой благодарности и иных тёплых чувств. Европейские страны для них – это, прежде всего, ареал обитания их собственных, варварских народов или даже племён, а вовсе не «единое экономическое пространство». Для варваров нет ничего аморального в том, чтобы безнаказанно грабить или притеснять местное население, если на это хватит сил. К примеру, западный исследователь Дж. Хоус пишет о недавних рождественских событиях в Кёльне (2016 г.): «Немецкая культура гостеприимства привела весь мир в изумление, но вскоре стало понятно, что сирийцы, которые бегут от реальной опасности, – это лишь малая толика потока мигрантов. В канун Нового года в Кёльне «мужчины африканской и арабской внешности» (так описывала преступников полиция) учинили массовые грабежи и изнасилования немок, нимало не опасаясь властей» [3, с. 248]. Получается, что варвары отплатили гостеприимной цивилизации, пустившей их на свою землю, чёрной неблагодарностью.

В этом парадоксе нет ничего, характерного только для современности: аналогично вели себя в дунайских провинциях Римской империи готы в IV в. н.э., прибывшие туда в поисках убежища от гуннов. И они точно так же притесняли гостеприимное римское население, а после удачного антиимперского восстания даже сожгли живым своего благодетеля, императора Валента. По-другому и не может быть: ни граждане принимающей страны, ни даже её правительство для варваров не являются «своими». «Свойственность» варваров не распространяется дальше племени или дружины, и поэтому остановить их необузданность может только грубая сила, под стать их собственным представлениям о справедливости и правосудии. Разговоры об общечеловеческом братстве воспри-

нимаются как готами «тёмных веков», так и современными мигрантами всего лишь как признак слабости и неумение отстаивать собственные интересы.

Подводя итоги, необходимо честно задать не очень толерантный вопрос: могут ли варвары в принципе быть интегрированы в цивилизованное общество? История даёт нам ясный ответ: это вполне возможно. Но такая интеграция должна проводиться не только при помощи извлечения сиюминутных экономических выгод и декларирования расплывчатых лозунгов, но и на понятном варварам языке: языке силы. К примеру, Римская империя очень прочно интегрировала Галлию, а Российская империя – Кавказ именно потому, что обе цивилизации не стеснялись применять вооруженную силу и бескомпромиссно отстаивать интересы собственных переселенцев-колонистов. Разумеется, процесс такой интеграции не проходит безболезненно и чреват опасными издержками, но он хотя бы не приводит ни одно из обществ к гибели. Гораздо лучше было бы всем странам и культурам поддерживать между собой добрососедские отношения и без крайней нужды не вмешиваться чужие дела. Но если это невозможно, то каждое цивилизованное государство должно защищать, прежде всего, своих граждан, а не абстрактное человечество. Такая позиция вызывает уважение даже у самых агрессивных и вероломных варваров.

Список литературы.

1. Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов / Н. В. Мотрошилова. – М. : ИФРАН, 2010. – 2-е изд., расширенное и исправ. изд. – 480 с.
2. Стрингольм А. Походы викингов / А. Стрингольм. – М. : АСТ, 2008. – 400 с.
3. Хоус Дж. Краткая история Германии / Дж. Хоус. – М. : Азбука-Аттикус, 2018. – 256 с.;
4. Аммиан Марцеллин. Римская история / Марцеллин Аммиан. – М. : АСТ, 2005. – 631 с.
5. Альфан Л. Великие империи варваров. От Великого переселения народов до тюркских завоеваний XI века / Л. Альфан. – М. : Вече, 2006. – 416 с.
6. Медушевский Н. А. Миграционные процессы современности. Ситуативное явление или глобальный исторический вызов? / Н. А. Медушевский, А. Р. Шишкина. – М. : ЛЕНАНД, 2018. – 168 с.

S. I. Sulimov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Voronezh State University

(Voronezh, Russian Federation)

E-mail: sta-sulimov@ya.ru

**BARBARIANS AND MIGRANTS:
ANTIQUÉ EXPERIENCE OF OUR DAYS**

***Annotation.** This work is devoted to identifying the characteristic features of the interaction of barbarian and civilized societies. As an example of this social phenomenon in the past, the author cites the Great Migration of Peoples, during which the provinces of the Western Roman Empire were occupied by the Germans culturally and ethnically alien to her. The modern interaction of barbarism with civilization is considered on the example of mass migration of Asians and Africans to the countries of Western Europe.*

***Key words:** barbarism, civilization, migration, invasion, tolerance.*

УДК 130.2

В. И. Галко

(к. эконом. наук)

Университет рабочих корреспондентов Фонда Рабочей Академии

(г. Санкт-Петербург, Россия)

E-mail: univer.rabkor@mail.ru

СВОБОДНОЕ ВРЕМЯ КАК УСЛОВИЕ ДУХОВНОГО ПРОГРЕССА

***Аннотация.** В статье рассматривается противоречивость духовного развития при капитализме. Рост производительности труда – объективное основание сокращения рабочего дня и, соответственно, увеличения свободного времени как условия духовного прогресса. Цель капиталистического производства – присвоение прибавочной стоимости – определяет пределы сокращения рабочего дня.*

***Ключевые слова:** свободное время, сокращение рабочего дня, производительность труда, цель капиталистического производства.*

Главная тенденция развития человечества связана со свободным всесторонним развитием всех членов общества, составной частью которого является духовный прогресс. Одним из важнейших условий духовного прогресса является наличие свободного времени у членов общества. Свободное время – время за пределами рабочего времени и времени, занятого в домашнем хозяйстве. Это время, которое используется индивидами для всестороннего развития.

Возможности увеличения свободного времени общества определяются, в конечном итоге, уровнем развития производительных сил и ростом производительности труда. Рост производительности труда означает уменьшение затрат труда на производство единицы продукции. Снижение затрат труда создаёт возможность сокращения рабочего времени и увеличения свободного времени.

Рост производительности труда – общая закономерность всех формаций, в том числе капиталистической. Проблема лишь в том, кому достаются плоды научно-технического прогресса и роста производительности труда. В научной литературе отмечается противоречивость развития в условиях капитализма: «Современное экономическое развитие характеризуется, с одной стороны, форми-

рованием объективных возможностей для свободного всестороннего развития каждого члена общества, а с другой – неадекватной реализацией этих возможностей» [1, с. 119].

Экономическое основание возможности всестороннего развития членов общества лежит в системе производственных отношений и, прежде всего, цели производства. Как известно, целью капиталистического производства является производство прибавочной стоимости. «Движущим мотивом и определяющей целью капиталистического процесса производства является возможно большее самовозрастание капитала, т. е. возможно большее производство прибавочной стоимости» [2, с. 342].

Источником прибавочной стоимости является прибавочный труд наемных рабочих. Цель производства побуждает капиталиста применять экономические методы, которые способствуют увеличению прибавочной стоимости. К таковым относится абсолютная прибавочная стоимость, получаемая за счёт увеличения рабочего дня, и относительная прибавочная стоимость, достигаемая за счёт сокращения необходимого рабочего времени. Объективный экономический интерес наёмных рабочих, представляющих другой полюс противоположности, заключается в увеличении необходимой части рабочего времени. Противоречие труда и капитала – один из источников самодвижения капиталистического производства.

Противоречие есть единство и борьба противоположностей. Единство противоположностей выступает лишь как момент противоречия: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение» [3, с. 317]. Момент единства проявляется в том, что в результате организации капиталистом мероприятий по повышению производительности труда часть эффекта от полученной экономии достаётся непосредственным производителям.

Уровень развития производительных сил и производительности труда современной экономики таков, что для удовлетворения материальных потребностей не нужно увеличивать фонд рабочего времени. Более того, как отмечается в исследованиях: «При достигнутой производительности труда современное общество способно уделить основную долю своего времени выполнению дея-

тельности, непосредственно не являющейся производственной, притом, что среднестатистический уровень материальной обеспеченности возрастает. Это означает расширение пространства для свободного развития всех членов общества» [1, с. 69].

Если сто лет назад был совершён переход к 8-ми часовому рабочему дню, то сегодня на повестке дня – переход к 6-ти часовому рабочему дню. Сокращение рабочего дня предполагает увеличение свободного времени, которое возможно использовать на всестороннее развитие личности. Сегодня в капиталистической части мира общая тенденция сокращения фонда рабочего времени и продолжительности рабочего дня реализуется противоречиво.

Во-первых, как уже отмечалось, этот процесс идёт опосредствованно, через использование таких экономических методов, которые непосредственно противоречат задаче всестороннего развития всех членов общества.

Во-вторых, в капиталистическом обществе экономия труда реализуется большей частью не в форме сокращения рабочего дня, а в форме сокращения занятости в производственной сфере при сохранении в целом длительности рабочего дня. То есть экономия труда, достигаемая за счёт роста производительности труда, достаётся в меньшей степени непосредственным производителям.

В-третьих, при общей тенденции сокращения фонда рабочего времени наблюдаются значительные различия его величины по странам. По данным Организации экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) фактически отработанные среднегодовые часы на одного работника в 2018 году меньше всего были в Германии – 1363 часа, во Франции – 1520 часов. Россия находится в конце списка с 1972 часами (ниже только три страны) [4]. Это означает, что в России фактическая величина рабочего дня (если взять единый масштаб – 225 рабочих дней в году) больше чем в Германии на 2,7 часа и больше, чем во Франции на 2 часа. Соответственно, объективные условия всестороннего развития в виде наличия свободного времени в России меньше.

Отставание России от мировых лидеров в данном вопросе объясняется, в частности, массовым применением так называемых переработок или сверхурочных, на которые вынуждены идти работники в силу недостаточности получаемой зарплаты для удовлетворения необходимых материальных потребностей.

Автоматически сокращение рабочего дня не приходит; оно есть результат коллективных действий трудящихся. На рынке труда сталкиваются два товаровладельца: владелец средств производства и владелец товара рабочая сила. Формально у обоих равные права, а при столкновении двух равных прав побеждает сила. Примеры последних лет показывают, что организованная борьба трудящихся, объединенных в профсоюзы, позволяет решить вопросы сокращения фонда рабочего времени. Так, совместными действиями профсоюзов и трудящихся Франции были приостановлены попытки властей изменить возраст выхода на пенсию, то есть увеличить общий фонд рабочего времени.

Выдвинутое передовыми российскими профсоюзами требование сокращения нормальной продолжительности рабочего дня до 6 часов без понижения заработной платы будет стимулировать работодателей к масштабному обновлению техники и технологий и получению прибыли за счёт роста производительности труда, а не за счёт увеличения продолжительности рабочего дня [5, с. 84].

Условия для свободного и всестороннего развития личности в последующей после капитализма формации обеспечиваются целью социалистического производства и сущностью экономики, которая непосредственно направлена на реализацию цели производства. Экономические методы непосредственно общественного производства исключают те противоречия, которые свойственны товарно-капиталистической системе хозяйствования.

Основанием непосредственно общественного производства является не стоимость, а потребительная стоимость. Критерием эффективности производства, измерителем потребительной стоимости выступает не затраченное, а высвобождаемое время [6, с. 155]. Тем самым создаются экономические условия для сокращения времени участия работников в общественном производстве и, соответственно, увеличения свободного времени и всестороннего развития на этой основе всех членов общества. Таким образом, реализуется конечная цель социализма – построение бесклассового общества.

Список литературы

1. Сокращение рабочего дня как основание современного экономического развития / под ред. А. В. Золотова. СПб. 2016.
2. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М. 1973.
3. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 29. М. 1963.
4. <https://data.oecd.org/emp/hours-worked.htm> (дата обращения 07.03.2020 г.).
5. Экономическое развитие на основе сокращения рабочего дня / Материалы научно-практической конференции. Нижний Новгород. 14 октября 2016 г. – Невинномысск, 2017.
6. Ельмеев В. Я. Социальная экономия труда. – СПб, 2007.

V.I. Galko

(Candidate of economic sciences)

University of working correspondents of the Fund of Working Academy
(Saint-Petersburg, Russia)

E-mail – univer.rabkor@mail.ru

FREE TIME AS A CONDITION FOR SPIRITUAL PROGRESS

Annotation. The article reveals the contradictory conditions of spiritual development under capitalism. The increase in labor productivity is an objective reason for reducing the working day and, consequently, increasing free time as a condition for spiritual progress. The purpose of capitalist production – the appropriation of surplus value – determines the limits of reducing the working day.

Keywords. Free time, reduction of working hours, labor productivity, goal of capitalist production.

УДК 141.201

С. Г. Ретинский

(студент магистратуры)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: artur.lenskiy@mail.ru

ПОСТЭКОНОМИЗМ И ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ

***Аннотация.** В статье представлен марксистский взгляд на понятие «постэкономизм». Продемонстрировано ошибочное понимание данного термина сторонниками теории постиндустриального общества. Обосновано, что переход от экономического общества к постэкономическому тождественен социалистическим преобразованиям. Попытки решить системные проблемы капитализма, включая проблему отчуждения, иным способом бесперспективны.*

***Ключевые слова:** постэкономизм, отчуждение, креатосфера, интеллектуальная рента, авторское право.*

В настоящее время стремительное развитие информационно-коммуникационных технологий, на основе которых построены современные автоматизированные системы, создает предпосылки для высвобождения огромных масс людей из промышленного производства и перемещение их в творческое пространство. Некоторые теоретики постиндустриального общества увидели в этом потенциальную возможность преодоления эксплуатации, частной собственности и рыночных отношений. Главный вывод подобных рассуждений сводится примерно к следующему: если данный процесс проходит эволюционным путем в рамках капитализма, следовательно, необходимость в коммунизме отпадает сама собой.

Одним из наиболее известных российских теоретиков постиндустриализма В. Иноземцев считает, что социальные перемены, происходящие в постиндустриальных странах, являются предвестниками становления постэкономического общества [1]. Он отмечает, что триада «доэкономическое – экономическое – постэкономическое общество», по сути, исходит от немецкого мыслителя К. Маркса, несмотря на то, что тот ничего подобного не утверждал. При этом последняя стадия якобы определяется им как коммунистический строй. Забегая вперед, отметим, что отождествление постэкономизма с коммунизмом, действительно, не лишено основа-

ний. Однако сам В. Иноземцев стремится доказать обратное: построить постэкономическое общество в условиях социализма / коммунизма невозможно.

Под постэкономическим обществом он понимает такое общество, в котором хозяйственная деятельность хоть и становится интенсивней, но уже не определяется материальными интересами человека. При этом материальной составляющей постэкономизма является технологическая революция, благодаря которой производство получает безграничные возможности. Что касается нематериальной составляющей постэкономической трансформации, то ей является творчество. В отличие от труда, творчество – это более высокий и совершенный тип деятельности. Он связан со стремлением человека к развитию, самореализации и умножению своих знаний. Таким образом, в постэкономическом обществе нет места для классовой борьбы, т. к. интересы людей выходят за материалистические пределы.

Отметим, что теория постиндустриального общества подвергается резкой критике как слева, так и справа. Например, российский экономист С. Бодрунов, который является автором концепции нового индустриального общества второго поколения (НИО.2), подчеркивает важность развития материального производства. Его идеи во многом схожи с идеями американского экономиста Дж. К. Гэлбрейта. По словам С. Бодрунова, новое индустриальное производство отличается от классического новым типом технологий, ресурсов, результатов, интеграцией с наукой и образованием. Главное отличие от постиндустриального общества состоит в том, что, пройдя по спирали «отрицания отрицания», новое индустриальное общество восстанавливает определяющую роль материального производства.

Российский экономист утверждает, что теория постиндустриализма фактически отвергает индустриальную основу развития социума [2, с. 126]. Однако это не соответствует действительности. Так, В. Иноземцев пишет, что при переходе к постиндустриальному обществу индустриальный сектор производства не исчезает, но лишь сокращает свою долю в валовом национальном продукте. При этом все более значительную роль играют наукоемкие и информационные отрасли производства.

Далее С. Бодрунов говорит, что постиндустриалисты фетишизируют знания и информацию, а также роль создателей, преоб-

разователей и распространителей этих знаний и информации [2, с. 127]. Но и это неверно. В. Иноземцев не переоценивает ни того, ни другого. Напротив, он утверждает, что творчество сохраняет черты труда как осознанной орудийной деятельности и по-прежнему может осуществляться в форме материального производства. Но в процессе творческой деятельности главное значение имеет не характер воздействия человека на вещество природы, а взаимодействие между людьми.

По словам В. Иноземцева, появление постэкономического общества стало возможным благодаря трем фундаментальным изменениям: удовлетворение материальных потребностей человека за счет сравнительно непродолжительного рабочего времени, превращение науки и знаний в непосредственную производительную силу, смещение акцента на потребление нематериальных благ. В данном случае он рассуждает как марксист. Более того, им верно понимается сущность эксплуатации, частной собственности и рыночных отношений.

Создание материальных благ предполагает возможность отчуждения их от непосредственного производителя и перераспределения в пользу других членов общества. В конечном итоге это предопределяет классовое противостояние. С одной стороны находятся занятые производительным трудом, с другой – присваивающие его результаты. На этом и базируется феномен эксплуатации. Как С. Иноземцев предлагает решить проблему отчуждения, а значит, эксплуатации? По его словам, эксплуатация может быть преодолена не в результате революционной ломки, а на социопсихологическом уровне. В постэкономическом обществе, где главным мотивом выступает творчество, а не приумножение материального богатства, отчуждение произведенного продукта уже не воспринимается как несправедливость.

Далее разбирается феномен частной собственности. Она выступает одной из естественных форм проявления принципов экономического общества. Но ее преодоление должно происходить не через обобществление производства, а путем становления системы личной собственности. Когда основными производственными ресурсами выступают информация и знания, а средства их создания и передачи становятся доступными множеству людей, то каждый желающий может приобрести их в личное владение. Следовательно

но, система личной собственности сводится к обеспечению свободного доступа к информации и знаниям.

Наконец, рыночные отношения, где обмен и распределение материальных благ осуществляются на основе их соизмерения с эквивалентом, также трансформируются в постэкономическом обществе. Здесь обмен товарами регулируется индивидуальными представлениями о ценности блага. В. Иноземцев объясняет это тем, что после удовлетворения материальных потребностей товары и услуги становятся уже не инструментом выживания, а средством выражения личной индивидуальности. Таким образом, стоимостные характеристики перестают быть основой меновых отношений, а законы рынка утрачивают свою системообразующую роль.

Опровергнуть вышеперечисленные умозаключения достаточно легко. Ведь свободный доступ к информации и знаниям заканчивается там, где начинается интеллектуальная собственность, которая экономически значимой становится после оформления государством прав собственности. Современные электронные технологии создают только возможность для вывода информации за пределы рыночного обмена. Российский экономист М. Воейков обращает внимание, что Интернет позволяет освободить информацию от рыночной оболочки, поэтому он является большим шагом к ее бесплатности и угасанию интеллектуальной собственности [3, с. 41]. Сама информация не может обмениваться, потому что не является вещью, которая отчуждается от владельца. Она может только передаваться. Поэтому в условиях рынка продается не собственно информация, а ее материальный носитель.

Отличие рыночной экономики от цифровой в том, что в первом случае производственные ресурсы ограничены, а во втором, напротив, безграничны. Достаточно произвести информацию единожды, чтобы затем тиражировать ее множество раз, тем самым обеспечив к ней доступ для безграничного числа потребителей, без существенных материальных затрат. Но государство вместо выведения некоторых материальных благ из рыночного процесса, наоборот, включает их в данный процесс, превращая в товар. Таким образом, экономическое значение интеллектуального блага порождается не экономическим процессом, а государством.

Российский социолог С. Переслегин прямо указывает на реакционную роль института авторского права [4, с. 599-606]. При капитализме продукты труда становятся товарами, цена которых

устанавливается в процессе обмена. Следовательно, оплата происходит за результат творческой деятельности, а не за сам процесс познания. Авторское право защищает на этом этапе экономические интересы творца, препятствуя тем самым свободному распространению информации в обществе. При коммунистических отношениях, напротив, оплачивается процесс познания. Но в таком случае результат воспринимается как нечто, принадлежащее не столько тому, кто его получил, сколько обществу в целом. Что касается эксплуатации, то на нынешнем этапе капитализма происходит подчинение капиталу не только рабочей силы, но и человека как личности. На это обращают особое внимание российские марксисты А. Бузгалин, А. Колганов и О. Барашкова [5, с. 430]. Капитал присутствует не только в индустриальном производстве, но и сферах творческой деятельности, частично присваивая создаваемое богатство. Сферу, где значимую роль в деятельности играют творческие компоненты, они называют креатосферой, а присвоение капиталом результатов творческой деятельности – интеллектуальной рентой. Всеобщий творческий труд создает не стоимость, а действительное общественное богатство, которое в условиях тотального рынка получает форму стоимости.

Примечательно, что российские марксисты также указывают на неизбежность перехода от экономического общества к постэкономическому. Но в отличие от В. Иноземцева они отождествляют постэкономизм с коммунизмом [5, с. 305]. По их мнению, в качестве предпосылки потребуются возникновение нового типа работника, переворота в применяемых средствах производства и содержании труда, позволяющее интегрировать новое качество человека и средств производства. Капитализм является лишь замыкающим способом производства в экономической общественной формации. Его характерной чертой выступает постоянное совершенствование технической основы производства и постепенное прогрессирующее значение сначала интеллектуальной, а затем и креативной составляющей труда, что позволяет двигаться от репродуктивного труда к творческой деятельности.

При капитализме производительные силы могут только создать такие условия, при которых человек покидает сферу непосредственного участия в производстве материальных благ. Это вовсе не значит, что выход за пределы машинного производства яв-

ляется неперенным условием перехода к социализму. Однако формирование еще при капитализме, по крайней мере, значимого сектора «постмашинного» производства является неотъемлемой предпосылкой. Сутью современных социально-экономических изменений является сокращение роли материального производства и рост креатосферы. В дальнейшем новые производительные силы должны создать такие условия, при которых человек покинет сферу непосредственного участия в производстве материальных благ, что позволит перейти к постэкономическим отношениям. Это и есть, как говорил К. Маркс, совершение скачка из «царства необходимости» в «царство свободы».

Тем не менее, В. Иноземцев считает, что невозможно устранить эксплуатацию и она будет объективно существовать даже при социализме. По его словам, единственным путем, позволяющим преодолеть эксплуатацию, является рассмотрение ее с субъективной стороны. Он выдвигает претензию коммунистам, которые якобы стремились преодолеть эксплуатацию через реформирование отношений распределения. По его словам, работник никогда не будет воспринимать вознаграждение за свою деятельность в качестве достойной оценки его трудового вклада. Кроме того, отдельным фактором является существование общесоциальных потребностей, обуславливающих неустранимое отчуждение части продукта от непосредственных производителей. Таким образом, в рамках экономического общества, к которому он относит и социалистическое общество, эксплуатация оказывается неустранимой.

Действительно, при социализме также создается прибавочный продукт, который не присваивается рабочим в отдельности. Однако это не является признаком эксплуатации. Дело в том, что с уничтожением частной собственности труд становится ассоциированным, а прибавочный продукт используется на общественные нужды. К. Маркс в работе «К критике Готской программы» [6] подверг резкой критике фразу о «неурезанном трудовом доходе», выдвинутую Ф. Лассалем. Он утверждал, что в социалистическом обществе из совокупного продукта необходимо вычесть то, что требуется на возмещение потребленных средств производства, расширение производства, страховой фонд. Оставшаяся часть продукта предназначена служить в качестве предметов потребления. Из нее, в свою очередь, следует вычесть издержки управления, расходы на школы, больницы и пр., а также направить часть

средств в фонд для нетрудоспособных. Оставшаяся часть предметов потребления делится между индивидуальными производителями коллектива. Однако все, что было удержано, в конечном итоге также идет им на пользу. В завершении отметим, что переход от экономического общества к постэкономическому тождествен социалистическим преобразованиям. Попытки решить системные проблемы капитализма, включая проблему отчуждения, иным способом бесперспективны.

Список литературы

1. Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. Учеб. пособие для студентов экон. направлений и специальностей / В. Л. Иноземцев. – М.: Логос, 2000. – 302 с.
2. Бодрунов С. Д. Грядущее. Новое индустриальное общество: перезагрузка / С. Д. Бодрунов. – СПб.: ИНИР, 2016. – 328 с.
3. Форсайт «Россия»: будущее технологий, экономики и человека. Сборник пленарных докладов V Санкт-Петербургского международного экономического конгресса (СПЭК-2019) / под общ. ред. С. Д. Бодрунова. – СПб.: ИНИР, 2019. – 208 с.
4. Стругацкий А. Н. Понедельник начинается в субботу. Сказка о тройке: Фантастические повести / А. Н. Стругацкий, Б. Н. Стругацкий. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 1997. – 608 с.
5. Бузгалин А. В. Классическая политическая экономия: Современное марксистское направление / А. В. Бузгалин, А. И. Колганов, О. В. Барашкова. – М.: ЛЕНАНД, 2018. – 552 с.
6. Маркс К. Сочинения. В 50 т. Т. 19 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. – 671 с.

S. G. Retinsky

(graduate student)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: artur.lenskiy@mail.ru

POSTECONOMISM AND THE PROBLEM OF ALIENATION

Annotation. *The article presents a Marxist view of the concept of "post-economism". The erroneous understanding of this term by proponents of the theory of post-industrial society is demonstrated. It is proved that the transition from an economic society to a post-economic one is identical to socialist transformations. Attempts to solve the systemic problems of capitalism, including the problem of alienation, are otherwise futile.*

Key words: *posteconomism, alienation, creatosphere, intellectual rent, copyright.*

УДК 316.42

М. Н. Миловзорова

(к. филос. наук, доцент)

Балтийский государственный технический университет «ВОЕНМЕХ» им.

Д.Ф. Устинова

(г. Санкт-Петербург, Россия)

E-mail: znaumeru@yandex.ru

ОБЕЗЛИЧЕННОСТЬ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ТОТАЛИТАРНОГО ОБЩЕСТВА

***Аннотация.** Исследование проводилось на базе научной школы «Безопасное развитие социальных систем» в Балтийском государственном техническом университете «ВОЕНМЕХ» им. Д.Ф. Устинова. Выявлено, что существенную угрозу безопасному развитию общества в условиях цифровизации практически всех сфер жизни представляет собой этический релятивизм граждан цифрового общества. Способы формирования обезличенности основаны главным образом на бихевиористском подходе к управлению поведением человека: с одной стороны, воздействие через систему образования и воспитания, с другой стороны, воздействие посредством информационного «питания» детей и молодежи через потоки (mainstream), транслируемые масс-медиа. Результатом обезличенности становится деградация социальных систем. Обезличенность приводит к массовому тиражированию конформных масс, которые являются базовым фактором для создания тоталитарного общества.*

***Ключевые слова:** безопасное развитие, системное мышление, клиповое мышление, цифровое слабоумие, обезличенность, конформизм, тоталитаризм, бихевиоризм, цифровизация, глобализация, система образования и воспитания, масс-медиа.*

Постановку проблемы обезличенности социальных систем мы связываем главным образом с формированием цифрового общества в условиях глобализации, которая на современном этапе протекает в форме *гибридной войны*.

В июле 2017 года в программе ««Цифровая экономика Российской Федерации» впервые были определены восемь направлений цифровизации: государственное регулирование; государственное управление; информационная инфраструктура; информационная безопасность; исследования и разработки; кадры и образование; умный город; цифровое здравоохранение. Практически все сферы жизни человека переводятся на цифровую платформу. Об

этом же есть раздел в Указе Президента РФ «О национальных целях и стратегических задачах развития Российской Федерации на период до 2024 года» от 07.05.2018. Следует обратить внимание на то, что в программе содержится аксиома о том, что трудовая (включая учебную) деятельность гражданина фиксируется в его цифровой персональной траектории развития. К 2025 году доля трудоспособного населения, имеющего цифровую запись персональной траектории развития, прогнозируется равной 80%. В то же время численность населения городов, участвующих в концепции «50 «умных» городов России» к 2025 году предполагается до 50 млн. человек [1]. Эти данные показывают тенденцию к всеобъемлющему контролю за каждым гражданином цифрового общества. Те, кто будет пытаться уклоняться от такого контроля, де факто будут занимать в обществе маргинальные позиции [2, с.13].

Способы формирования обезличенности основаны главным образом на бихевиористском подходе к управлению поведением человека:

1. Воздействие через систему образования и воспитания.
2. Информационное «питание» детей и молодежи посредством масс-медиа (mainstream).

В настоящее время эти два важнейших фактора представляют собой Сциллу и Харибду, между которыми человеку необходимо умудриться пройти для того, чтобы сохранить способность к системному мышлению. *Системное мышление* – такое мышление, при котором все смысловые единицы, которыми оперирует психика человека, взаимосвязаны друг с другом и взаимообусловлены [3]. Именно системное мышление задаёт вектор развития творческого потенциала личности, в том числе и потенциала научно-технического творчества. Однако в настоящее время мы всё чаще можем наблюдать массовые проявления *клипового мышления* (mosaic thinking, по Э.Тоффлеру), отрицающего системное мышление как таковое. В клиповых формах когнитивной сферы отражение свойств объектов происходит без связей между ними. Обладателей клипового мышления характеризует неспособность сохранять концентрацию внимания на длительное время, работать с семиотическими сложными структурами, следовательно, критический анализ у них практически отсутствует, существенные трудности они испытывают тогда, когда необходимо делать обобщения, формиро-

вать выводы, умозаключения, а также запоминать большие фрагменты информации. Память у них работает в краткосрочном режиме. Чувство сопереживания и рефлексии выражено слабо. Среди неутешительных последствий клипового мышления всё чаще констатируется медицинский диагноз – «цифровое слабоумие» (digital dementia).

Своего рода «драпировкой» интенсификации процесса формирования обезличенности социальных систем выступают следующие идеологические компоненты:

- 1) Политика конфиденциальности.
- 2) Защита персональных данных.
- 3) Борьба за права человека.

Так, например, 25 мая 2018 года во всех государствах-членах Европейского Союза был введен новый закон о защите персональных данных – General Data Protection Regulation (Общий регламент по защите персональных данных), включающий в себя следующие документы:

- Регламент (EU) 2016/679 от 27 апреля 2016 года «О защите физических лиц в отношении обработки персональных данных и о свободном перемещении таких данных»;
- Директиву (EU) 2016/680 от 27 апреля 2016 года «О защите физических лиц в отношении обработки персональных данных компетентными органами в целях предотвращения, расследования уголовных преступлений, ведения розыскных или судебных действий или исполнения уголовных наказаний, а также за свободное перемещение таких данных».

Основными идеями GDPR называют защиту персональных данных, защиту прав и свобод людей в защите их данных и ограничение на перемещение персональных данных [4].

Учитывая, что отечественный истеблишмент ориентирован на европейский вектор социально-экономических преобразований, то данные документы являются директивными и для информационного пространства России.

Также следует отметить то обстоятельство, что обезличенность формируется в том числе и под видом инструмента анестезии психики, дарующей отдых, отвлечение, уход (бегство) от реальности. В исторической ретроспективе это средство проявлялось в смеховой народной культуре, в карнавальных мистериях, когда под маской допускалось даже нарушение моральных табу. Но это были

лишь разовые акции. А в настоящее время становится тотальной тенденцией. Например, в 2019 году в Санкт-Петербурге демонстрировалось иммерсивное шоу «Безликие» – театр «тотального погружения», в котором зритель из наблюдателя превращался в соучастника происходящего, личность которого в обязательном порядке скрывалась под маской. В настоящее время в Петербурге проводят подобное шоу с названием «Вернувшиеся».

Вывод. Результатом обезличенности становится деградация социальных систем. Тупиковые ветви такого вектора исторического движения связаны в первую очередь с кризисом нравственности, со своего рода моральной амнезией, отрицанием моральной ответственности в первую очередь деятелей науки, образования и воспитания. Научные достижения не должны быть безразличны к добру и злу, успехи науки не должны обгонять совершенствование нравов, иначе наука становится смертельно опасной для биосферы и человека как ее части. Существенную угрозу безопасному развитию общества в условиях цифровизации практически всех сфер жизни представляет собой этический релятивизм граждан цифрового общества, для которых допущение «Если Бога нет, то всё дозволено» становится императивом, определяющим направленность мышления и действий. Синонимом релятивизма выступает *безразличие* – фактически однокоренное понятие с обезличенностью.

Результатом обезличенности выступает вытеснение фундаментальных ценностей народных культур, которые были сформированы с целью защиты и сохранения здоровья и жизни человека и экспансия космополитических ценностей, соответствующих системе ценностей Западной цивилизации, которая в пределе имеет своим результатом болезнь тела и духа и преждевременную смерть.

Обезличенность приводит к массовому тиражированию конформных масс. А они – важнейшее условие, базовый фактор среды для создания тоталитарного общества. Х. Арндт в своем исследовании убедительно показала, что тоталитарные движения нацелены на конформные массы и преуспели в организации таких масс [7, с.411].

В 1920 году Е. И. Замятиным было дано предупреждение о сопряженном с тоталитаризмом процессе нивелирования человеческой личности, превращения ее в один из элементов толпы с «не омраченными безумием мыслей лицами»: [8, с.378]. «И вот – две

чашки весов: на одной грамм, на другой – тонна, на одной – «я», на другой – «Мы», Единое Государство. Не ясно ли: допускать, что у «я» могут быть какие-то «права» по отношению к Государству, и допускать, что грамм может уравновесить тонну – это совершенно одно и то же. Отсюда – распределение: тонне – права, грамму – обязанности; и естественный путь от ничтожества к величю: забыть, что ты – грамм и почувствовать себя миллионной долей тонны» [8, с.310].

Также достаточно иллюстративен прогноз другого архитектора будущего: «Если ты хочешь представить себе образ будущего, представь сапог, наступающий на лицо человека – наступающий навсегда» [9, с. 212]. Так Дж. Оруэлл представил своеобразный дифирамб Отрицанию личности, одновременно звучащий, как траурный марш Последнему Человеку.

Рассматривая тот сценарий осуществления объективного процесса глобализации, по которому глобальное общество движется сейчас, нетрудно выявить, что данный сценарий является практическим воплощением концепции One World, предполагающее конструирование унифицированной цивилизации потребления, с обезличиванием и нивелированием человека. Рассматривая отличительные признаки данного сценария [10], ему можно дать наименование «глобальный концлагерь».

В условиях такой глобализации особые требования должны предъявляться к качеству информационного «питания» детей и молодежи, как в институте семьи, так и в институтах системы образования и воспитания. Отсутствие системы мер по предотвращению спроса на информацию вредоносного, в том числе и деградиционного характера, по созданию развивающего (а не дрессирующего!) контента масс-медиа заключает в себе угрозу качеству жизни и здоровья населения. В «Концепции информационной безопасности детей», утвержденной Распоряжением Правительства РФ №2471-р от 02.12.2015 верно отмечается, что если родители «отстраняются от своих обязанностей по воспитанию и развитию детей и перекладывают их на внешних игроков», то происходит замещение традиционно сложившихся форм семьи, поскольку информационные технологии сегодня вполне способны вытеснить родителей из процесса социализации детей в семье. Информационная безопасность детей в этом документе показана как защита ребенка от дестабилизирующего воздействия информационной продукции. Причем от-

мечается, что государственное регулирование контента медиарынка не способно в полной мере защитить детей от вредной информации. Поэтому жизненно важным навыком, определяющим будущее ребенка, становится навык Различения добра и зла, позволяющий ребенку в том числе и выявлять информационные угрозы его здоровью и жизни, отличать ядовитую информацию от полезной [11]. Слово в ряде случаев становится нравственным ядом. И если яды вещественные противны на вкус и последствия их воздействия проявляются практически сразу, то яды нравственные (инфильтрация, по И.А. Ильину) медленно, но верно разрушают психику ребенка и отравляют все потенциальные возможности его будущей полноценной жизни.

Список литературы

1. Программа «Цифровая экономика Российской Федерации», утверждена Распоряжением Правительства РФ №1632-р от 28.07.2017 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://static.government.ru/media/files/9gFM4FHj4PsB79I5v7yLVuPgu4bvR7M0.pdf> Дата обращения: 14.05.2018.
2. Миловзорова М.Н., Щёголев Е.Н. Риски устойчивого развития цифрового общества // Устойчивое развитие: теория и практика: Международный электронный журнал www.yrazvitie.ru, вып.1 (20), 2018. С.12 – 19.
3. Щёголев Е.Н., Миловзорова М.Н. Формирование системного мышления молодежи как фактор национальной безопасности России // Актуальные проблемы защиты и безопасности: Труды XXII Всероссийской научно-практической конференции РАРАН (1 – 4 апреля 2019 г.). /сост. и ред. В.А. Петров, М.В. Сильников, А.М. Сазыкин, А.С. Алешин. М., 2019. С.60 – 64.
4. General Data Protection Regulation [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http:// https://ogdpr.eu/ru/](http://https://ogdpr.eu/ru/) Дата обращения: 12.03.2020.
5. Stars of Science and Education [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http:// https://www.facebook.com/star.science.education/](http://https://www.facebook.com/star.science.education/) Дата обращения: 12.03.2020.
6. Head hunter – 2020: Олимпиада по управлению командой в профессиональной сфере [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http:// https://sowa-ru.com/head-hunter-2020/](http://https://sowa-ru.com/head-hunter-2020/) Дата обращения: 12.03.2020.
7. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. Пер. с англ. М. : ЦентрКом, 1996. 672 с.
8. Замятин Е.И. Избранное. – М.: Издательство «Правда», 1989.

9. Оруэлл Дж. 1984// Оруэлл Дж. Проза отчаяния и надежды / Пер.с англ. – Л.: Лениздат, 1990. 429 с.
10. Миловзорова М.Н. Глобализм как конечная цель тоталитаризма // Научное мнение. Философские и филологические науки, искусствоведение: научный журнал / Санкт-Петербургский университетский консорциум. – СПб., 2015. - №2, С.14-18
11. Миловзорова М.Н., Щёголев Е.Н. Информационная безопасность детей в условиях глобализации // Ноосферное образование в евразийском пространстве. Том восьмой: Ноосферное образование как механизм становления Ноосферной России: коллективная научная монография /Под науч. ред А.И. Субетто. СПб.: Астерион, 2018. С.360 – 366.

M. N. Milovzorova

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Baltic State Technical University «Voenmeh»
named after D. F. Ustinov
(Saint-Petersburg, Russia)
E-mail: znaumeru@yandex.ru

IMPERSONALITY AS A FACTOR OF FORMATION OF A TOTALITARIAN SOCIETY

***Annotation.** This research was conducted on the basis of the scientific school "Safe development of social systems" at the Baltic State Technical University "VOENMEH". It was revealed that the significant threat to the safe development of society in the context of digitalization of practically all spheres of life is the ethical relativity of citizens of a digital society. The methods of forming impersonality are mainly based on a behavioral approach to managing human behavior: on the one hand, impact through the education and upbringing system, on the other hand, impact through the informational "nutrition" of children and youth through mainstream broadcasts. The result of impersonality is the degradation of social systems. impersonality leads to mass replication of conformal masses, which are the basic factor for creating a totalitarian society.*

***Key words:** safe development, systems thinking, clip thinking, digital dementia, impersonality, conformism, totalitarianism, behaviorism, digitalization, globalization, education, mass media.*

УДК 316.42:004.946

Л. Л. Негода

(к. филос. наук, доцент)

Луганский национальный аграрный университет

(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: martina_lulek@mail.ru

СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ОБЪЕКТИВАЦИИ ВИРТУАЛЬНОГО БЫТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

***Аннотация.** В статье автор рассматривает социальные изменения в обществе, комплексно структурные, функциональные, процессуальные и мотивационные пертурбации через призму виртуального мировосприятия. Описываются процессы влияния виртуальной коммуникации на изменения, которые находят место в жизни современного общества.*

***Ключевые слова:** виртуализация общества, симулякризация, социальные интеракции, социальная реальность.*

Начало XXI столетия характеризуется беспрецедентным интересом к модусам виртуальности, усиленными сверхспособностями компьютерных технологий. Всеобъемлющая сеть, которая представляет собой инфраструктуру современного общества, появление чувственно доступных виртуальных объектов, удобство перенесения социальных интеракций в электронное пространство актуализировали исследование виртуальности во всех областях научного знания.

Значимость модусов виртуальности, отсутствие четких дефиниций и, соответственно, неопределенность их качеств в период трансформации современного общества определяют необходимость социально-философского осмысления виртуальности. Также остается недостаточным анализ моделей современного социума, которые мы считаем целесообразным изучить – динамику виртуализации и ее влияние на современный образ общества.

Анализ последних исследований и публикаций по данной проблематике указывают на актуальность изучения этого вопроса со стороны многомерности реальности Н. Носов [1], виртуальных систем В. Бабенко [2], теорий самоорганизации с помощью новых технологий Г. Рейнгольд [5], общественных изменений под влиянием современных тенденций С. Кравченко [6], изменений традиций общения и взаимодействия между людьми М. Бахтин [7] и др.

Процесс виртуализации имеет универсальный характер и происходит во всех сферах общества: политике, экономике, науке, семье, интимных отношениях. Суть виртуализации общества на современном этапе заключается в симулякризации, замещении вещей образами, игрой имеющей всеобъемлющий характер и постепенном переводе социальных интеракций в электронное пространство Сети.

Анализируя понятие «социальные изменения», можно согласиться в целом с американским социологом Н. Смелзер в том, что социальное изменение – это «изменение способа организации общества» [8, с. 611]. Но при этом, понятно, что речь должна идти не только о способе организации общества в целом, но и о способе организации социальных систем – социальных групп, институтов, других сообществ. Таким образом, понятием «социальные изменения» определяются разные изменения, которые происходят на протяжении определенного времени в середине отдельных социальных систем в отношениях между ними и в обществе в целом.

Следует отметить, что не только в философской мысли, но и в современной социологии акцент на процессуальности социальной реальности является топовой тенденцией. Например, П. Штомпка [9], утверждает, что общество следует рассматривать как поле, процесс, оно антологично не может существовать и не существует в неизменном состоянии. По нашему мнению, социальные изменения современного общества, детерминированы процессом его виртуализации, происходят в структуре общества, мотивационной сфере, социальном поведении и трансформируют их в сторону многомерности, альтернативности и открытости.

Ускорение и углубление процесса виртуализации являются индикатором становления новой модели общества: от его начального состояния (общества образов), через симулякризованное общество до общества интерактивного спектакля в котором двойственный процесс симулякризации и электронной виртуализации достигает апогея.

Любые изменения неминуемо сопровождают институциональные преобразования (ведь, внедрения любых инноваций зависит от наличия соответствующих изменений в мотивации человека), где за структурными изменениями следуют изменения функциональные, за мотивационными – процессуальные и т.д.

Так как объективная форма сознания – это форма отражения реальности, которая выражается в логичной, понятийной форме и закреплена в языке осознания человеком сущности бытия, мира, своего места в нем, отношения к нему и к себе, возможностей его познания и преобразования, то осозная условности правил социальной жизни в амбивалентности ее норм, индивид все глубже погружается в виртуальное пространство симуляций и все больше воспринимает его как окружающую действительность.

Поэтому, по нашему мнению, современное общество следует изучать в контексте процесса виртуализации с помощью анализа модусов виртуальности в дискурсе поливариантного постмодернистского мировоззрения. Ведь процессы виртуализации, которые охватывают все социальные институты, неминуемо трансформируют их деятельность, функциональность и организационные формы. Природа функционирования социальных институтов меняется, что выражается в нарушении структурной целостности, динамичности и глубине трансформационных процессов.

Сам процесс виртуализации социальных институтов происходит путем их компьютеризации (компьютерная виртуальная реальность). Электронная Сеть начинает исполнять роль новой формы взаимодействия, объединяя изолированные или некоординированные функциональные и территориальные институты в единое инфопространство. Обычно, такое взаимодействие бывает кратковременным, разбалансированным и не функционирует в полную силу, поскольку оно еще переживает процесс становления. Такие, объединенные в единое инфопространство электронные аналоги функционирующих систем являются удобными, экстерриториальными, доступными, открытыми и более организованными, что вне Сети часто оказывается невозможным.

Постепенная виртуализация проявляется и в переориентации социальных институтов на производство симулятивных функций, когда главным в их деятельности становится формирование имиджа – привлекательного образа, который корректируется в зависимости от конкретной ситуации. Подобные симулякры имитируют функции, подделывают их суть и укореняют в сознании человека симулятивные образы, что в никоем случае не отвечает реальной деятельности социальных институтов.

Итак, виртуальная реальность трактуется как давно существующая, которая имеет исторически разные проявления (миф) и разворачивается в современном обществе благодаря технологичным новациям, ведь виртуальная реальность является образной, где образ, в который воплощена воля человека не является его точной копией или выражением.

Так, Ж. Бодрийар [4] предлагал стадиальную схему эволюции симулякров: симулякры первого порядка, которые действуют на основе природного закона ценностей; симулякры второго порядка – на основе рыночного закона стоимости; симулякры третьего порядка – на основе структурного закона ценности. Натуральные симулякры, основанные на образе, имитации и подделки, направленные на восстановление природы; симулякры второго порядка, направлены на повышение производства с помощью машины; симулякры третьего порядка основываются на информации, модели. Именно третья стадия эволюции симулякров определяет изменение реального на гиперреальное. Симулякры не являются только отражением реально существующих объектов, отныне именно реальное стало вторичным относительно симулякров, исчезает разница между реальным и мнимым, нет больше оригинала и первоисточника.

Беря за основу теорию симулякров Ж. Бодрийара, виртуализацию мы воспринимаем как процесс порождения и тиражирования симулякров – знаков, оторванных от реальных объектов, образов, которые имеют для человека большего значения чем реальные предметы. По его мнению, реальное и виртуальное противостоят один другому как вещь и копия, вещь и подобие.

Следовательно, виртуальная реальность – извечный феноменом, однако именно из-за своего технического воплощения она настолько проникла в объективный мир, что фактически стала неотделимой от него. Симулякры и реальные вещи создали необычайно реалистический (метастабильно-нестабильный) симбиоз, отныне не существует чистого реального объекта или вещи – того, что бы не поддавалось симулякризису и было верным признаком присутствия человека в какой-либо определенной реальности.

Русские исследователи Н. Г. Багдасарьян и В. Л. Силаева также считают, что виртуальность не является феноменом современности, она проникает в бытие существующих вещей незаметно, растекается по повседневности (ее можно выучить на примере те-

левидения или компьютера) [3]. Они типологизируют ее по критериям времени появления продуцента определенной формы виртуальной реальности.

По этим критериям выделено 3 типа:

1. Виртуальные реальности, продуценты которых возникли в доиндустриальную эпоху (продуценты: творчество в искусстве, религиозный экстаз, алкоголь);

2. Виртуальные реальности, продуценты которых возникли в индустриальную эпоху (продуценты: фотография, кинематограф, телефон, которые являются технически усовершенствованными продуцентами виртуальной реальности первого типа);

3. Электронная виртуальная реальность, продуцент которой возникает в современности.

Очевидно, что выходя из цели исследования общества и беря за методологическую основу парадигму постмодерна, необходимо истолковать трансформацию современного общества в терминах виртуализации и ее механизмов, а также обозначить типовые черты человека нового типа – человека виртуального.

Виртуальный человек имеет множество имен, образов и ролей, каждый из которых создан им и является его частью, именно поэтому ему так трудно идентифицировать себя, так как каждый из субличностей, каждый из созданных образов влияет определенным образом на реально существующего человека. По этому поводу С. С. Хоружий писал: «В определенном смысле, мы уже приближаемся к появлению "виртуального мировосприятия" и человек, ориентированный на виртуальность, – ориентирован на всех уровнях своей организации, начиная с телесного» [10].

Таким образом, следует констатировать, что общество, по сути, живет в подобии Матрицы, вынуждено поверить в симулякры, однако, у виртуализованного общества, образ реальности не является заданным, он индивидуальный, калейдоскопичный, поливариантный и зависимый от многих факторов.

Мир реальный традиционно жестко структурирован, он задает человеку рамки для самоопределения, ограничивая его как социальный объект, в свою очередь виртуальный мир отличается отсутствием маркеров телесности, к тому же в виртуальном пространстве распространено использование не реальных имен (nicknames). Появляется идея освобождения тела от условностей – возможности

изменений идентичностей, схожей со сменой одежды зависимо от ситуации и контекста. В условиях анонимности, отсутствия телесности и безопасности в виртуальном пространстве глобальной Сети человек приобретает полную свободу самоидентификации и самоконструирования. Именно анонимность является тем фактором, способствующим осуществлению личностных интенций индивида. Выступая виртуальным субъектом в интернет окружении, индивид может реализовать свое реальное Я, то есть реализовать те намерения, которые в реальной жизни он не смог бы осуществить в силу социальной обусловленности.

Такая специфика виртуальной коммуникации обуславливает «виртуальность» свободы: ее ситуативностью (человек является свободным, только находясь в виртуальной реальности, а виртуальная реальность существует только «тут и сейчас») и аморальностью (отсутствие риска и анонимность нахождения в социальной виртуальной реальности лишают свободу ее обратной стороны – ответственности). Постепенно виртуализация начинает входить в процессы рефлексии как модель будущей ситуации, то есть происходит процесс преобразования виртуального в реальную жизнь, что позволяет индивидам адаптироваться к виртуальной среде.

Отсутствие пространственных, временных границ и контекстных ограничений реального мира создают атмосферу праздника, где человек мыслить и говорит без внимания на правила пристойности, ценностные установки и присутствие окружающих, где мир для него выступает сквозь призму личностных интересов. Отметим, что такая поливариантность моделей существующего общества, которая отвечает выбранному нами за основу мозаичному и многовекторному постмодернистскому мировоззрению, варьируется зависимо от динамики процесса виртуализации.

Объективация виртуальной жизни и формы виртуального сознания современного общества определяются тем фактом, что постепенно стирается граница между виртуальным и реальным, происходит экспансия ценностей и правил Сети на социальную жизнедеятельность современного индивида. Такой переходной и изменчивый характер, детерминирует трансформацию социального и появление человека нового типа, который принимает за основу логику виртуального, владеет необходимыми навыками и умениями мультисенсорной жизни и общения, являясь сложным социокультурным феноменом симулякризованой эпохи постмодерна.

Список литературы

1. Носов, Н. Виртуальная психология / Н. Носов. – М. : Аграф, 2000. – 432 с.
2. Бабенко, В. Виртуальная реальность: Толковый словарь терминов / В. Бабенко. – СПб. : ГУАП, 2006. – 86 с.
3. Багдасарьян Н. Г. Виртуальная реальность: попытка типологизации / Н. Г. Багдасарьян, В. Л. Силаева // Философские науки. – 2005. – №6. – С. 39-58.
4. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / пер. с франц. О.А. Печенкина. – Тула: ООО «Тулский полиграфист», 2013. – 204 с.
5. Рейнгольд, Г. Умная толпа: новая социальная революция / Г. Рейнгольд. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2006. – 416 с.
6. Кравченко, С. А. Играизация общества: блага и проблемы / С. А. Кравченко // Сборник научно-популярных статей – победителей конкурса РФФИ 2007 года. Выпуск 11 / под ред. члена-корреспондента РАН В.И. Конова. – М. : Октопус – Природа, 2008. – С. 270-276.
7. Бахтин, М. М. Франсуа Рабле и народная смеховая культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – М. : Художественная литература, 1990. – 543 с.
8. Смелзер, Н. Социальные и культурные изменения / Н. Смелзер // Смелзер Н. Социология [пер. с англ.]. – М. : Феникс, 1998. – С. 610–649.
9. Штомпка, П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
10. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / С. С. Хоружий // Вопросы философии. 1997. № 6. – С. 53-68.

L. L. Negoda

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk national agrarian university

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: martina_lulek@mail.ru

SOCIAL SIGNIFICANCE OF OBJECTIVATION OF VIRTUAL BEING OF MODERN SOCIETY

Annotation. *In the article the author considers social changes in society, complex structural, functional, procedural and motivational perturbations through the prism of a virtual worldview. The processes of the influence of virtual communication on the changes that find a place in the life of modern society are described.*

Keywords: *society virtualization, simulacrisis, social interactions, social reality.*

УДК 323.22/316.42

А. В. Гига

(к. филос. н., доцент)

Донецкий национальный технический университет

(Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: 19andrey06@mail.ru

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО: РЕАЛЬНОСТЬ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

***Аннотация.** Рассматривается проблема трактовки концепта «информационное общество». Адекватное представление здесь возможно при условии разделения идеологически ориентированных суждений на эту тему и фактической, объективно-понятийной составляющей. Показана превалирующая роль именно идеологических интерпретаций указанного феномена, характерная не только для собственно западных авторов, но и для отечественной традиции. В последней в немалой степени проявляется технократическая, утопически-апологетическая направленность трактовок информационного общества.*

***Ключевые слова:** информационное общество, идеология, информационные технологии, общество потребления, утопизм, технологический детерминизм.*

Современный тип обществ западно-атлантической культуры и ориентированных на них стран-сателлитов устойчиво характеризуется определенным набором именований – посткапиталистическое (Р. Дарендорф), постбуржуазное (Дж. Лихтхайм), постэкономическое (Г. Кан), постиндустриальное (Д. Белл), информационное (У. Дайзард) [1, с. 344] и проч. Ведущая роль среди них с течением времени стала принадлежать последнему обозначению, информационному. Это произошло, во-первых, в силу большей конкретности, т.к. приставка пост- не слишком проясняла суть дела, и, во-вторых, каждый из авторов указанных именований, в принципе, выделял развитие именно информационной составляющей.

Со времен первоначальных определений прошло 40-50 лет, и уже можно с большей степенью обоснованности высказать суждения об оправданности ожиданий и адекватности самих обозначений. У. Дайзард в заключительных строках указанной работы так и подчеркивал: «Каков необходимый масштаб изменений и обладаем

ли мы способностью вовремя их осуществить – эти вопросы всё ещё ждут своего ответа» [1, с. 355].

В теме анализа характеристик ведущего типа общественно-экономических отношений можно выделить два типа проблем. Первое, это непосредственно материальная сторона цивилизационного развития, подчеркнутый переход от преимущественного производства товаров к производству услуг, и, второе, отражение происходящих изменений в материальной сфере во всем массиве их идеологического осмысления и обеспечения, задающего основные интеллектуально-духовные способы адаптирующих толкований и объяснений. Второе имеет прямое отношение именно к философскому уяснению сути проблемы исторически-цивилизационной идентификации нынешнего этапа пути развития западного мира. Хотя материальная и идеально-отражающая стороны находятся в существенной взаимосвязи, тем не менее концептуализация материальных отношений может проходить в известном отрыве от их реальной содержательности, давая в целом искаженную картину существующего. В связи с этим необходимо наметить, хотя бы эскизно, основные моменты указанного перехода от производства товаров к производству услуг.

В собственно материальном выражении за последние десятилетия действительно произошел значительный рост доли услуг в общем объеме валового продукта. Динамика видна и за значительно более короткие сроки. Так, в 2014 г. в США сфера услуг достигала 64,88% от ВВП [2], а в 2019 г. – уже 78% [3]. К этой сфере относятся образование; здравоохранение; наука; финансы; торговля; транспорт и связь; услуги госучреждений; различные профессиональные и личные услуги [3].

Здесь, в свою очередь, следует отделять реальные и необходимые услуги – транспорт, финансовое обслуживание и т.д., от услуг нередко сомнительных – консультаций, личных услуг, услуг госучреждений. Однако в любом случае достаточно очевидно, что сам факт нематериальности любого рода услуг ставит их на второй план относительно реальной экономики. Манипуляции же с подсчетом их стоимости легко выводят эту деятельность в более прибыльную область, нежели промышленное производство. Тем не менее, удовлетворение первичных потребностей человека в еде, одежде, жилье, безопасности в любом случае остаётся приоритет-

ным. Несмотря, например, на скромное положение реального производства в общей структуре ВВП – например, в США сельское хозяйство даёт всего 1% ВВП [3] – его роль не (только) в получении прибавочной стоимости, но в обеспечении материального фундамента развития страны. Но дело в том, что по процентному соотношению в ВВП реального промышленно-сельскохозяйственного сектора и сектора услуг судят о том, является ли общество постиндустриальным и развитым, либо остающимся в традиционном индустриальном формате догоняющего развития.

С этой точки зрения может создаться впечатление о ложной возможности сбросить с государства бремя промышленного и сельскохозяйственного развития, провести тотальную деиндустриализацию, не вкладывать средства в фундаментальную и прикладную науку, в разработку новых технологий, ограничившись практикой отверточной сборки, а развивать преимущественно офисную культуру фирм-посредников, торговую, а также банковскую сферу с её саморастущим финансовым инструментарием. Хотя чисто формально степень постиндустриализма при этом вырастет, но это будет лишь имитационной характеристикой, сугубым и типичным симулякром. Нечего и говорить, что государство такого типа в долгосрочной перспективе обречено на стагнацию и утрату, может быть, окончательную каких-либо реальных вариантов достижения лидирующих мест в экономике, науке и технологиях. Вся информационная, телекоммуникационная и компьютерная составляющая прогресса вне конкретной, осязаемо предметной материально-технической, вполне индустриальной данности превращается в мишуру идеологических посулов, выражая лишь маниловские радужные надежды на светлое будущее, но никак не серьезный государственный план развития страны.

В области идеологического обоснования необходимости цивилизационного продвижения в направлении укрепления «информационной экономики» в противовес индустриальной как искомом «векторе прогресса», в отечественной традиции социально-гуманитарного исследования наметились определенные типизированные практики более или менее устойчивого понимания.

Прежде всего, отметим научную трактовку идей технологического детерминизма, начавшуюся ещё в далекое советское время и определившую их буржуазно-идеологическую природу. Актуальность этой критики в настоящее время остаётся не менее значи-

мой, чем полвека назад, она, более того, возросла в силу исторической утраты общественно-научного, советского типа дискурса. Пусть и в урезанном, стилистически и понятийно значительно более мягком варианте, но взвешенно-критическое отношение к идеям буржуазных идеологов, включая сюда и философов науки, и макросоциологов, наличествует и в наше конформистское время.

Примером может служить статья Т.В. Науменко [4]. Автор, хотя и осторожно-взвешенной манере, но настойчиво проводит мысль о ряде существенных несоответствий в работе Ф. Уэбстера относительно его трактовки представлений Э. Гидденса. «Интерпретация Уэбстером идей Гидденса, - пишет Т.В. Науменко, - заставляет задуматься о степени научности тезисов самого Уэбстера и о возможном влиянии на его выводы идеологических факторов. Особенно это сомнение возрастает при знакомстве с той частью работы Уэбстера, где он говорит о правах человека...

Так, он утверждает, что прежние источники конфликтов исчезли, в частности, имеются в виду конфликты, связанные с претензиями на территорию и на природные богатства» [4, с. 8]. В принципе, отмеченный тезис Уэбстера – а его труд «Теории информационного общества» считается «практически хрестоматийным» [4, с. 8] – сразу ставит под вопрос всю отмеченную хрестоматийность как идеологически заданную, выводя соответственно формулировки этой «теории» за рамки научного знания.

Но, конечно, нельзя вульгаризировать и упрощать представления того же Уэбстера. Он, например, подчеркнуто выступает против технологического детерминизма - «Сейчас, по крайней мере в социальных науках, стали избегать технократического детерминизма, который долгое время доминировал в рассуждениях на тему информации (хотя... не всегда: в более замаскированном, а иногда и в явном виде детерминизм продолжает существовать)» [5, с. 361]. Это уже позволяет вести дискуссию, в том числе, в поле научных суждений, а не только лишь с идеологических позиций апологетики рыночных отношений, как это случается ныне сплошь и рядом.

Характерной чертой именно научного типа дискурса служит наличие необходимо конкретного аспекта рассуждений, сочетающий, с одной стороны, теоретичность и обобщенность, и эмпирически-протокольную фактичность – с другой. Вышеприведенной работе Уэбстера хватало фактического материала, но явно недоста-

вало понятийной отчетливости в авторской позиции. Ситуация проигрышной рационалистической обобщенности довольно характерна в западном обществоведении для многих авторов. Скажем, Уэбстер считает, что «что заслугой Гидденса является использование идей Фуко и Спенсера в связке с подходом классиков социологии» [4, с. 6]. Связь идей постмодерниста и раннего позитивиста, скорее всего, приведет лишь к эклектике проводимого исследования уже хотя бы потому, что указанные классики социологии – Маркс, Дюркгейм и Вебер – во-первых, сами по себе самодостаточны, во-вторых, их концепции далеко не комплементарны, тогда как говорится о некоем общем их подходе. И если добавить сюда многоречивого М. Фуко и органициста (социал-дарвиниста) Г. Спенсера, то мешанина противоречивых взглядов лишь усилится.

Следующий типовой способ подхода к проблеме информационного общества можно обозначить как инструментальный. Здесь упор делается на освещение собственно модернизационной политики развития информационных технологий, но попутно проскальзывают весьма красноречивые пассажи касательно общего состояния дел в идейно-смысловой сфере государственного и общественного строительства. Эти замечания заметно диссонируют с оптимистическим настроем составителей различных «стратегий» и «программ». Так, Мерзлякова И.Л. замечает, что «Сложность определения вектора посткризисного развития современной России заключается в том, что сам «социум» трактуется как целостная и самоорганизующаяся система, проходящая бифуркационные точки и в силу этого не имеющая определенной направленности в своем развитии» [6, с. 48]. А раз социум движется по-исторически не просчитываемой траектории, следовательно, в его общественном сознании отсутствует единое представление о путях, мотивах и смыслах общественного развития, и разрабатываемые «стратегии» не в состоянии достичь декларируемые цели.

К тому же, если речь идёт о преимущественном развитии телекоммуникационных сетей, доступности интернета и прочих подобных вещах, то, как отмечалось выше, всё это успешно работает лишь при наличии реальной экономики. Никакая «цифровая экономика» вне материально-технической базы в виде собственной обрабатывающей промышленности, машиностроения, производства средств производства, развитого сельского хозяйства невоз-

можно по простой причине того, что искомая «цифра» относится – если это не финансовые пузыри липовых капиталов – к организации реальных производительных сил. Только в отношении к ним она получает точку продуктивного приложения в плане повышения производительности труда, как управленческого, так и собственно производящего. Во всех остальных свои формах использования информационные технологии носят преимущественно массово-игровой, развлекательный характер.

И, наконец, отметим третий вариант. Он носит характер утопического, субъективно-идеалистического долженствования, дидактического морализирования на предмет неудовлетворенности существующей направленностью общественного развития. Предполагается, что возможна простая волевая смена системного общественного целеполагания с роста прибыли на развитие отдельного индивида. «Конкретный человек, - пишет В. М. Бондаренко, - во всем многообразии потребностей и их удовлетворение становятся целью развития социально-экономической системы, а, равно, и целью построения информационного общества, при этом главный критерий эффективности достижения цели - это динамичное сокращение времени между возникновением потребности конкретного человека и общества в целом и её удовлетворением» [7, с. 34].

Ответа на вопрос почему вдруг транснациональные корпорации самопроизвольно откажутся от своих сверхприбылей и начнут перераспределять прибавочный продукт в интересах обеспечения «многообразия потребностей каждого», конечно нет и быть не может. Тот «конкретный человек», потребности которого автор хочет сделать определяющей величиной и которые должны реализовываться в on-line режиме, строго индивидуально, на самом деле является человеком абстрактным в силу того, что не указаны условия его социальной жизнедеятельности. Фактически автор отчасти привлекает положение из Манифеста коммунистической партии о всемерном развитии сущностных сил индивида, но делает это исключительно в ракурсе усиления общества потребления, оставаясь в представлении прежних буржуазных отношений.

В. М. Бондаренко полагает (на неизвестных основаниях) реально возможным некое уравнивание «глобализации... процессами индивидуализации» [7, с. 36]. Соответственно конечный вывод статьи зависает в бесосновном состоянии простого желаемо-

го: «Человек во всем многообразии потребностей и их удовлетворение - вот цель развития общественной системы, которая обеспечивает реализацию как бы свыше заданной гармонии человеческих отношений» [7, с. 36]. Характерным моментом выделяется в приведенном фрагменте указание на «свыше заданную гармонию», выражающее мистифицированную иррациональную составляющую авторских представлений об историческом развитии.

Эти пожелания всего хорошего осуществляются в фантастическом обществе «рыночных отношений самого высокого уровня развития» [7, с. 34], а именно – в информационной его форме. Перед нами утопический вариант апологетики буржуазных отношений периода доминирования общества тотального потребления, выполненный в рамках наукообразного, но по сути морализирующего описания новой гармонии человека и производства. Эта гармония не касается ни высших смыслов человеческого бытия, ни проблем справедливого социального мироустройства, ни решения вопросов растущего отчуждения человека, но как высшую общественную цель утверждает стремление к мгновенной реализации возникшей потребности индивида.

Однако именно империализм как высшая стадия капитализма с его мировыми войнами, глобальными кризисами как экономическими, так и политическими, доминированием финансового капитала, растущими планетными диспропорциями между развитыми странами и сырьевой периферией – как раз и составляет высшую ступень развития рыночных отношений во всей их сути. Но из-под пера идеологически настроенных авторов выходит благостная картина растущего общества общего благоденствия, давно потерявшая связь с реальностью.

Список литературы

1. Дайзард У. Наступление информационного века // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – с. 343-355.
2. Валовой Внутренний Продукт [ВВП] Соединённых Штатов Америки [США] за 2014 год. [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://weic.info/ekonomicheskie_stati/valovoy_vnutrenniy_produkt_vvp_so_edinennyh_shtatov_ameriki_ssha_za_2014_god
3. Бальдини Е. ВВП США в 2019 г. [Электронный ресурс] / Е. Бальдини. – Режим доступа: <https://visasam.ru/emigration/canadausa/vvp-usa.html#i-3>

4. Науменко Т.В. Информационное общество и глобализация: проблемы идентификации // Информационное общество. 2017. № 6. С. 4-10.
5. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. - М.: Аспект Пресс, 2004. – 400 с.
6. Мерзлякова И.Л. Информационное общество как фактор российской модернизации // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2018. № 3. С. 48-51.
7. Бондаренко В.М. Информационное общество для всех – информационное общество для каждого человека в отдельности // Информационное общество. 2001. Вып. 1. С. 34-36.

A. V. Gizha

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: 19andrey06@mail.ru

INFORMATION SOCIETY: REALITY AND REPRESENTATIONS

***Annotation.** The problem of interpretation of the concept of "information society" is considered. An adequate presentation here is possible if ideologically oriented judgments on this topic are separated from the actual, objective-conceptual component. The prevailing role of ideological interpretations of this phenomenon, which is characteristic not only for Western authors themselves, but also for Russian tradition, is shown. The technocratic, utopian-apologetic orientation of the interpretations of the information society is manifested to a considerable degree to the last.*

***Keywords:** information society, ideology, information technology, consumer society, utopianism, technological determinism.*

УДК 316.42

С. В. Мусатова

(ассистент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: s.v.musatova@yandex.ru

СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ КАК ФОРМА СОВРЕМЕННОЙ КОММУНИКАЦИИ

***Аннотация.** Статья посвящена вопросам трактовки социальных сетей и их развития. Проводится исторический экскурс становления проблемы «сети». Анализируются не только положительные, но и отрицательные стороны социального общения. Отмечена множественность подходов к трактовке социальных сетей, высказывается предположение о появлении фактически нового виртуального жизненного пространства человека.*

***Ключевые слова:** социальная сеть, общество, сетевое сообщество, киберсоциализация.*

В последнее время мы не можем представить свою жизнь без Интернета. Он прочно вошел в повседневную жизнь, в которой мы активно пользуемся Интернетом дома, на работе, а с развитием новых технологий Интернет переключался в наши мобильные телефоны и смартфоны. Это дало нам возможность практически все время находиться в состоянии on-line доступности. Появление Интернета радикально изменило формы, содержание, механизмы, функции социальных коммуникаций. С развитием Интернета появилась возможность использовать все его достижения в различных его проявлениях. Одним из таких проявлений стали социальные сети, которые получили сегодня статус неотъемлемого атрибута нашей жизни.

Сейчас представить современного человека без профиля в той или иной социальной сети очень трудно. Сети позволяют шире общаться, быстро искать необходимую информацию и новых друзей, обмениваться новостями, слушать музыку, смотреть видео и фотографии.

История возникновения и развития, перспективы функционирования этой новой формы коммуникации постепенно превращаются в одно из актуальных направлений научных исследований.

Цель статьи – в рассмотрении проблемы становления социальной сети как современной формы коммуникации. Для этого вначале проанализируем эволюцию термина «сеть».

Проблема, затрагивающая трактовку дефиниции «сеть», становится всё более актуальной. Мы говорим о сети дорог и проспектов, переулков и автомагистралей, магазинов, о телекоммуникационной сети и, в конце концов, о развитии социальных сетей...

Первые рационализации метафоры «сеть» на пути её превращения в концепт в неявном и явном виде появляются в рамках более широкой системной методологии и теории «постиндустриального (информационного) общества»: в трудах Д. Белла, Э. Тоффлера, М. Кастельса и других западных, а затем и отечественных авторов - Р. Абдеева, С. Афанасьева, В. Бианки, А. Ракитова, А. Чугунова, А. Уткина, М. Игнатова и многих других.

В научный оборот сам термин «социальная сеть» был введен в 1954 г. английским социологом, представителем манчестерской школы, Дж. Барнсом в работе, по-видимости, довольно узкой тематической направленности, «Классы и собрания в норвежском острове приходе». Большинство ученых, занимающихся изучением этого вопроса, были схожи в том, что общество необходимо рассматривать как сложное сплетение социальных отношений. «Под социальной сетью, - понимают виртуальное сообщество, веб-сервис, социальную структуру, состоящую из множества агентов (индивидуальных или коллективных), которые вступают во взаимодействие по интересам» [1, с. 255].

О. Тоффлер, рассматривал «сеть» в довольно широком смысле, как принцип организации самых различных сообществ прошлого, настоящего и будущего, утверждая при этом, что «методология сети» не может быть «панацеей». «Информационные сети множества типов, - писал он, ссылаясь на Энтони Джайда, одного из пионеров пет-методологии, - появляются фактически во всех сложных обществах. К ним необходимо добавить формальные сети, например, масонов, мормонов или членов католического ордена *Opus Dei*» [2, с. 276].

Роль и структура таких сетей, тем не менее, долгое время не попадала в поле зрения научного сообщества в лице экономистов и аналитиков в сфере бизнеса. Сегодня же они активно исследуются как модели корпоративной структуры. Эти сети, независимо от степени их формальности, обладают общими характеристиками. Они имеют горизонтальную организацию, вследствие чего ослабевают влияние более привычной иерархической составляющей. Отмечается, что сетевой тип связи может быть в ряде случаев необычайно полезным, гибким и, в принципе, антибюрократическим. При этом, конечно, нельзя полагать, как об этом в свое время предупреждал Тоффлер, что сетевой принцип организации окажется единственной основной формой будущей социальной связи людей. Сеть имеет свои естественные ограничения, и функциональные, и целевые, и организационные. У Тоффлера, например, «сетевой принцип» включается в междисциплинарную системную методологию, что и соответствует действительности

Начало современной теории социальных сетей положили в 1951 году Рэй Соломонофф и Анатолий Рапопорт. В 1959-1968 гг. венгерские математики Пол Эрдос и Альфред Ренье написали восемь статей, описывающих сами принципы формирования социальных сетей [3].

Теория социальных сетей предполагает, что социальное поведение и коммуникация испытывают влияние моделей взаимоотношения людей. Чем крепче социальные связи между людьми, тем активнее они общаются друг с другом, используя все доступные медиа. Как и другие нововведения коммуникационной технологии, Интернет продолжает процесс соединения людей в социальные сети, а также людей и организаций, разбросанных географически, но связанных общими интересами. Теория социальных сетей утверждает, что социальная коммуникация по Интернету дополняет и расширяет традиционное социальное поведение, поэтому, чем активнее люди ведут себя в сообществе, тем больше они общаются в межличностной форме, и чем теснее их контакты, тем чаще они пользуются электронной почтой и другими медиа для общения [4].

За последние полвека «произошло слияние воедино трех независимых процессов – предвестников появления новой общественной структуры, основывающейся, главным образом, на использовании сетей: развития экономики, обеспечивающей гибкость управления и глобализацию капитала, производства и торговли;

стремления к построению общества, в котором будут господствовать ценности свободы личности и открытой коммуникации, и поразительного прогресса компьютеров и телекоммуникаций, оказавшегося возможным благодаря революции в микроэлектронике». [2, с. 277].

У каждого человека есть явные и скрытые потребности, которые он стремится удовлетворить, это может быть потребность в общении, самореализации, а социальная сеть дает ощущение удовлетворения этих потребностей. Однако здесь происходит неизбежный отход от «собственно материальной реальности, реальное общение меняется на виртуальное, дающее ложное ощущение удовлетворения потребностей. Чем больше человек получает общения через социальные сети, тем больше ему хочется, а потребность все также остается неудовлетворенной, получается, что ему сложнее жить реальной жизнью» [5, с. 87].

Острая тяга к пользованию социальными сетями является своего рода болезнью, которая может возникать из-за каких-то личностных или психологических проблем, через нереализованные желания, скрытые комплексы и трудности в реальном общении - ведь в виртуальном мире гораздо легче выразить себя, создать идеальный образ. Особое значение при этом имеет осознание собственной защищенности и анонимности, чего нет при живом общении.

И сегодня, в связи с вышесказанным, можно с уверенностью говорить о таком понятии, как виртуальная компьютерная социализация или киберсоциализация.

Киберсоциализация человека – это социализация личности в киберпространстве, что означает процесс изменений структуры самосознания личности, происходящий под влиянием и в результате использования им современных информационных и компьютерных технологий в контексте его жизнедеятельности. Киберсоциализация особенно ярко происходит в киберпространстве виртуальной социализирующей интернет-среды, то есть в результате использования её ресурсов и в процессе коммуникации с виртуальными агентами социализации, встречающимися человеку во всемирной глобальной сети Интернет (в первую очередь, в социальных сетях, в процессе переписки по e-mail, на форумах, в чатах, блогах и on-line-играх) [6, с. 48]. В процессе киберсоциализации у

человека возникает целый ряд новых, ожиданий и интересов, мотивов и целей, потребностей и установок, а также форм психологической и социальной активности, непосредственно связанных с киберпространством - фактически новым виртуальным жизненным пространством человека [6, с. 48].

Выводы. Можно констатировать, что в современном мире общение между людьми упростилось до максимального уровня. В наше время огромное расстояние между людьми теперь не помеха для общения. Развитие Интернета дало возможность организации коммуникаций людям из разных частей планеты в режиме реального времени. Рост социальных сетей является глобальным культурным феноменом. Независимо от того, насколько хорошо развиты в отдельно взятой стране государственное правление, инфраструктура и возможности Интернет-соединения, уровень популярности социальных сетей повсеместно растет. Сформировалось поколение, обладающее новыми идентификационными параметрами и воспринимающее виртуальную реальность как реальную среду обитания. Появление новой, информационной среды обитания человека уже приводит к изменениям сложившихся в социуме архетипов и форм социальных взаимодействий. Этот фактор, в свою очередь, требует корректировки всех практических действий по организации и управлению информационными ресурсами. Последнее же возможно только при организации и проведении целого комплекса дальнейших исследований этой новой формы социальной коммуникации.

Список литературы

1. Мельникова М. С., Яковлев И. П. Понятие «Социальная сеть» в социологических теориях и интернет-практиках // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2014. Вып. 1. – 255 с.
2. Римский В. П. Генеалогия сетевой парадигмы. Аналогия и феноменология // НАУКА. ИСКУССТВО. КУЛЬТУРА. Сборник научных статей. – Белгород. - Выпуск 2(6). – 2015. – С. 267-280.
3. Алмаева В. В. Виртуальные социальные сети как составляющая современного образовательного пространства [Электронный ресурс] / В. В. Алмаева. — Режим доступа: <http://ito.edu.ru/2010/Tomsk/III/III-0-1.html>.
4. Бакулев Г. П. Массовая коммуникация: Западные теории и концепции [Электронный ресурс] / Г. П. Бакулев. — Режим доступа: <http://pulib.if.ua/part/9691>.

5. Белинская Е. Современные исследования виртуальной коммуникации: проблемы, гипотезы, результаты / Е. Белинская, А. Жичкина. — М.: ЮНИТИ, 2009.— 165 с.
6. Плешаков В. А. Виртуальная социализация как современный аспект квазисоциализации личности / В. А. Плешаков // Проблемы педагогического образования. Сборник научных статей / [под ред. В. А. Сластёнина, Е. А. Левановой]. — М.: МПГУ – МОСПИ, 2005. — Вып. 21. — С. 48-49.

S. V. Musatova

(assistant)

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

E-mail: s.v.musatova@yandex.ru

SOCIAL NETWORKS AS A FORM OF MODERN COMMUNICATION

Annotation. *The article is about the active development of social networks. A historical digression of the formation of the "network" problem is carried out. It analyzes not only the positive, but also the negative aspects of social communication. A plurality of approaches to the interpretation of social networks is noted, an assumption is made about a virtually new virtual living space of a person.*

Key words: *social network, society, network community, cyber socialization.*

УДК: 008

А. С. Армен

(старший преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: armenanastasiya@gmail.com

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЙ КРИЗИС ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ

***Аннотация.** Статья посвящена анализу причин глобальных кризисных явлений современного общества, связанных с феноменом массовизации культуры и утратой своеобразия национальных культур как форм мировой. Акцентируется внимание на феномене потребления как специфическом явлении, спровоцировавшем кризисные явления в посткапиталистическом обществе.*

***Ключевые слова:** общество потребления, атомизация, консьюмеризм, массовая культура.*

Все без исключения исследования современного состояния общества делают неутешительными выводы о том, что его постиг глубочайший кризис его основ. Появление категорий «информационное» общество (Д. Белл), «общество спектакля» (Г. Дебор), «технократическое общество» (Т. Веблен), «общество потребления» (Ж. Бодрийяр) и прочих, подтверждает это суждение. Авторы акцентируют внимание не том факте, что современное общество, состояние которого детерминировано уровнем развития технологий, утратило глубинные ценностные ориентации, и базовые столпы заменяются здесь на возможности удовлетворения растущих по мере развития цивилизации потребностей и желаний. Не случайно, что «общество потребления» трактуется как стадия развития капитализма, на которой индивидуальное потребление, опосредованное рынком, превращается в один из ключевых факторов формирования социальных отношений во всех сферах [1, с. 13]

Такое общество является закономерным явлением позднего капитализма. Очевидно, что в любом обществе индивидуальное потребление составляет наряду с производством его базис. Однако лишь на определенном этапе развития индивидуальное потребление подвергается глубокой институционализации и превращается в ключевой фактор экономического развития страны. С одной сторо-

ны, оно все глубже опосредуется институтом рынка, а с другой, – существование рынка, относительно независимого от индивидуального потребления, невозможно. Так, тенденция распространения консьюмеризма, во многом обусловившая облик современного общества, повсеместно стала причиной таких явлений, как кризис традиционной системы ценностей, социальная атомизация, проблемы с идентичностью, и пр.

Развивающаяся сфера массовых коммуникаций, а, следовательно, реклама способствуют распространению ценностей потребительского типа поведения. Массовая культура нового образца, практически полностью заменившая нормы морали и нравственности, религиозные догмы опровергшая статус элитарной культуры обладает экспансивным характером.

Если традиционные культуры, как правило, демонстрировали консолидацию, то современная массовая культура актуализирует удовлетворение индивидуальных желаний, потребностей и целей. Ценность индивидуализма в обществе потребления возводится в культ, отвлекая человека-потребителя от серьезных общественных проблем и обращая его внимание исключительно в сферу личного переживания, что приводит к ослаблению социальных связей, к потере социальной системой своей первоосновы – социальности. Таким образом, основополагающая ценность либеральной идеологии – индивидуальная свобода и автономия, в таком обществе провоцирует социальную атомизацию, эгоизм и разрушает традиционные связи, разделяет людей на «неделимые атомы», испытывающие друг к другу в основном экономический интерес.

Инфантилизация индивидов, нежелание брать на себя ответственность любого рода, неуважительное отношение к труду и к социально ориентированной деятельности, нечувствительность к общественным вызовам и угрозам представляют собой наиболее острые проблемы современного общества. Поиск истины и смысла жизни не являются для современного индивида целью существования. Кроме того, квази-ценности общества потребления отрицают необходимость всестороннего умственного, нравственного и духовного развития человека. Культура нового образца сосредоточена исключительно на все новых и новых предметах и услугах, удовольствиях, развлечениях и свободном личном выборе, стремлении больше жить для себя и за свой счет. На лицо кризис духовно-

моральных ценностей. Моральный образ жизни сегодня крайне непопулярен. Актуальность приобретают необременительные формы существования: образ жизни, занятость (профессия), свободные отношения, а также потребляемая культурная продукция.

Следуя веберовской логике, профессиональная деятельность всегда наделена высшим смыслом и божественным призванием. Призвание сопряжено с трудом, целенаправленным созиданием, придающим значение существованию человека, кроме того, служит наиболее ярким выражением человеческой уникальности [2, с. 123]. Сегодня, увы, профессия не является основанием для самоидентификации личности. Основная цель индивида – обеспечить себе возможность потребления, где образование, поиск своего призвания, в том числе, профессионального, самосовершенствование воспринимаются как вторичная задача.

Массовая культура буквально погружает человека в непрекращающийся поток развлечений, предлагая зрителю только, так называемые, легкие жанры: ток-шоу, сериалы, музыка. И, действительно, ее продукт не нуждается в глубокой рефлексии, а индивид, в свою очередь, не склонен задумываться о глобальных проблемах человечества и драматических личных переживаниях. Ведь человеческая экзистенция в постиндустриальную эпоху итак сопряжена со стрессами и угрозами. Следует отметить, что средства массовой коммуникации, будучи трансляторами массовой культуры, утратив воспитательные и образовательные качества, актуализировали потребительско-стимулирующую функцию, сформировав тем самым, единые потребительские стандарты по всему миру.

Подобным способом происходит унификация национальных культур и широкое распространение ценностей общества потребления. Потребительство стало не национальным, а наднациональным явлением, а потребности и интересы людей все больше стандартизируются и унифицируются. Традиционно, залогом социального единства людей выступает духовно-нравственная сфера общества, наличие разделяемых всеми моральных ценностей, в то время как конъюмеристские тенденции ведут к культурной аномии, разрушая людей, превращая общество в совокупность предельно индивидуализированных человеко-единиц, составляя теперь так называемое неморальное единство. Увеличение роли потребления в социуме ведет к изменению самих общественных отношений. А механическая совокупность разрозненных, потребительски ориен-

тированных индивидов, утратившая социальные связи и морально-нравственные ориентиры, способна продуцировать индивидов «по образу и подобию своему» – таких же асоциальных и так же ориентированных лишь на потребление.

Асоциальность и индивидуализм потребительства выступают объединяющими индивидов ценностями, но не скрепляющими их между собой. Следовательно, глубина межличностных отношений утрачивается, они приобретают недолговечный характер, формируется так называемая, поверхностная социальность [3, с. 805]. Вместо привязанности и интимности возникают отчужденность, равнодушие, легкомысленность в отношениях, недоверие.

Это закономерно, ведь одиночество является обязательным последствием формирования потребительского поведения. Потребкульт диктует необходимость соответствовать вполне конкретной модели социального поведения, где акт потребления является в большей степени актом самопрезентации, конструирования статуса, не только потребительского, но и социального. «Способ, которым сегодняшнее общество «формирует» своих членов, – настаивает З. Бауман, – диктует, в первую очередь, обязанность играть роль потребителей» [4, с. 116]. В общественном сознании формируется ошибочное суждение о том, что индивид, способный приобрести вещь, товар, услугу – «автоматически» получает общение, дружбу, любовь. Но специфический характер потребления не предполагает утверждение действительно близких доверительных межличностных отношений, формирование здоровых желаний и потребностей, социально-ориентированных целей.

Зрелищность и симулятивность потребления создает иллюзию существования, подменяя собой жизнь настоящую во всем многообразии ее проявлений. Так, индивидуальная автономия, как уже было сказано, ставится выше духовных ценностей и моральных обязательств. Исчезает чувство ответственности, вовлеченности в процессы, несвязанные с поистине хищническим удовлетворением все возрастающих потребностей: жертвенность ради высокой цели, взаимовыручка, забота об окружающей среде, и пр.

В погоне за новыми брендами и услугами индивид игнорирует свои истинные стремления и желания, свое предназначение. Так, всеобъемлющий гедонизм, поверхностная коммуникация ведет к тому, что и семейные ценности тоже уходят на второй план, пред-

ставляясь в качестве чрезвычайно обременительных моральных обязательств, не вписывающихся в картину потребительского рая. Действительно, тенденция развития межличностных отношений на современном этапе такова, что брак и семейный образ жизни рассматриваются не в качестве жизненного приоритета, а лишь в ключе долга, обязательств, самоотречения, ответственности, жертвы. То есть, таких сложных эмоциональных состояний, испытывать которые в полной мере современный человек опасается. Более того, представитель эпохи посткапитализма сознательно не только не стремится к созданию полноценной семьи и рождению детей, а осознанно избегает каких бы то ни было близких отношений. Приоритетными являются сферы самореализации, индивидуального развития, а никак не человеческие взаимоотношения. Дружба превращается в полезные связи, любовь подменяется сексом, высокие стремления и идеалы развлечением.

Вместе с тем, практически любой человек стремится к взаимнообязательным, глубоким связям с людьми, жаждет устойчивых отношений, но стандарт потребления рождает крайний индивидуализм.

Таким образом, культура потребления является фактором трансформации семейных ценностей. Это неудивительно, ведь, как уже было сказано, ценностями современного общества являются индивидуализм, свобода во всех ее проявлениях, культ личностного роста, а его реалией – так называемая «семьебоязнь». Очевидным является факт, что современный капитализм разрушает семейные узы. Количество разводов растет и, было бы глупо полагать, что причины этого явления носят чисто личностный характер.

Часто, страдая от одиночества, не будучи способным выстроить долговременные отношения, основанные на здоровых проявлениях и духовных ценностях человек-консьюмер вынужден довольствоваться лишь возможностью потребления как спасательным кругом в бездуховном пространстве существования атомарных человеко-единиц. Кроме того, в обществе потребления работодатели не заинтересованы в работниках с семейными обязанностями, а рынок услуг нуждается в увеличении числа домохозяйств-потребителей, а не семей. В обществе потребления коммерциализируется даже сфера человеческих взаимоотношений.

Секс-индустрия («Sex-Tech») развивается сегодня колоссальными темпами. «Амбассадоры» тренда Sex-Tech делают акцент на

половом воспитании, здравоохранении, а также «понимании и расширении границ» человеческой сексуальности. Однако продукция, предложенная, искусственному потребителю поистине шокирует: человекообразные секс-роботы с внешностью, сконструированной по индивидуальному запросу, а также знаменитости или ребенка. С одной стороны, данный факт не вызывает удивления: в эпоху, где технологии оказывают влияние на все без исключения сферы жизни человека, сфера интимных отношений не может остаться незатронутой. Сексуальный инстинкт – один из базовых инстинктов человека, следовательно, всегда будет востребована продукция, спекулирующая на нем. А с другой – очевидно, что массовость роботов подобного функционала приведет к искаженному восприятию женщины, остро поставит проблему сексуального насилия и спровоцирует еще большую социальную обособленность индивидов. Ведь отношения с роботом – гораздо менее эмоционально и психологически затратны, чем с живым человеком.

Однако одна из главных угроз заключается в том, что по мере распространения и популяризации культа потребления в обществе формируется новый, специфический тип социализации (в том числе, и политической), который, деактуализируя индивидуальные нормы и ценности человека, унифицирует их, исходя из норм и ценностей системы консьюмеризма. Человеку-консьюмеру чужды высокие культурные и духовные идеалы, ценности самосовершенствования и развития личности, вовлеченность в социально значимые проекты. Упадок массовой культуры, тотальное оглупление и безразличие способствуют установлению и закреплению консьюмеризма. И хотя, существует мнение, что потребление снижает уровень социальной напряженности в обществе, мы будем рассматривать такой тип поведения в качестве аддиктивного, неподконтрольного разуму, здравому смыслу, оторванного от понятий «нормы» и «необходимости», спровоцировавшего антропологический кризис, разрушившего глубинные основы человеческого взаимодействия.

Список литературы

1. Девиантность в обществе потребления: коллективная монография / под ред. Я. И. Гилинского, Т. В. Шипуновой. СПб.: Изд. дом «Алеф-Пресс». – 2013. – 464 с.
2. Вебер, М. Избранные произведения / пер. с нем. под ред. Ю. Н. Давыдова. – М.: Прогресс. – 1990. – 808 с.
3. Ильин, А. Н. Индивидуализм и аполитичность в условиях культуры потребления // *Философия и культура*. – 2016. – №6. – с.805-814.
4. Бауман, З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос. – 2005. – 390 с.

A. S. Armen

(Senior Lecturer)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: armenanastasiya@gmail.com

MORAL CRISIS OF THE CONSUMER SOCIETY

Annotation. *This paper is devoted to the analysis of the causes of the global crisis phenomena of modern society associated with the phenomenon of mass culture and the loss of the uniqueness of national cultures as world forms. Attention is focused on the phenomenon of consumption as a specific phenomenon that provoked crisis phenomena in a post-capitalist society.*

Key words: *consumer society, atomization, consumerism, mass culture.*

УДК 316:14

В. А. Микляев

(к. филос. наук, доцент)

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики

(г. Санкт-Петербург, РФ)

E-mail: sofvik@mail.ru

ДУХОВНАЯ СФЕРА РЕГИОНА КАК ОБЪЕКТ СОЦИО-ГУМАНИТАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

***Аннотация.** В статье рассмотрены особенности социо-гуманитарного исследования духовной сферы региона. Сам регион представлен и как самодостаточная социальная система, и как реальный (материальный) и идеальный (духовный) продукт совместной деятельности людей, способных собственными усилиями создавать необходимые условия существования. Проведен анализ онтологических, гносеологических и методологических особенностей познания духовной сферы региона. Обоснована перспективность социо-культурной трактовки духовной сферы региона.*

***Ключевые слова:** духовная сфера региона, социо-гуманитарное исследование, онтологические особенности, гносеологические особенности, методологические особенности.*

Углубляющаяся дифференциация развития регионов современной России поставила вопрос о необходимости, во-первых, исследования процессов «духовного сопровождения» новой региональной политики федерального центра; во-вторых, идейного и научного обоснования приоритетов экономического и социально-культурного развития регионов. Однако духовная сфера региона, в отличие от духовной жизни общества и страны в целом, всё ещё остается малоизученным объектом «большой науки», будь то философия, социология, культурология, психология, и т.д. Регионоведческий аспект социо-гуманитарного познания требует постановки и серьёзной проработки ряда теоретических и методологических проблем. Среди таковых:

-выделение духовной сферы региона в качестве неотъемлемой части социальной реальности и объекта научного исследования;

-определение потенциала гуманитарных и социальных знаний в стратегиях комплексного регионального развития, формиро-

вания региональной идентичности и сохранения субъектности региона в условиях социетальной универсализации;

-выяснение, социальных показателей и индикаторов состояния, приоритетов, направлений и перспектив развития духовной сферы региона ,

-обоснование методов оценки влияния духовной сферы на трансформацию уникальных ресурсов региона в его конкурентные преимущества.

Представленный доклад посвящен вопросам функционирования и развития тех явлений жизни регионов, которые, согласно традиции сферного подхода к анализу общества, попадают в категорию явлений (феноменов) духовного порядка. В нем также будут рассмотрены и некоторые вопросы теоретико-методологических оснований анализа духовной жизни региона

Если рассматривать регион как исторически сложившуюся общность сограждан, которые участвуют в жизни страны в качестве относительно автономных территориально-социальных образований, то отличительными признаками его целостности как социальной системы являются самоорганизованность, самодостаточность, солидарность.

В соответствии с первым признаком региональное сообщество должно действовать как единое целое, обладая общими интересами, осознавая их и стремясь удовлетворить совместным организованным поведением. Вторым признаком означает, что регион не мыслим без способности его населения собственной деятельностью создавать и воссоздавать все необходимые условия жизни. Наконец, согласно конструктивистской теории В. А. Тишкова, территориальная общность предстает как форма групповой идентичности, осознание своего единства и отличия от других подобных образований. Ничто так не сплачивает население региона, как «разделяемое индивидуумами представление о принадлежности к общности, или идентичность, а также возникающая на основе этой общей идентичности солидарность»[1, с. 116].

Таким образом, регион можно представить не только как пространственный модус социального бытия населения страны, но и как самодостаточную социальную систему, реальный (материальный) и идеальный (духовный) продукт совместной деятельности людей, способных собственными усилиями создавать необходимые условия существования.

Как всякая сложная система регион состоит из подсистем, образующих их компонентов, а также простейших неделимых элементов. Вопрос исходного основания структурирования региона можно считать постоянно открытым и по сути дискуссионным для ученых, чьи цели исследования региона не совпадают.

На наш взгляд, перспективным для анализа структуры региона и выделения в ней духовной сферы представляется деятельностный подход, в рамках которого возможно реализовать, по крайней мере, две теоретические модели структурирования: культурологическую и социологическую.

В *культурологической модели* основанием деления региона на подсистемы (культура и природа) является сам характер человеческой деятельности, отличающий человека от всех других живых существ, любых природных и социальных сил, групповых и институциональных субъектов. Содержательными характеристиками исключительно человеческой деятельности являются: телеологичность (интенциональность), осмысленность, практическая и духовная креативность.

В рамках культурологической модели духовная сфера и пространственно, и логически, и содержательно не может быть локализована вне других сфер человеческой деятельности. Она выступает их внутренней стороной, включена в них, как бы вложена в них и предопределяет их субъективный, объективный и социальный смыслы. Поэтому целью социо-гуманитарного исследования духовной сферы региона в рамках культурологической модели будет выявление и оценка смыслов экономической, социальной, политической, правовой, художественной, информационно-коммуникативной, организационно-управленческой и т.д. деятельности региональных и федеральных субъектов. В *социологической модели* исходным основанием деления региона на подсистемы, «сферы» выступают необходимые и достаточные типы человеческой деятельности: материально-производственная, социальная, организационно-управленческая. Духовная деятельность людей лежит в основе выделения в качестве самостоятельной - духовной сферы общества или региона. Это сфера производства и функционально оправданного существования регионального коллективного, дифференцированного сознания, активно обслуживающего все другие сферы общества и виды человеческой деятельности.

Понятие «духовная сфера региона» отражает относительно самостоятельную область деятельности и отношений людей, возникающих в процессе разработки, производства, накопления, хранения, распределения, обмена и потребления многообразных духовных продуктов. В своей совокупности они представляют общественное сознание региона, его коллективную мысль, волю, историческую память, знания, идеалы, ценности и нормы, верования и надежды, заблуждения и истины и т.д. Духовная сфера региона характеризуется наличием своих особых институтов, индивидуальных, групповых и организованных субъектов духовной деятельности (ученых, идеологов, имиджмейкеров, художников, творческих элит и масс жителей региона, научных, образовательных, развлекательных, масс-медийных и других организаций и учреждений). В процессе деятельности между всеми этими субъектами складываются устойчивые отношения по поводу производства, владения, распоряжения, распределения и потребления духовных продуктов.

Подчеркнем, что в рамках социологической модели духовная сфера региона – это область общественной жизни, специализирующаяся на производстве регионального сознания. Соответственно, целью социо-гуманитарного исследования духовной сферы региона при данном подходе становится определение характера, особенностей, закономерностей и объективных возможностей производства духовных продуктов, реально влияющих на динамику социально-экономического развития региона, в том числе, и путем наращивания управленческого потенциала региона, а также – выявление направлений совершенствования региональной духовной сферы.

Таким образом, духовная сфера региона теоретически обоснованно может быть выделена в особый объект социо-гуманитарного исследования в рамках методологии системного и деятельностного подходов к изучению региональной действительности, формирующейся и функционирующей в ходе взаимодействия природной среды, социума, культуры и управляющей подсистемы региона (органов власти и управления). Для содержательного анализа духовной сферы региона могут быть использованы такие концепты как «региональное сознание», «региональная духовная жизнь», «региональное духовное производство», «региональная духовная деятельность», «региональная культура», «региональная идентификация».

Выделяя проблему особенностей социо-гуманитарного исследования духовной сферы региона, следует учитывать общие онтологические, гносеологические и методологические особенности научного анализа духовных явлений в отличие от материальных, вещественно-энергетических явлений. Духовность вообще является сложным и неудобным объектом для научного анализа. Точность и достоверность такого анализа не в полной мере определяется научно обоснованными параметрами, качественные методы исследования в этой области явно превалируют над количественными, процедуры понимания – над процедурами объяснения, культурцентристские исследовательские программы – над программами натуралистическими и социоцентристскими.

Среди онтологических особенностей можно отметить, прежде всего, особенность бытия и сущности феномена духовной реальности, или просто духа. В собственно философском плане понятия «сознание», «дух», «психика», «менталитет» и т.п. рассматриваются, как правило, в качестве синонимов, без уточнения заключенных в них смысловых оттенков. Однако в случае социо-гуманитарного исследования духовной реальности такое «синонимическое» использование родственных понятий вряд ли оправдано. Понятие «дух» следует использовать для обозначения надличностных, intersubjectивных и, в силу этого, - объективных форм бытия сознания. «Дух меньше всего является,- по точному замечанию А. Ф. Лосева, - понятием психологическим, субъективным, указывающим только на состояния или процессы индивидуального сознания»[2, с. 82]. Вот почему сложилась традиция употребления таких обозначений, как «дух эпохи», «дух времени», «корпоративный дух», «командный дух» и т.д.

В то же время термин «дух» характеризуется деятельностным оттенком и, как было показано выше, используется для обозначения тех явлений, где очевидно проступает связь сознания с творческой, продуктивной предметно-практической деятельностью человека, что соответствует опыту таких обозначений как «духовная жизнь», «духовная активность», «духовные усилия», «духовное производство», «духовное творчество» и т.д. Здесь и далее понятие «дух» не рассматривается в религиозном или объективно-идеалистическом истолковании как якобы «бестелесном существе»

парящем везде, где он пожелает, и составляющем идеальную суть всех явлений природы и общества.

Второй онтологической особенностью духовной сферы региона как объекта исследования является её социальная и содержательная гетерогенность. Социальная гетерогенность специально изучается в социологии знания и обусловлена природой социального субъекта как носителя определенного сознания, совокупностью потребностей и интересов такого субъекта, его местом и ролью в жизни региона. Содержательная гетерогенность духовной сферы региона означает качественное своеобразие таких её структурных компонентов как идеи, знания, ценности, нормы, идеалы, имиджи, бренды, или таких её разновидностей как наука, религия, искусство, философия, право.

Третья онтологическая особенность исследования духовной сферы региона состоит в её пространственной неопределенности, несводимости к границам региона ни как субъекта Российской Федерации, ни как географической местности, ни как территории расселения людей, ни как культурного ареала. Регионализация духовной жизни людей носит преимущественно искусственный, служебный, даже утилитарный характер, проявляющийся в виде то осознания духовных феноменов, как особого ресурса социально-экономического развития региона, то, как объекта государственного управления, то, как товара, подпадающего под региональное правовое или рыночное регулирование.

Гносеологические особенности исследования духовной сферы региона связаны со спецификой гуманитарных наук, проблемами субъекта, объекта гуманитарного исследования, объективности гуманитарного знания. Во-первых, к духовной сфере нельзя подойти так же, как к предмету естественнонаучного исследования. Познавая ее, человек постигает не некую независящую от него реальность, а как бы себя самого – свое собственное бытие, объективированное в социальных действиях (М. Вебер), текстах (П. Рикер), других артефактах культуры. Поэтому, в буквальном смысле, объектом познания гуманитарных наук становится субъект. Процесс познания, являющийся взаимодействием субъекта и объекта, фактически трансформируется в отношении субъекта к субъекту.

Во-вторых, специфика познания духовной реальности задается и характером субъекта познания. Уже В. Дильтей с его разграничением «наук о природе» и «наук о духе» обратил внимание на

то, что в естественных науках субъект познания сводится к познающему разуму, в то время как работа в области гуманитарных дисциплин требует от человека не только размышления, но и эмоционального переживания. Поэтому субъектом познания в гуманитарных науках является не отдельно взятая мыслительная способность, а целостный человек. Позицию В. Дильтея в XX веке существенно дополняют М. Хайдеггер и Г. Гадамер. Не просто целостный человек, а человек определенной исторической эпохи рассматривается этими яркими представителями философской герменевтики в качестве субъекта познания. Историческая ограниченность субъекта познания, предопределенность его взглядов менталитетом той эпохи, к которой он принадлежит, является для герменевтики главной чертой субъекта познания в гуманитарных науках.

В-третьих, специфичность в познании духовной сферы связана с тем, что на исследователя оказывают непосредственное влияние философские предпосылки его мышления и мировоззрения – исходя из них, формулируются самые общие представления о духовной реальности. Выше уже отмечались религиозная и объективно-идеалистическая трактовки духа, которые практически не дают возможности его рационального познания, а тем более управления его развитием. Натуралистический взгляд на сферу духовной жизни практически редуцирует ее к различным природным свойствам носителей сознания или среды их обитания, будь то климат, ландшафт, физиологические, расовые и этнические свойства человека. Есть и широкий круг утилитаристско-прагматических взглядов на духовную реальность, согласно которым она есть не более чем особая форма приспособления субъекта к реальности. Здесь происходит явная абсолютизация адаптивной функции сознания.

В последние десятилетия активно обсуждается информационное понимание феноменов духовного порядка сопряженное с семиотическим подходом и теориями коммуникаций и управления. Вполне вероятно, что для решения конкретных задач регионально-социально-экономического мониторинга, информационно-аналитического обеспечения развития регионов и эффективного функционирования органов управления ими, такая трактовка духовной сферы может показаться достаточной. Но для исследования действительной роли духовной сферы в жизни общества или реги-

она надо преодолеть и этот прикладной подход, ни в коем случае не отрицая его права на существование.

Наиболее перспективной представляется социально-культурная трактовка духовной сферы региона. Она развивается в русле диалектико-материалистических и синергетических представлений об объективности духовной реальности как противоречивого, сложнодинамического, нелинейного, самоорганизующегося процесса социальной и культурной реализации человека. При этом человек рассматривается не как единичная особь, а как носитель культурно-исторической активности, аккумулирующий в себе конкретные особенности территориального сообщества, которое он представляет. Духовная сфера выступает носителем постоянно меняющихся программ культурной деятельности людей, социокультурных характеристик и исторического опыта того или иного общества, которые передаются посредством языка и других знаковых систем и культурных кодов.

Из онтологических и гносеологических особенностей познания духовной сферы региона вытекает и ряд методологических особенностей ее анализа.

Во-первых, нельзя определить или сконструировать некий метод, применимый исключительно для познания духовной сферы. Признание в качестве такого герменевтического метода понимания не выдерживает критики. В частности, можно отметить, что основоположники герменевтики (Ф. Шлеермахер, В. Дильтей) считали метод понимания не специфическим, а всеобщим методом социально-гуманитарного познания. То есть, он применим к изучению любых результатов человеческой деятельности, а не только ее духовных продуктов. Конечно, при традиционном истолковании понятия «понимание» как усвоения (постижения) смысла изучаемого феномена, реконструкции духовного мира создателя данного феномена, «вчувствования» исследователя в этот мир, дихотомия «наук о природе» и «наук о духе» для ученых, остающихся на материалистических позициях, является неизбежной и непреодолимой. Тем самым резко ограничивается возможность применения к познанию духовной сферы богатейшего арсенала методов объективного анализа действительности, которые наработаны как в естественно-математических науках, так и в социальных.

Второй методологической особенностью анализа духовной сферы является невозможность указать специальную науку, пред-

метод которой была бы исключительно духовная сфера общества вообще и региона в частности, и методологическая оснащенность которой делала бы ее несомненным лидером познания духовной сферы. Но есть науки, которые в большей степени, чем другие науки, сосредотачиваются на описании, анализе, обобщении, объяснении и интерпретации системности и целостности духовной жизни людей и их сообществ. Это – социальная философия и философия культуры, культурная и социальная антропология, социология культуры и культурология, этнология и этнография.

В-третьих, методологической особенностью анализа духовной сферы региона является соединение, синтез противоположных, конкурирующих, но не исключających, а дополняющих друг друга научных парадигм (Т. Кун) или научно-исследовательских программ (И. Лакатос). Речь идет о натуралистической и антинатуралистической (культурцентристской) программах [3].

Представленный анализ особенностей социо-гуманитарного исследования духовной сферы региона может быть использован как для разработки эффективной методологии познания духовных феноменов социальной жизни, критериев и показателей их развития, так и для формирования региональными и местными органами власти системы информационно-аналитического обеспечения соответствующих уровней оперативного управления духовными процессами на территории области, края, республики. Наряду с этим он также важен для аналитиков, разрабатывающих проблемы развития региона в целом, а, соответственно, и региональной культурной политики.

Список литературы

1. Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
2. Лосев А. Ф. Дух. – В кн.: Философская энциклопедия. – М., 1962, т. 2.
3. Методологические проблемы дисциплинарных и междисциплинарных исследований в социально-гуманитарных науках: коллективная монография. СПб.: Изд. С-Петербург. академии управления и экономики, 2010. Разделы 1.3., 1.4., 2.1.

V. A. Miklyaev

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Saint-Petersburg University of Technologies of Management and Economics

(Saint-Petersburg, Russian Federation)

E-mail: sofvik@mail.ru

THE SPIRITUAL SPHERE OF THE REGION AS AN OBJECT OF SOCIO-HUMANITARIAN RESEARCH

***Annotation.** The article considers the features of socio- humanitarian research of the spiritual sphere of the region. The region itself is represented both as a self-sufficient social system, and as a real (material) and ideal (spiritual) product of joint activity of people who are able to create the necessary conditions of existence by their own efforts. The analysis of ontological , epistemological and methodological features of cognition of the spiritual sphere of the region is carried out. The prospects of socio-cultural interpretation of the spiritual sphere of the region are substantiated..*

***Key words:** spiritual sphere of the region , socio-humanitarian research, ontological features, epistemological features, methodological features.*

УДК 323:[172:[327.39:316.723(477.62)]]

Е.А. Нафанец

(старший преподаватель)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: elena.nafanec@mail.ru

СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ РАЗВИТИЯ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ОБЩЕСТВА: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

***Аннотация.** В статье рассмотрены особенности развития поликультурного общества с учетом ключевых факторов, оказывающих влияние на отдельные государства и регионы. Рассмотрен процесс формирования поликультурных компетенций личности, способствующих развитию поликультурного общества на уровне региона.*

***Ключевые слова:** поликультурное общество, личность, поликультурные компетенции, глобализация.*

Движение общества вперед проявляется в новациях: с помощью науки проверяются теории и происходят открытия, с помощью техники разрабатываются невиданные ранее орудия труда и технологии, с помощью образования готовятся молодые поколения высокообразованных людей. При этом в условиях глобализации проявилась важная черта нашего общества: оно продвигается вперед с нарастающей скоростью, «стирая» политические, экономические, социальные и культурные границы.

Глобализация диктует свои условия взаимодействия между людьми, способствуя формированию поликультурного общества. Перед социальной философией сегодня стоит проблема целостного осмысления развития мирового сообщества в новых условиях, которое буквально разрывается между двумя противоположно направленными тенденциями: интеграционными, объединяющие все нации Земли в единое социокультурное пространство, и разъединительными, возникающими из стремления наций к суверенитету, национальной целостности, культурному своеобразию, экономической независимости. В этих условиях растет осознание необходимости поиска новых ориентиров, уточнение социально-

экономических, общественно-политических и культурных парадигм.

Глобализация связана с изменением или трансформацией общечеловеческой организации, объединяя отдаленные сообщества, регионы мира и континенты. Исследователи процесса глобализации определяют концепцию глобальных изменений, которые предусматривают существенную трансформацию организации принципов социального жизни и мирового порядка, выделяя ее четыре основных аспекта: трансформация моделей социоэкономической организации; трансформация территориальных принципов; тенденция к изменению власти; трансформация социокультурной организации, в которой основой взаимодействия общества становится поликультурность [1].

Термин «культурное разнообразие», или «поликультурность», относится к гармоничному сосуществованию и взаимодействию различных культур, когда «культура должна рассматриваться как совокупность присущих обществу или социальной группе заметных признаков – духовных и материальных, интеллектуальных и эмоциональных. Кроме искусства и литературы, она охватывает образ жизни, «умение жить вместе», системы ценностей, традиции и верования» [2].

Поликультурное пространство сосуществования различных культур в глобализированном мире претерпевает определенные гомогенные трансформации, ориентированные на утверждение приоритета национальной поликультурной среды, формирование единой культуры для всех народов мира. Исследователи таких отраслей, как философия, лингвистика, психология, педагогика, этнография и некоторые другие рассматривают формирование поликультурного общества – через формирование поликультурности современной личности.

Согласно исследованиям Аграната Ю. В., поликультурная личность – это личность толерантная, с высоко развитым чувством эмпатии, эмоционально устойчивая, умеющая жить в многонациональном мире, взаимодействовать с людьми различных культурных, расовых, этнических, или иных групп, успешно функционировать в условиях многообразия современного общества [3].

Батарчук Д. С. рассматривает развитие поликультурной личности как процесс ее социализации, то есть усвоения личностью социальных норм, опыта межкультурного общения, этнокуль-

турных ценностей, усвоение элементов культуры, формирование мотивационно-ценностных структур личности. [4].

Необходимо отметить, что становление поликультурной личности является длительным процессом, который затрагивает всю жизнь человека – начиная с семьи, дошкольного образовательного учреждения, школы, высших учебных заведений и профессиональной деятельности. Чем раньше начнется такое личностное обучение, тем больше шансов сформировать поликультурное общество, способное жить и развиваться в условиях культурной мозаики, готовое к урегулированию конфликтов в условиях уважения ценностей плюрализма, взаимопонимания и мира.

Поликультурное общество является определенным следствием процессов увеличения степени культурного разнообразия, плюрализации культурных форм и легитимации их множественности. Таким образом, культурную неоднородность общества необходимо рассматривать как неотъемлемую характеристику, взаимообусловленную с множественностью позиций социального пространства, но скрытую за признанной на уровне общества в целом иерархией культурных атрибутов национального государства.

Исследование стратегий и перспектив развития поликультурного общества обладает статусом безусловной актуальности для современной науки. Разработка стратегий и перспектив развития поликультурного общества дает необходимые ориентиры для проведения конкретных исследований по философии, истории, социологии и политологии, анализу роли экономики или техники в современном обществе.

Необходимо отметить разнообразные и множественные факторы, влияющие на развитие поликультурного общества, среди которых: природно-географические, исторические, этнические, социально-экономические, культурные, политические, геополитические и т.д., которые, изменяясь во времени и пространстве, создают ту культурную мозаику конкретно-исторических ситуаций, которая в конце концов и определяет общее направление и особенности развития каждого народа, каждого общества. И осмысление этого исторического процесса является чрезвычайно сложным.

Формирование поликультурного общества в регионе является важнейшим аспектом реализации демократии в отдельных странах и в мире в целом. Уважение к разнообразию, толерантность,

диалог и сотрудничество в условиях доверия и взаимопонимания являются лучшим поручителем мира и международной безопасности. Это источник обмена, инноваций, творчества и мирного сосуществования, которое следует учитывать, поддерживать и продвигать на международном, национальном и региональном уровне.

Донецкий регион сегодня является многонациональным, многоконфессиональным, поликультурным. В данных условиях должно быть уделено максимальное внимание формированию поликультурных компетенций у каждой личности, проживающей на его территории. Данные компетенции рассматриваются исследователями как знание и принятие человеком культурного разнообразия мира, доброжелательное, открытое и непредвзятое отношение к любой культуре и ее носителям [5]. И главную роль в формировании поликультурной компетенции должны играть образовательные учреждения. Включение принципа поликультурности в образовательное пространство региона отражает духовно-нравственный запрос глобального общества и является стратегическим фактором его развития.

Принципы поликультурности закладываются в доктрину поликультурного образования, которая включает следующие положения:

- признание и принятие культурного разнообразия и равноценности каждого культурного феномена (концепция культурного релятивизма У. Г. Самнера (Sumner G. William), Ф. Боаса (Franz Boas), М. Дж. Херсковича (Melville J. Herskovits));

- призыв людей к мирной жизни и отказу от насилия, уважению личностных и мировоззренческих особенностей, принятие выбора культурной идентичности другими индивидуумами (концепция культуры мира и ненасилия принята резолюцией Генеральной Ассамблеи ООН с 2001 года);

- устранение дискриминационных факторов в отношении людей по какому-либо признаку: расы, национальности, вероисповедания, пола, политических взглядов и социального положения (концепция естественных прав человека заложена во Всеобщей декларации прав человека, принята в 1948 г. Организацией Объединенных Наций);

- признание уникальности и автономии различных культур, а также их свободное существование и развитие в составе единой нации (концепция культурного плюрализма Н.Я. Данилевского, О.

Шпенглера, Х. Каллена (Horace M. Kallen), В. Хейворд (Victoria Hayward);

- потребность людей в понимании инаковости и межкультурном диалоге (концепция экзистенциальной коммуникации К. Ясперса (Karl T. Jaspers), теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса (Jürgen Habermas));

- конструктивное и терпимое сосуществование представителей разных культур в едином социальном пространстве посредством обеспечения ряда условий на государственном, социальном и личностном уровнях (концепция толерантности изложена в Декларации принципов терпимости, утвержденной резолюцией Генеральной конференции ЮНЕСКО в 1995 году).

Одной из важнейших функций системы образования Донецкого региона становится следующее: научить обучающихся жить бесконфликтно в рамках одного региона, помочь им преобразовывать существующую взаимозависимость государств и этносов в сознательную солидарность. В этих целях образование должно способствовать тому, чтобы, с одной стороны, обучающиеся осознали свои корни и тем самым могли определить место, которое они занимают в мире, и с другой – привить им уважение к другим культурам, проживающим на территории региона. Среди факторов, оказывающих особое влияние на поликультурное образование в регионе, можно указать следующие: 1) полиэтничное своеобразие; 2) гуманизация образовательного процесса региона; 3) нестабильность политической, экономической ситуаций, непризнанность ДНР, ЛНР; 4) рост самосознания и патриотизма.

Данные факторы могут оказывать как позитивное, так и негативное влияние на формирование поликультурных компетенций. Основными факторами, оказывающими негативное влияние, являются продолжающиеся военные действия в регионе, экономическая изоляция и непризнанность, что влечет определенную напряженность и неопределенность в обществе. При этом растет уровень патриотизма в обществе, укрепляется самоидентификация с территорией проживания и сформировавшейся культурой.

Поликультурное общество, развивающееся на основе сформированных поликультурных компетенций у каждой личности, позволяет индивиду найти адекватные модели поведения, способствующие

щие поддержанию атмосферы согласия и взаимного доверия, высокой результативности в совместной деятельности, а, следовательно, и устранению нетерпимого отношения к людям, отличающимся цветом кожи, языком, ценностями, культурой [7].

Таким образом, в условиях активизации интеграционных и глобализационных процессов в мире, стремления государств к взаимному обмену практически во всех сферах жизни в общемировом масштабе сегодня требует соответствующих изменений в развитии общества на региональном уровне в направлении воплощения поликультурного подхода при подготовке молодежи к полноценной жизнедеятельности в условиях активного международного взаимодействия. Формирование поликультурного общества через воспитание поликультурной личности является стратегическим ориентиром развития многонационального общества, социальная стабильность которого зависит от поликультурности, толерантности данного общества, сформированных и привитых каждой личности в процессе обучения.

Список литературы

1. Культурная глобализация как процесс формирования новой глобальной культуры (на укр. языке) [Электронный ресурс] Режим доступа: https://pidruchniki.com/74067/politologiya/kulturna_globalizatsiya_protsesov_formuvannya_novoyi_globalnoyi_kulturi.
2. МОО ЮНЕСКО «Информация для всех» [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.ifla.org/VII/s32/pub/MulticulturalLibraryManifesto.pdf>.
3. Агранат Ю. В. Формирование поликультурной личности будущих специалистов социальной сферы при обучении иностранному языку в вузе: дис. ...канд. пед. наук. – Хабаровск, 2009
4. Батарчук Д. С. Развитие личности в поликультурном образовательном пространстве [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/razvitie-lichnosti-v-polikulturnom-obrazovatelnom-prostranstve>
5. Тахохов, Б. А., Богатых, Н. А. Поликультурная компетентность – фактор развития толерантности студентов// Высшее образование. – 2008. - №3. С.24-25.
6. Perotti Antonio. Speech in defense of multiculturalism. - Lviv: Calvary, 2001. – 28p.
7. Пошгарева, Т.В. Формирование этнокультурной компетентности // Педагогика № 3 – 2005. – С.35 -42.

E. A. Nafanets

(Senior lecturer)

Donetsk National University of Economics and Trade
named after Mikail Tugan-Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: elena.nafanec@mail.ru

STRATEGIC FACTORS OF DEVELOPMENT OF A POLICULTURAL SOCIETY: REGIONAL ASPECT

***Annotation.** The article discusses the features of the development of a multicultural society, taking into account the key factors influencing each country and a separate region. It is determined that without the formation of multicultural competencies of each person in the learning process, it is impossible to develop a multicultural society at the regional level.*

***Key words:** multicultural society, personality multicultural competencies, globalization.*

УДК 316.647.5:130.2

И. В. Ширкова

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)
E-mail – i-shirkova@yandex.ru

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ФАКТОР ДУХОВНОЙ КОНСОЛИДАЦИИ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ОБЩЕСТВА (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ)

***Аннотация.** В статье рассматривается толерантность как социокультурная универсальная ценность и гарантия реализации прав человека, способствующая обеспечению мира и согласия между людьми в условиях поликультурного пространства.*

***Ключевые слова:** толерантность, права человека, воспитание толерантности, универсальная общечеловеческая ценность, поликультурное общество.*

Одной из самых глобальных проблем современного мира стала нетерпимость и ее крайние проявления в виде унижения национальных интересов меньшинств, социальных конфликтов, терроризма. Особую необходимость приобретает сегодня осмысление и изучение сущности и содержания воспитания толерантности для создания социокультурного фундамента молодого государства. Исследование воспитания толерантности и поиск новых подходов к формированию толерантного поведения становится одной из важнейших задач образования в условиях поликультурного пространства. Поликультурное образовательное пространство понимается нами как территориально обозначенное пространство, отражающее специфические характеристики этнического многообразия и служит универсальной образовательной средой социализации лиц разных национальностей, включает в себя как формальные (детские сады, школы, высшие учебные заведения), так и неформальные (семья, друзья, соседи и др.) структуры.

В настоящее время изменения, происходящие в экономике, политике и культуре, обостряют вопросы в отношении к «другому», «иному», «чужому». Сосуществование государств с разными

политическими системами и уровнем экономического развития, национально-культурными и религиозными традициями выдвигают проблему толерантности [1, с. 1014-1016.].

Проблема воспитания толерантности всегда была и остается предметом исследований ученых. В частности, она находит свое отражение в трудах древних философов. Об этом свидетельствуют труды философов Древнего Китая, Греции и Рима (Конфуций, Сократ, Платон, Аристотель, Квинтилиан, др.). Позже эти идеи развивали известные педагоги (Я. Коменский, К. Ушинский, В. Сухомлинский, Ш. Амонашвили, др.).

В своих исследованиях раскрыли важную роль толерантности в воспитании молодежи такие ученые как: П. Комогоров, Н. Махмудова, М. Мириманова, др.

Уместным будет назвать имя известного педагога К. Венцеля, который был сторонником идеи «свободного воспитания». Именно он впервые в мире разработал «Декларацию прав человека», основные положения которой вошли в «Конвенцию о правах ребенка», утвержденной в 1989 году, а затем в принятую ООН «Декларацию принципов терпимости», и в «Декларацию принципов толерантности», принятую Генеральной конференцией ЮНЕСКО в 1995 году [2].

Среди современных исследователей следует назвать Л. Бернадскую, А. Волошину, С. Дрожжину, С. Мубинова.

Изучая и анализируя научные источники, в которых рассматривались проблемы воспитания толерантности, следует отметить недостаточность исследований, где был бы осуществлен социально-философский анализ особенностей формирования и воспитания толерантности молодежи в поликультурном образовательном пространстве.

Феномен толерантности занимает особое место в общественной жизни, в системе человеческих отношений. Кроме того, он предстает не просто как «абстрактный идеал», а как универсальная общечеловеческая ценность, от реализации которой в значительной степени зависит как дальнейшее развитие личности, так и развитие государства в целом.

Толерантность относится к многоаспектным различным понятиям и на сегодняшний день не существует единого мнения о содержательной и смысловой его составляющей. Понятие «толе-

рантность» очень часто встречается в контексте рассмотрения и анализа межэтнических, межнациональных, межконфессиональных, языковых отношений [3], рассматривается как моральное свойство, характеризующее отношение человека к интересам, убеждениям, верованиям, привычкам и поведению других людей, а также как стремление к взаимопониманию [4, с. 62-68].

В философском энциклопедическом словаре находим: «толерантность» (от лат. *tolerantia* – терпение) – терпимость к иного рода взглядам, нравам, привычкам. Толерантность необходима по отношению к особенностям различных народов, наций и религий. Она является признаком уверенности в себе и сознания надежности своих собственных позиций, признаком открытого для любого идейного течения, которое не боится сравнения с другими точками зрения и не избегает духовной конкуренции» [5, с. 457]. То есть толерантность – это термин, которым отмечают доброжелательное или хотя бы сдержанное отношение к индивидуальным и групповым различиям (религиозным, этническим, языковым, культурным, цивилизационным).

Слова «терпимость» и «толерантность» несколько похожи по значению, но все же очень разные по смысловому наполнению. Так, «терпимость» обозначает умение и способность терпеть, то есть «допускать, мириться с существованием чего-то или кого-то» [6, с. 24], пассивно принимать реальность, соглашаться с чужим мнением. Толерантность, напротив, предполагает установку, активную жизненную мировоззренческую позицию, которая выражается в психологической готовности к терпимости во имя взаимопонимания, позитивного взаимодействия с людьми другой культурной, национальной, религиозной, социальной, мировоззренческой среды, людьми других взглядов и позиций; защиту своих и других прав и свобод, мирное разрешение конфликтов.

Исследуя роль толерантности в регулировании отношений в современном поликультурном обществе, С. Дрожжина выделяет следующие черты, способствующие мирному решению конфликтов: поиск компромиссов, гражданское настроение, патриотизм, уважительное отношение к другим людям, уважение к правам других лиц, личная ответственность (перед семьей, членами общины, государством), широкий кругозор [3].

В монографии «Толерантность: взгляд, поиск, решения» Г. Безюлева и Г. Шеламова дают не только понимание толерантности,

которое созвучно диалогу, сотрудничеству, взаимопониманию, но и технологию поэтапного развития толерантности у педагогов и учащихся: от психологического климата в коллективе до образовательного заведения, оценки психолого-педагогической компетенции, через информирование по проблеме толерантности и совершенствования коммуникативных навыков учителя, к индивидуальному развитию толерантных качеств педагога на основе рефлексии и самодиагностики труда в сфере взаимоотношений «Я» и «другие». В работе отмечается, что без развития толерантности педагога невозможно обеспечение развития толерантности ученика [7].

Особое внимание заслуживает монография А. Гривы, в которой раскрывается проблема толерантности молодежи в условиях поликультурной среды. Автором разработаны модели воспитания толерантной личности и социально-педагогической подготовки специалистов к работе в условиях поликультурности. Кроме того, она предлагает модель социально-педагогической подготовки специалистов по формированию толерантности у учащихся и молодежи в условиях поликультурности [8, с. 178].

Итак, ученые еще раз подчеркивают важность, потребность и необходимость сознательного целенаправленного воспитания и самовоспитания толерантности, что позволит личности быть настроенной на гуманистические ценности свободы, права человека, заявить о себе как о носителе качеств высокой цивилизованности и культуры.

В контексте нашего исследования считаем необходимым сформулировать педагогические условия для эффективного формирования и воспитания толерантности у молодежи в поликультурном образовательном пространстве:

- построение активного взаимодействия между преподавателями и молодежью на основе диалога и с позиции сотрудничества для успешного развития толерантных отношений;
- формирование готовности студентов к толерантным взаимоотношениям;
- учет возрастной специфики формирования толерантности;
- создание толерантного климата в учебно-воспитательном процессе учебных заведений.

Рассматривая все вышеуказанные условия формирования толерантности, можно утверждать, что основным и важным является

развитие таких новообразований, как: готовность молодого человека к сосуществованию, взаимодействию с другими людьми, сообществами, обстоятельствами и принятия их такими, какие они есть. Под готовностью мы понимаем внутреннее состояние личности, ее мотивацию, желание и способность положительно относиться к правам другого человека.

Сегодня, как никогда, становится очевидным, что мир и согласие в современном сосуществовании могут быть достигнуты и сохранены не с помощью оружия и конфликтов, а путем налаживания взаимоотношений между людьми на основе этических и культурных норм.

Таким образом, толерантность приобретает значение универсальной гуманистической ценности, что обозначает уважение других взглядов, убеждений, традиций, неотделимость от уважения прав человека и основных свобод; является условием эффективной борьбы с ксенофобией и расизмом, ибо гражданские, политические и экономические права человека тесно связаны с социальными и культурными правами. Она является эффективным противодействием таких негативных явлений как: война, конфликты, которые приобретают все более жестокие и бескомпромиссные формы, терроризм, распространение в обществе разных фобий и выступает важной составляющей прав человека.

Список литературы:

1. Артемьева В. А., Данилова М. В. Особенности этнической толерантности подростков // Молодой ученый. 2015. №9. С. 1014-10164.
2. Декларация принципов терпимости [Электронный ресурс]: Принята резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года
[//https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml)
3. Дрожжина С. В. Толерантность как действенный фактор демократизации современного украинского социума [Электронный ресурс] / С. В. Дрожжина // Мультиверсум: филос. альманах / Ин-т философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины. – Электрон. текст. дан. – 2006. – № 55. – Режим доступа к журн.: www.filosof.com.ua/Jornel/M_55/Drozhzhina.htm. – Название с экрана
4. Валитова Р. Р. Толерантность: порок или добродетель? / Р. Р. Валитова // Век толерантности. – 2001. – № 1. – С. 62-68.
5. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2007. – С. 457.

6. Риэрдон Бетти Э. Толерантность – дорога к миру / Бетти Э. Риэрдон; [пер. с англ.: О. Артемьева, А. Бураковская, Л. Котова]. – М.: Бонфи, 2001. – 301 с.
7. Безюлева Г. В. Толерантность: взгляд, поиск, решение / Г. В. Безюлева, Г. М. Шеламова. – М.: Вербум–М, 2003. – 168 с. – Режим доступа: <http://psy.1september.ru/article.php?ID=200400716>
8. Грива О. А. Социально-педагогические основы формирования толерантности у детей и молодежи в условиях поликультурной среды: [монография] / О. А. Грива. – К.: Изд. ПАРАПАИ, 2005. – 288 с.

I. V. Shirkova

Donetsk national University of Economics and trade
name of Mikhail Tugan-Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail: i-shirkova@yandex.ru

**TOLERANCE AS A FACTOR OF SPIRITUAL
CONSOLIDATION OF A POLICULTURAL SOCIETY
(SOCIAL-PHILOSOPHICAL ASPECT)**

***Annotation.** The article considers tolerance as a sociocultural universal value and a guarantee of the realization of human rights, contributing to peace and harmony between people in a multicultural space.*

***Keywords:** tolerance, human rights, education of tolerance, universal value, multicultural society.*

УДК 93/94

В. Д. Черных

(к. ист. наук, доцент)

Воронежский государственный университет инженерных технологий,

(г. Воронеж, Российская Федерация)

E-mail: vbr2010@bk.ru

Г. А. Быковская,

(д. ист. наук, профессор)

Воронежский государственный университет инженерных технологий,

(г. Воронеж, Российская Федерация)

E-mail: Istoria_vrn@mail.ru

**ГОСУДАРСТВЕННАЯ И ЦЕРКОВНАЯ ВЛАСТЬ:
СОТРУДНИЧЕСТВО ИЛИ ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ?
(НА ПРИМЕРЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В ВОРОНЕЖСКОЙ
ЕПАРХИИ В КОНЦЕ XVII-НАЧАЛЕ XVIII ВВ.)**

Аннотация. В статье раскрываются противоречия, которые были присущи двум ветвям власти в России: государственной и церковной. Приводятся свидетельства подчинения церковного руководства страны системе государственной централизации власти. Приоритетное внимание уделяется особенностям взаимоотношений на рубеже веков, при определении вектора последующего развития державы. Авторы проанализировали систему взглядов представителей верховной светской и духовной власти на примере императора Петра I и воронежского епископа Митрофания в контексте развития Воронежской епархии в конце XVII - начале XVIII вв.

Ключевые слова: государство, Церковь, политика, Петр I, Епископ Митрофаний, Воронежская епархия.

В контексте современных исторических исследований проблема переоценки исторических и культурных ценностей перетекла в поиск духовных приоритетов, в возрождение церковной истории и попытку объективно рассмотреть и осознать пути дальнейшего развития Православной Церкви в современном светском обществе.

На протяжении всей российской истории взаимоотношения Православной Церкви и государственной власти были неоднозначными и противоречивыми. По мнению ведущих историков, начиная с XV века на Руси происходит процесс перехода от древнерусского типа мышления к новоевропейскому. Высшая точка этого

процесса приходится на XVII век, а к началу правления Петра I произошло определенное взаимопроникновение двух типов мышления [8].

Стратегической составляющей политики русского правительства в XVII веке было стремление подчинить церковное руководство системе государственной централизации. Происходила активизация государственной политики, направленная на систематизацию и усиление помощи Русской Церкви в деле реформирования нравственных принципов, однако не всегда эта помощь была полезной из-за несовпадения целей политики государственной власти и церковной иерархии [6].

Петр I, придя к власти, формирует совершенно новую модель государства. Если раньше, реформирование базировалось на модели Московской Руси, то в период правления Петра происходит восприятие модели западных государств, основанных на рационалистической, в частности, протестантской модели построения общественной жизни. Петр I впервые в истории нашего государства отделил царскую власть от духовной настолько, что исчезает сама мысль о том, что царская государственная власть обязана считаться в высших своих задачах и интересах с церковной властью.

В связи с этим крайне интересным представляется изучение взаимоотношений императора Петра и епископа Митрофана Воронежского. По общему историческому мнению, их связывала и личная привязанность, единопавленность деятельности и взаимная поддержка в государственных делах. В чем причина такого взаимодействия? Может ли исследование взаимоотношений двух исторических фигур определить или хотя бы наметить точки соприкосновения двух властей – церковной и государственной для создания пресловутой «симфонии», о которой многократно говорили и которую несколько раз безуспешно пытались создать на протяжении веков [7]? И можно ли симфонию данного типа трактовать как единство взглядов и действий?

Началом выстраивания отношений стало учреждение на Московском Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 1681-1682 годов Воронежской епархии, и избрание на вновь созданную кафедру игумена Свято-Троицкого Макариево-Унженского монастыря Митрофана [5]. Игумен Митрофан был известен, с одной стороны, как человек строгой христианской жизни,

с другой стороны, за годы управления одной из крупнейших обителей своего времени прославившийся как талантливый церковный администратор. Первые годы пребывания на кафедре епископа Митрофания были крайне бедными. Вновь поставленный архиерей обращается к царской власти, и указом от 19 июня 1682 г. повелевается воронежскому воеводе выделить землю под церковные постройки и строительство нового собора. 24 марта 1688 г. Митрофан просил государей дать ему двух плотников из числа тех, которые правительством брались из городов и монастырей Воронежской епархии для постройки стругов [9]. Впоследствии епископ Митрофан не раз убеждал царя Петра оказать епархии материальную помощь. В итоге царь своим указом повелевает с таможенных доходов выделять постоянную часть на необходимые нужды воронежской епархии [2].

После прибытия царя в город Воронеж, новый епископ стал его ревностным сподвижником, разъясняя пастве необходимость преобразований, сами государственные замыслы молодого Петра, помогая царю и словом, и делом. Так, известны неоднократные случаи передачи святителем крупных денежных средств для постройки кораблей на р. Воронеж. Такие пожертвования однозначно делались в 1770 и 1701 годах [3]. В похвальной грамоте Петр указывает: «Жалуем милостиво и премилостиво похваляем; за которое твое усерднодержательное радение и впредь Наша Царскаго Величества милость к тебе Богомольцу Нашему будет неотъемлема» [4].

Но Митрофан, будучи верным подданным государя и патриотом своей страны, оставался и ревностным христианином, помнящим слова Евангелия о том, что сначала необходимо угодить Богу, а потом лишь царю, и что соблазн и грех не может быть прощен политическими и, тем более, личными интересами и привязанностями. Известный случай, о котором рассказывается в житии епископа Митрофана, о его отказе прийти во дворец Петра, украшенный языческими статуями, указывает на это [3].

При этом, примером искренних дружеских отношений и почитания Петром епископа Митрофания является участие Петра в его погребении. По свидетельству историка Болховитинова, Петр, обращаясь к приближенным, сказал: «Стыдно нам будет, если не засвидетельствуем нашей благодарности благодетельному сему Пастырю отданием ему последней чести» [1].

Современное российское общество начала XXI века, оказавшись перед лицом опасности потери своей самобытности и духовных ориентиров, вновь ищет базу и силы для своего возрождения. Возможно, обращение к историческим примерам построения системы взаимоотношений государственной и церковной ветвей власти в непростое время петровских реформ, поможет найти пути дальнейшего развития. Данный отрезок времени отличается характеристиками, похожими на современные. Это ломка мировоззренческих принципов Московской Руси как хранительницы Вселенского православия, это европеизация страны, борьба с расколом общества на государственном уровне. В связи с этим, образец взаимоотношения царя Петра с воронежским епископом Митрофанием являют собой образец консолидации сил на пути модернизации страны, пример возможного органического сосуществования светской и духовной властей. Это взаимодействие было плодотворным, созидательным, уважительным и имевшим единую цель: благо России тогда, и может проложить дорогу к эффективному реформированию страны сегодня.

Список литературы

1. Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии / Собранные из историй, архивских записок, и сказаний В[оронежской] с[еминарии] п[рефектом] п[авловским] п[ротоиереем] Е. Болховитиновым. – Воронеж: В типографии Губернского правления, 1800.
2. Корнев, В.А. Некоторые страницы взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства (на примере истории Воронежской епархии) [Текст] // Берегиня-777-Сова: Научный журнал. – Воронеж; 2012. – № 2 (13). С. 129-135.
3. Летопись Воронежской епархии за время управления первого епископа Воронежского, святителя Митрофана. – «Воронежская старина». Вып. III. 1903.
4. Материалы по истории Воронежской и соседних губерний. Древние акты XVII столетия [Электронный ресурс] : Вып. 4 / изд. под ред. Л. Б. Вейнберга. – Воронеж: Типолитогр. Губ.правления, 1885. – 96 с. разд. паг. [1] л. факс. ил. С. 90.
5. Толстой, М. В. История Русской Церкви [Текст] / М. В. Толстой. – М.: издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1991.
6. Черных, В.Д. Государственная политика по отношению к Русской Православной Церкви в положениях Соборного Уложения 1649 г. [Текст] // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2011. №5 (11) - Ч. IV.- С. 210-213.
7. Черных, В. Д. Особенности взаимоотношений Русской православной Церкви и государственной власти в период идейного кризиса Московского царства [Текст] // Исторические, философские, политические и юридические науки,

- культуuroлогия и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2012. № 5 – 1. С.202-204.
8. Черных, В. Д. Приоритеты духовного возрождения нравственных принципов Московской Руси в деятельности кружка ревнителей древнего благочестия (в XVII в.). [Текст] // Исторические, философские, политические и юридические науки, культуuroлогия и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2014, № 12 (50). С.181-182.
9. Черных, В. Д., Донцова Л.В. Изменения понимания сущности царской власти в России во второй половине XVII– первой четверти XVIII вв. // Воронежский край в эпоху Петра I [Текст]: материалы I международной научно-практической конференции 16-18 сентября 2016 г. / сост. Л.С. Разинькова, С.В. Шахов. – Воронеж: Воронежский ЦНТИ – филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2016. – С. 20-21.

V. D. Chernykh,

(Candidate of Historical Sciences, associate Professor)
(Voronezh State University of Engineering Technology
(Voronezh, Russian Federation)
E-mail: vbr2010@bk.ru

G. A. Bykovskaya,

(Doctor of Historical Sciences, Professor)
(Voronezh State University of Engineering Technolog,
(Voronezh, Russian Federation)
E-mail: Istoria_vrn@mail.ru

**STATE AND CHURCH AUTHORITIES:
COOPERATION OR OPPOSITION?
(AT THE EXAMPLE OF RELATIONS
IN THE VORONEZH DIOCESE
IN THE LATE XVII-EARLY XVIII CENTURIES.)**

Summary. This article reveals the contradictions inherited to two branches of government in Russia: the State and the Church. The evidence of the Church leadership subordination of the country to the system of state power centralization is given. Primary attention is paid to the relations peculiarities at the turn of the century, in determining the vector of the power subsequent development of the country. The authors analyzed the system of views of the Supreme secular representatives and their spiritual power on the example of Emperor Peter I and Voronezh Bishop Mitrofanii in the context of the Voronezh diocese development in the late XVII-early XVIII centuries.

Keywords: state, Church, politics, Peter I, Bishop Mitrofanii, Voronezh diocese.

УДК 94(47) «1941/1945»

А. С. Брычков

(д. филос. наук, профессор)

Военная академия войсковой ПВО ВС РФ

(г. Смоленск, Российская Федерация)

E-mail: brikanat@mail.ru

РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ДОСТИЖЕНИИ ПОБЕДЫ В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ (1941–1945 гг.)

***Аннотация.** В статье предпринята попытка дать непредвзятый анализ места и роли, истоков и предпосылок, духовных и материальных средств деятельности священников, верующих и в целом Русской Православной Церкви (РПЦ) в интересах сохранения свободы и независимости Отечества, достижения Победы в Великой Отечественной войне.*

***Ключевые слова:** Церковь и Армия, служение и патриотизм, вера и убежденность, материальное и духовное, светское и религиозное, религия и информационная война.*

Приближается знаменательная дата в жизни не только многонационального и поликонфессионального народа Российской Федерации, но и всего прогрессивного человечества на многострадальной планете по имени Земля – 75-летие Победы в Великой Отечественной войне и окончание Второй Мировой войны.

Сегодня со всей убежденностью и ответственностью можно констатировать, что Великая Отечественная война 1941–1945 гг. занимает особое место в жизни государства Российского. Она поистине явилась небывалым по своей жестокости испытанием всех материальных и духовных сил Советского Союза и стала самой серьезной проверкой боевых и морально-психологических качеств многонационального советского народа и, прежде всего, командиров и личного состава Красной Армии, неиссякаемого духовного оптимизма и Веры в Победу над самым коварным врагом XX столетия.

Для того, чтобы победить, необходимо было создать не только преимущества в количестве и качестве боевой техники вооружения но и укоренить в душах сражающегося на поле брани народа уверенность в неизбежности полного уничтожения циничных за-

хватчиков, посягнувших на самое святое – Свободу и Независимость.

Непредвзятый анализ источников и предпосылок победы советского народа в Великой Отечественной войне свидетельствует о том, что в ряду факторов, лежащих в основе укрепления духовных основ, особое место занимает Православная вера, вера в Господа Бога, с именем которого солдаты бросались в атаку и одерживали Победу над численно превосходящим противником. И это в условиях, когда Церковь подвергалась гонениям со стороны официальной власти и выживала исключительно за счет традиционной веры русского народа в Господа Бога.

Известно, что за первые годы советской власти Русская Православная Церковь подверглась разгрому и репрессиям. Уничтожались иконы, переплавлялись церковная утварь и колокола; священники отправлялись в концентрационные лагеря, в тюрьмы и на расстрел. О точных цифрах пострадавших в этот период до сих пор спорят историки. Принято ссылаться на данные правительственной Комиссии по реабилитации жертв политических репрессий, которая установила, что в 1937 г. было арестовано 136900 православных священно- и церковнослужителей, из них расстреляно 85300; в 1938 г. арестовано 28 300, расстреляно 21 500. В эти же годы был истреблен почти весь российский православный епископат. На кафедрах оставались лишь 4 архиерея Московского Патриархата: Патриарший Местоблюститель митрополит Сергей (Страгородский); Митрополит Ленинградский Алексей (Симанский); Архиепископ Дмитровский Сергей (Воскресенский); Архиепископ Петрогофский Николай (Ярушевич) [2, с. 111]. На свободе были еще около 10 архиереев. Они настоятельствовали в храмах или числились на покое. Епархии как административные единицы существовали формально, на деле Патриархия состояла из отдельных приходов, поддерживавших с ней нерегулярную связь. Точное число действующих храмов неизвестно, так как зачастую в официально открытых храмах богослужения не совершались по разным причинам. Имеются сведения о закрытии только в одном 1937 г. 8000 приходов. Игумен Дамаскин (Орловский) указывает, что из 25 тысяч церквей в 1935 г. к концу 1938 г. в Советской России осталось всего 1277 храмов. Одни из них были полностью разрушены (как, например, храм Христа Спасителя в Москве или Спасо-Преображенский собор в Нижнем Новгороде), в других были

устроены склады, клубы или школы. В РСФСР действовало около 100 храмов, как правило, в крупных городах, на Украине несколько больше. Уже к 1937 г. в СССР не было ни одного действующего монастыря [4, с. 123]. К началу Великой Отечественной войны, на всей территории Смоленской области действовало только четыре храма, в том числе Тихвинская церковь в самом Смоленске. С весны 1941 г. богослужения в ней уже не совершались. Абсолютное большинство священнослужителей к этому времени было либо репрессировано, либо вынуждено оставить своё служение, скрывая священный сан. Любые проявления религиозности преследовались жесточайшим образом. По-прежнему велась насильная антирелигиозная пропаганда.

Но, не смотря на нанесенный ей ущерб, на совершенное над ней надругательство, погром и бесконечные унижения со стороны власти, Русская Православная Церковь (РПЦ) в тяжелейшие годы для страны и народа без каких-либо колебаний и сомнений встала в ряды защитников Отечества, духовно осватила будущую Победу.

Победа досталась нелегко: огромные потери, разруха и кошмар концентрационных лагерей вошли в историю навсегда. Огромную роль в достижении Победы несомненно сыграл героизм народа, его самоотверженность и боевой дух. Этот героизм вдохновлялся не только патриотизмом, жаждой мести, но и прежде всего верой. Верили в Сталина, в Жукова, а ещё верили в Бога. Связь между Церковью и воинством существовала всегда. Русская Православная Церковь всегда благословляла воинов на ратные подвиги, и это вселяло в них мужество. Во все времена Церковь с особым усердием молилась и молится о Божией помощи и даровании побед русскому народу.

Проблема патриотизма и служения Отечеству приобретает сегодня особый смысл. Крепнет государство, а с ним и российская армия. Формируются и оформляются её идеология, социально-политические взгляды, духовно-нравственные ориентиры и позиции. Идет переосмысление векового наследия, расширение сотрудничества Русской Православной Церкви и государства. Русский народ всегда славился силой духа, патриотизмом и верой. Именно эти духовно-нравственные ценности и традиции несли славу побед нашего народа от Куликова поля до Бородино, и далее к поверженному Берлину.

Русская Православная Церковь является оплотом национальной народной совести, не отрехшейся от своих вековых принципов, не изменившей своим учителям и потому оставившей за собой право выступать в роли нравственного наставника. Вот почему взаимодействие и сотрудничество Церкви и государства надо рассматривать как важное средство для достижения главной цели – возрождения духовно-нравственных традиций русского народа, укрепления традиционной семьи и государственности.

В двадцать первом столетии в условиях развертывания информационной войны, в это беспокойное время военных конфликтов, время, когда материальные ценности ставятся выше духовных, необходимо объединить усилия государства и церковных структур для возрождения традиций патриотизма. Чтобы подрастающее поколение, опираясь на веками накопленный опыт духовного наследия народа, могло с любовью и верой защитить свою Родину.

Великая Отечественная война началась 22 июня 1941 г., в день всех святых, в земле Российской просиявших. Начавшаяся война не только не обострила отношения между РПЦ и государством, но напротив, подтолкнула церковь подчинить свою деятельность патриотическому долгу – защите Отечества. Редкие священнослужители перешли на сторону врага, обещавшего восстановить в СССР религиозную жизнь. Большинство из них предпочло защищать Родину и свою паству, несмотря на недавние жестокие преследования руководства страны.

В первый день войны к пастырям и верующим с посланием, собственноручно напечатанным на машинке и разосланным по всем приходам обратился Патриарший Местоблюститель митрополит Сергей (Старгородский).

В своем послании митрополит Сергей писал: «Фашиствующие разбойники напали на нашу Родину. Попирая всякие договоры и обещания, они внезапно обрушились на нас, и вот кровь мирных граждан уже орошает родную землю. Повторяются времена Батыя, немецких рыцарей, Карла Шведского, Наполеона. Жалкие потомки врагов православного христианства хотят еще раз попытаться поставить народ наш на колени перед неправдой. Но не первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. С Божией помощью, и на сей раз, он развеет в прах фашистскую вражескую силу... Вспомним святых вождей русского народа Александра Невского, Димитрия Донского, полагавших свои души за народ и

Родину. Да и не только вожди это делали. Вспомним неисчислимые тысячи простых православных воинов... Православная наша Церковь всегда разделяла судьбу народа. Вместе с ним она испытания несла и утешалась его успехами. Не оставит она народа своего и теперь. Благословляет она небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг... Если кому, то именно нам нужно помнить заповедь Христову: «Больше сея любви никтоже иметь, да кто душу свою положит за други своя...». Нам, пастырям Церкви, в то время, когда Отечество призывает всех на подвиги, недостойно будет лишь молчаливо посматривать на то, что кругом делается, малодушного не ободрить, огорченного не утешить, колеблющемуся не напомнить о долге и о воле Божией. Положим же души свои вместе с нашей паствой... Церковь благословляет всех православных на защиту священных границ нашей Родины. Господь нам дарует победу» [7, с. 367-368].

Церковно-патриотические послания иерархов РПЦ, распечатанные отдельными листками, распространялись по приходам в СССР и на оккупированных немцами территориях. Рождественское обращения Патриарха Сергия 1944 г. к духовенству и верующим РПЦ было «размножено в количестве 2000 экземпляров, из которых одна тысяча экземпляров» распространялась Патриархией по церковным приходам, а вторая – «на временно оккупированной территории» [7, с. 369].

Всего за время войны они выпустили около 30 патриотических обращений к духовенству и верующим, размножавшихся в большом количестве и приурочивавшихся к тому или иному событию или празднику.

В годы войны было необходимо обратиться к историческим и духовным корням народа. Были учреждены ордена Суворова, Кутузова, Александра Невского. «Возрождены» погоны. Происходит возрождение церкви [3, с. 57].

Во время войны в народе ходило предание о том, что в процессе обороны Москвы в самолёт поместили икону Тихвинской Божией Матери. Самолёт летал вокруг Москвы и освящал границы, как было принято в старину, когда во время сражений впереди несли икону, чтобы Господь защитил страну. Даже если это документально не подтверждено, люди верили, а значит, ждали чуда и милости Божией. И на фронте перед боем солдаты осеяли себя

крёстным знаменем – прося защиты у Господа и Божией Матери. Православие воспринималось как национальная религия. Деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны велась по многим направлениям: патриотические послания к духовенству и пастве, в том числе и на оккупированных территориях; ободряющие проповеди пастырей; идейная критика фашизма как антигуманной, античеловеческой идеологии; организация сбора пожертвований на оружие и боевую технику, в пользу детей и семей воинов Красной Армии, а также шефство над госпиталями, детдомами и др. [4, с. 117].

Одним из важных вкладов во время войны была материальная помощь духовенства и верующих. Немалую материальную помощь в победу внесла Русская Православная Церковь, вопреки закону о запрете благотворительности. Все православные храмы принимали участие в сборе денежных средств и ценностей, которые пошли в фонд обороны. Отчеты о собранных средствах были направлены в Синод. Русская Церковь с помощью верующих с 1941 по 1943гг. внесла в Фонд обороны 200 миллионов рублей. К концу войны общая сумма средств, переданных на нужды обороны, увеличилась до 300 миллионов рублей. Подвиг Церкви в сборе средств неоценим. Не стоит забывать, в каком плачевном состоянии находилась Церковь перед войной [2, с. 305-306].

Огромное количество служителей церкви отправилось на фронт. Еще в самом начале войны в ряды армии были призваны священнослужители, которые отбыли срок в лагерях, которые остались на свободе. Не желая оставаться в стороне от борьбы за свободу Родины, служители Церкви шли на фронт. Орденами и медалями были награждены многие представители духовенства [8, с.153–154].

Помимо материальной помощи, Церковь морально поддерживала людей, на фронте и в тылу. На фронте верили в чудотворную силу икон и крестного знаменья. Молитвы выступали в роли душевного успокоения. В тылу оставались старики, женщины и дети. Они переживали за близких, которые были на фронте, но уберечь их от смерти не могли. Оставалось молиться, просить Бога, чтобы Он защитил и уберёг их. 5 апреля 1942 г. в приказе военного коменданта г. Москвы было объявлено о разрешении беспрепятственного движения по городу всю пасхальную ночь «согласно традиции», а 9 апреля в Москве впервые за многие годы состоялся

Крестный ход со свечами. На это время пришлось даже приостановить действие закона о чрезвычайном положении. В блокадном Ленинграде митрополит Алексий в этот же день провел службу и особо отметил, что дата Пасхи совпадает с датой Ледового побоища и ровно 700 лет отделяют эту битву под предводительством Александра Невского от сражения с фашистскими полчищами. После благословения митрополита Алексия, воинские части Ленинградского фронта под развернутыми знаменами двинулись от Александр-Невской Лавры на свои боевые позиции.

О вкладе Русской Православной церкви в укрепление духовных основ борьбы с иноземными захватчиками говорилось не только в средствах массовой информации СССР. В частности английский журналист А. Верг, посетивший в 1943 г. освобожденный советскими войсками город Орел, отмечал патриотическую деятельность православных церковных общин во время немецко-фашистской оккупации. Эти общины, писал он, «неофициально создавали кружки взаимной помощи, чтобы помогать самым бедным и оказывать посильную помощь и поддержку военнопленным.... Они (православные храмы) превратились, чего немцы не ожидали, в активные центры русского национального самосознания» [3, с. 187].

Многие представители православного духовенства принимали участие в боевых действиях и были награждены орденами и медалями. Духовенство и служители церкви активно принимали участие в партизанском движении. Им приходилось не только вести агитацию среди населения, но прятать раненых, поддерживать связь с партизанами.

Заслуживает особого внимания пример служения священника из псковского села Хохловы Горки о. Федора Пузанова. Отец Федор был разведчиком советской партизанской бригады. Как священник сельского прихода, отец Федор, пользуясь свободой передвижения, вел разведывательную работу, снабжал партизан провизией, сообщал о передвижениях врага. Рискуя жизнью, отец Федор, спас от немецкого плена своих односельчан. За этот подвиг он был удостоен медали «Партизану Отечественной войны II степени» [1, с. 135]. Это не единственный случай, их можно исчислять десятками. Известны и другие случаи, когда священники были расстреляны за связь с партизанами. На украинских оккупированных

территориях, от преследования, священникам приходилось прятать евреев.

При храмах существовали перевязочные пункты, а так же убежища для людей. Многие приходы взяли на себя заботу о раненых. Служители церкви принимали участие в рытье окопов, организовывали людей для участия в воздушной обороне. Также утешали тех, кто потерял родных и кров. Зачастую священнослужители личным примером призывали к помощи в борьбе за победу. Нередко прямо после окончания службы отправлялись на рытье окопов [1, с. 199-200].

Постановлением Моссовета от 19 сентября 1944 г. и от 19 сентября 1945 г. около двадцати священников московских и тульских церквей были награждены медалями «За оборону Москвы». За что же удостоены священнослужители воинских наград? В октябре 1941 г., когда враг подошел к стенам столицы, эти пастыри руководили постами противовоздушной обороны, принимали личное участие в тушении пожаров от зажигательных бомб, вместе с прихожанами осуществляли ночные дежурства.... Десятки столичных священников отправлялись на строительство оборонительных рубежей в Подмосковье: рыли окопы, строили баррикады, устанавливали надолбы, ухаживали за ранеными. Судьбы сотен приходских священников были отмечены высокими наградами. Сразу после Победы Советского Союза над фашистской Германией более 50 из них удостоились медали «За доблестный труд в Великой Отечественной войне».

Примером верного служения Отечеству является вся жизнь святителя Луки, к началу войны отбывавшего ссылку в отдаленном поселке Красноярского края. Один из талантливейших хирургов своего времени, доктор медицинских наук и профессор хирургии, Лука направил телеграммы в Наркомздрав Н. Н. Бурденко, главному хирургу армии, и «всесоюзному старосте» М. И. Калинину. Опальный архиерей просил использовать его как медика, обещая по окончании войны вернуться в ссылку. С самого начала войны работал по собственной воле в местном эвакуированном госпитале. В 1943 года он был епископом Тамбовским и возглавлял Тамбовский эвакогоспиталь, в котором продолжил работу вплоть до 1945 года, ежедневно делая по несколько операций. Благодаря его трудам были спасены и вылечены тысячи красноармейцев. Кроме Сталинской премии, святой Лука имел награды: премия Хойнатского

от Варшавского университета (1916 г.); бриллиантовый крест на клобук от Патриарха Всея Руси (1944 г.); медаль «За доблестный труд в Великой Отечественной войне» (1945 г.). Он читал студентам лекции, произносил доклады на научных съездах и конференциях и проповеди в церквях. Епископ-хирург был причислен к лику святых Русской Православной Церковью [5, с. 98-99].

У Церкви есть сильное оружие, неведомое миру – молитва. Она имеет чудодейственную силу.

Молитва способна не только ободрять и утешать верующих, но и творить настоящие чудеса с Божией помощью.

В православных храмах по всей стране служились молебны. Каждый день во время богослужения верующие молились о даровании силы, крепости духа и мужества всем воинам в их нелегкой борьбе. Службы совершались, несмотря на близость линии фронта и вражеский обстрел. Известно, что митрополит Киевский и Галицкий Николай служил молебен перед Казанской иконой Божией Матери, когда была решающая битва при Сталинграде.

В Ленинграде богослужения не прекращались даже во время бомбежки и артобстрелов. Молитвенные возношения не прекращались даже при лютом морозе [3, с. 122].

Во время войны Свердловск (ныне Екатеринбург) был одним из центров эвакуации. В городе было собрано множество народа со всей страны. Известие о том, что открылись храмы и проводятся службы, было воспринято с воодушевлением. Храмы были забиты народом. На архиерейской службе причащалось больше 700 человек. Священников было мало. Они были преклонного возраста, многие прошли лагерь, они уже не отличались хорошим здоровьем. Но, не смотря, ни на что, священники проявили настоящую жертвенность в пастырском служении.

В 1943г. 8 сентября, в Москве состоялся собор епископов, обратившийся к христианам всего мира с призывом «дружно, братски, крепко и мощно объединиться во имя Христа для окончательной победы над общим врагом в мировой борьбе, за погранные Гитлером идеалы христианства, за свободу христианских Церквей, за свободу, счастье и культуру всего человечества».

Решающим фактором победы в войне является человек, который был, есть и останется носителем нравственных традиций своего отечества, а не только количество и качество оружия.

В годы войны советский народ не делил себя по национальности и вероисповеданию. У него была одна Родина, которую надо было защитить.

В Послании к 60-летию Победы в Великой Отечественной войне Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий отмечал, что победа нашего народа в годы войны стала возможной потому, что воины и труженики тыла были объединены высокой целью: они защищали весь мир от смертельной угрозы, от антихристианской идеологии нацизма. Отечественная война стала для каждого священной. «Русская Православная Церковь, – говорится в Послании, – неколебимо верила в грядущую Победу и с первого дня войны благословила армию и весь народ на защиту Родины. наших воинов хранили не только молитвы жен и матерей, но и ежедневная церковная молитва о даровании Победы» [2, с. 306].

Оставаясь на оккупированной территории, священнослужители выполняли свой христианский долг. Они являлись духовными наставниками и отцами для всех людей. Фашисты рассчитывали на покорность и сотрудничество Православной Церкви, но они не учли того, что, несмотря на гонения и репрессии, они не перестали быть русскими и любить свою Родину.

Русская Православная Церковь, несмотря на то, что сама притеснялась государством, оказывала ему помощь в войне с захватчиками. Тем самым можно сказать, что во время Великой Отечественной войны церковь способствовала возрождению национального духа, сознания и национальной культуры, и это, на наш взгляд, явилось одним из тех факторов, которые помогли нам одолеть врага, силы которого обрушились на нашу страну.

Список литературы

1. Агафонов Н. Ратные подвиги православного духовенства. – М.: Благовест, 2013. – 315 с.
2. Беглов А.Л., Васильева О.Ю., Журавский А.В. и др. Русская Православная Церковь. XX век М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 308 с.
3. Васильева О. Ю., Кудрявцев И. И., Лыкова Л. А Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной Войны 1941–1945г.г. Сборник документов-М.: Изд-во Крутицкого подворья. Общество любителей церковной истории, 2009. – 256 с.
4. История России. XX век: 1939–2007 / Под ред. А.Б.Зубова. М.: АСТ, 2009, в 2-х тт. Том II – 548 с.

5. Лисичкин В.А. Военный путь святителя Луки. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2011. – 283 с.
6. Скоробогатько Н. Чудеса Божии на фронтах Отечественной войны. Свидетельства очевидцев – М.: Белый город. – 2009, – 341 с.
7. Цыпин Владислав, прот. История Русской Церкви, 1917–1997 // История Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря 1997. Кн. 9. – 389 с.
8. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: 2010. – 411 с.
9. Якунин В.Н. Внешние связи Московской Патриархии и расширение ее юрисдикции в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Самара, 2002 – 441 с.

A. S. Brychkov

(Doctor of Philosophical Sciences, Professor)

The Russian Armed Forces Army Air Defense Military Academy
(Smolensk, Russian Federation)

E-mail: brikanat@mail.ru

THE ROLE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE GREAT PATRIOTIC WAR VICTORY (1941-1945)

Key words: *a church and an army; allegiance and patriotism; faith and assurance; spiritual and unspiritual; secular and religious; religion and information warfare.*

Annotation: *The article represents an attempt to give an impartial analysis of the role and position; origin and preconditions; spiritual and unspiritual activities of the churchmen and the followers as well as of the Russian Orthodox Church in whole in favor of preserving the freedom and sovereignty of the Fatherland, and in achieving Victory in the Great Patriotic War.*

УДК 141.201

М. В. Попов

(докт. филос. наук, профессор)

Санкт-Петербургский государственный университет

(Санкт-Петербург, Россия)

E-mail: popovmvdom@mail.ru

АКТУАЛЬНОСТЬ ЛЕНИНСКОГО ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ

***Аннотация.** В статье обосновывается актуальность ленинского философского наследия в связи с переходом современного мира от капитализма к коммунизму, сложностью и противоречивостью строительства социализма, опасностью контрреволюции и реставрации капитализма в странах, строящих социализм или находящихся на этапе перехода социализма в полный коммунизм.*

***Ключевые слова:** Дialeктика, противоречия, классы, классовая борьба, диктатура пролетариата, социализм, полный коммунизм.*

Ленинское философское наследие прежде всего выступает как совокупность отдельных философских работ, тесно связанных с этапами борьбы за становление партии рабочего класса и формированием членами партии цельного марксистско-ленинского мировоззрения, развертыванием борьбы рабочего класса за социалистическую революцию и переход от капитализма к социализму как нижней ступени развития коммунистического общества, а затем и за переход от неполного коммунизма к полному.

Первая философская работа В. И. Ленина – книга «Материализм и эмпириокритицизм». В ней Ленин с учетом новых открытий в физике и других естественных науках и попытками отказаться от материализма, которому присягала и буржуазия, когда она была передовой и совершала буржуазные революции, показывает реакционность отказа от материализма и перехода на субъективно-идеалистические или объективно-идеалистические позиции, необходимость твердо стоять на материалистических позициях и в идеологии, и в экономической борьбе и в борьбе политической. Эта работа актуальна и для рабочего класса и его партий капиталистических стран, и для рабочего класса и его союзников в странах, совершивших социалистические революции и разрешающих противоречия переходного к капитализму периода, и для стран, постро-

ивших социализм, каковыми были Советский Союз, ряд стран Европы, Куба в Америке и Корейская Народно-Демократическая Республика, которая сегодня в единственном числе представляет страну, построившую первую фазу коммунизма и продолжающую движение к высшей фазе коммунизма.

Противоречивость общественного развития и при капитализме, и в переходный от капитализма к коммунизму период, и в первой фазе коммунизма делает недостаточной материалистическую позицию, если она не носит диалектического характера и не является диалектико-материалистической. Поэтому закономерно обращение Ленина к изучению «Науки логики» Гегеля, которая, по словам Энгельса, представляет собой компендий, то есть кратчайший путь, прямую дорогу к изучению диалектики. Поэтому закономерно обращение Ленина к этой работе в «Философских тетрадах» и подчеркивание им того, что Маркс считал Гегеля своим учителем и что нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его первой главы, не поняв и не проштудировав всей логики Гегеля. Не случайно поэтому обращение Ленина к переписке Маркса и Энгельса. Ленинский «Конспект переписки Маркса и Энгельса» вышел отдельным томом, но почему-то не вошел в Полное собрание сочинений Ленина.

В своей последней крупной философской работе «О значении воинствующего материализма» Ленин развивает идеи, содержащиеся в «Философских тетрадах» в фрагменте «К вопросу о диалектике», в котором подчеркивается противоречивость всякого развития и необходимость понимания развития как процесса борьбы противоположностей, борьбы тенденций прогресса и регресса. В статье «О значении воинствующего материализма» Ленин подчеркивает, что без освоения диалектики наш материализм будет не столько сражающимся, сколько сражаемым и не сможет устоять перед натиском реакции и лжи. Контрреволюции и буржуазные реставрации в ряде социалистических стран это вполне подтвердили.

В работе Ленина «Три источника и три составных части марксизма» подчеркивается единство марксизма, моментами которого являются марксистская политэкономия, диалектический и исторический материализм и научный социализм как учение о классовой борьбе и диктатуре пролетариата. По сути дела Полное со-

брание сочинений Ленина представляет собой единый историко-материалистический труд, в котором с позиций материалистической диалектики разрешаются экономические, философские и политические проблемы осуществления рабочим классом его миссии создателя коммунистического общества. Особенно ярко это представлено в «Великом почине», где подчеркивается, что социализм – не классовое общество, а *уничтожение* классов, и обосновывается необходимость полного уничтожения классов вплоть до преодоления различий между городом и деревней, людьми физического и умственного труда. В «Детской болезни левизны в коммунизме» дано диалектическое понимание диктатуры пролетариата, которая есть упорная борьба, кровавая и бескровная, насильственная и мирная, военная и хозяйственная, педагогическая и администраторская против сил и традиций старого общества. С этой позиции абсолютно ясно, что отказ от диктатуры пролетариата неизбежно чреват победой сил и традиций старого общества, которые свою борьбу против социализма прекращать не собирались.

Актуальная проблема борьбы с перерождением пролетарского государства занимала Ленина буквально накануне пролетарской революции. Рецепты Ленина от такого перерождения – это партаксимум и установление жалованья чиновникам на уровне зарплаты хорошего рабочего, никаких денег на представительство и всеобщее участие трудящихся в управлении государством. В соответствии с этим в предложенной Лениным Программе РКП(б) ставилась задача перехода к шестичасовому рабочему дню с обязательством для каждого трудящегося 2 часа ежедневно уделять обучению военному и профессиональному искусству и обучению на практике технике государственного управления. То есть надо, чтобы все на время становились «бюрократами» и чтобы никто поэтому не мог стать «бюрократом». Именно так ставился вопрос в «Государстве и революции».

Для диалектика Ленина не были тайной и противоречия в действиях трудящихся. Он призывал бороться против попыток горсток и групп рабочих, хранящих капиталистические замашки, дать обществу поменьше и похуже, а взять от него побольше и получше. При социализме идет борьба между коммунистической природой социализма и «родимыми пятнами» капитализма, между непосредственно общественным характером производства и товарностью, между бесклассовой природой социализма и еще не полно-

стью преодоленным делением общества на классы, между планомерным характером социалистического воспроизводства и элементами стихийности в его организации, между социалистическим характером системы государственного планового централизованного управления и элементами карьеризма и бюрократизма, веломственности и местничества.

Для тех, кто освоил ленинское философское наследие, не будет секретом признание того, что и при полном коммунизме будет идти борьба нового и старого, передового и отсталого. Одним словом, и вся-то наша жизнь есть борьба!

M.V. Попов

(Doctor of Philosophy, Professor)
Saint Petersburg State University
(St. Petersburg, Russian Federation)
E-mail: popovmvdom@mail.ru

RELEVANCE OF THE LENIN PHILOSOPHICAL HERITAGE

***Annotation.** The article substantiates the relevance of Lenin's philosophical heritage in connection with the transition of the modern world from capitalism to communism, the complexity and inconsistency of building socialism, the danger of counter-revolution and restoration of capitalism in countries building socialism or at the stage of transition of socialism to full communism.*

***Key words:** dialectics, contradictions, classes, class struggle, dictatorship of the proletariat, socialism, complete communism.*

УДК 37.035.91(09)

А. А. Ефременко

(аспирант)

Донецкий национальный университет
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: alefblogs@ya.ru

Д. В. Корнюхов

(аспирант)

Донецкий национальный университет
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: kornuhovd@gmail.com

ЗНАЧЕНИЕ МАНИПУЛЯЦИИ СОЗНАНИЕМ В ИМИДЖЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЛИДЕРА: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ

***Аннотация.** Статья посвящена проблеме роли манипуляции сознанием в имидже политического лидера в ценностном контексте. Сделан вывод о том, что, несмотря на широкий спектр технологий манипуляции, на Западе доминирующее место заняли технологии, которые обращены к ценностной и рациональной сферам разума избирателей. В политической реальности Русского мира политическому лидеру для победы на выборах все еще достаточно применения технологий, опирающихся на стереотипы и эмоционально-аффективную сферу общественного сознания.*

***Ключевые слова:** лидерство, манипуляция, ценности, культура, политика.*

Лидерство как один из процессов социального управления играло и играет жизненно важную роль в деятельности людей. Уже в античности многие мыслители (среди которых и такие классики как Платон и Аристотель, сам выступивший учителем величайшего военно-политического лидера своего времени Александра Македонского), отмечали вклад выдающихся людей – полководцев, политиков, деятелей науки и культуры, в развитие государства, культуры и общества. В современном мире лидерство рассматривается не столько как атрибут значимости человека в истории, сколько как процесс взаимодействия людей с неодинаковой способностью влиять друг на друга. Понятия лидерства, власти и влияния в совре-

менном мире неотделимы от понятия манипуляции, которая выступает весьма неоднозначным, но в то же время актуальным феноменом и требует детального философского анализа.

Исследовать лидерство и управление невозможно без обращения к категории «ценность». Ценности вслед за Т. Парсонсом мы трактуем как концепции желаемого. Они феноменологичны и имеют объективно-субъективную основу. С одной стороны, ценности субъективны, они являются идеями, имеющими отношение к феноменологии желания. Но, с другой стороны, всегда существуют объективные обстоятельства, влияющие на формирование ценностей как данного конкретного индивида (лидера или избирателя), так и данной социальной группы или конкретного общества (в том числе организации), находящегося на определенном историческом отрезке времени. Индивидуальная ценностная модель накладывается на уже имеющиеся ценностные модели той социальной группы, к которой данный человек принадлежит, или на официальные ценностные ориентиры общества. По существу ценности пронизывают все бытие человека, включая систему социального управления и лидерства.

Развитие ценностей в организационной жизни возможно в двух вариантах. В первом случае доминантными являются индивидуальные ценности, а организационные формируются как обслуживающие эти индивидуальные ценности. Многие механистические организационные теории придерживаются именно такой точки зрения. Другая идея состоит в том, что организации сами по себе тоже имеют свою систему ценностей, которая не является механической суммой индивидуальных ценностей членов организации. Это так называемая органическая точка зрения. Независимо от того, какой точки зрения придерживаются авторы, все они сходятся в том, что ценности диктуют организационные действия. Ценности могут исходить от индивидуального члена организации или коллектива в целом, но и в том, и в другом случае они лежат в основе функционирования организаций (определяют систему поощрения и наказания, являются мерой индивидуального и группового успеха и т.д.).

Среди различных видов лидерства особое положение занимают организационное и политическое лидерство, поскольку именно эти виды лидерства более заметны и значимы как внутри

общественных структур, так и в общенациональном масштабе. Российские и зарубежные политические лидеры: президенты, премьер-министры, руководители общественных движений, политических блоков и партий, различных организаций – это самый признаваемый, вызывающий всеобщий интерес элемент социально-политической жизни.

Политическое сознание можно назвать субъективным выражением политического процесса. Одним из важных компонентов политического сознания являются политические ценности и установки. Воздействие лидера на сознание масс возможно именно благодаря глубокому пониманию базовых политических ценностей и установок того или иного общества.

Манипуляция политическим сознанием может быть определена как трансформация информационного пространства, которая связана с целенаправленным обозначением политических явлений и политических процессов специальными политическими символами, являющимися основой символической власти, что дает возможность изменения политического сознания масс, политических образов мира, политических идеалов и политического пространства, а значит, и политического конструирования мира в интересах манипулятора.

Манипулятивное воздействие на массовое политическое сознание связано с установлением разноуровневого контакта с объектом манипуляции: рационального, эмоционального, знакового, операционально-технологического, предметно-содержательного.

Разновидности манипуляции, как относительно самостоятельные по содержанию и способу организации целенаправленные воздействия на массовое политическое сознание, включают в себя: 1) политическую пропаганду; 2) политические провокации; 3) трансформации информационного пространства; 4) позиционирование, опросы общественного мнения, электоральные разновидности манипуляции, характеризующиеся в свою очередь своими специфическими электоральными технологиями; 5) психологическую обработку; 6) информационную обработку; 7) разновидности неформальной коммуникации, включающие в себя слухи, сплетни, дезинформации [1, с. 157].

Манипулятивная деформация информации осуществляется посредством: 1) искажения информации; 2) утаивания информации; 3) кодирования информации; 4) имплантации в информацион-

ное поле перекодированной информации; 5) использования «подпороговой» подачи на дорефлексивном уровне; 6) перегрузка информацией [2, с. 207].

Политическая провокация, как разновидность манипулирования массовым политическим сознанием классифицируется по объему информационной атаки: 1) дискредитация политических деятелей; 2) дискредитация общественно-политических организаций; 3) дискредитация промышленных и финансовых компаний, холдингов; 4) дискредитация государственных учреждений или структур; 5) дискредитация государства в целом; по направлению информационной атаки: а) против политического субъекта явная дискредитация); б) против некоторых событий, фактов, признаков, которые принято отождествлять с атакуемым политическим субъектом (неявная дискредитация) [3, с. 98].

Позиционирование, как разновидность манипулирования массовым политическим сознанием, является: 1) перемещением политического объекта в благоприятную для него информационную среду; 2) конструированием благоприятной политической среды для соответствующего политического объекта; 3) представлением политического объекта в выгодном свете; 4) гипертрафированным усилением нужных качеств политического объекта; 5) конструированием таких качеств политического объекта, которые соответствуют политическим интересам потребителя данного манипулятивного приема с целью побуждения политической активности в нужном направлении, создания требуемых когнитивных и эмоциональных структур и операционального состава политической деятельности.

В целом, несмотря на широчайший спектр технологий манипуляции, существующих в современном мире и используемых для создания имиджей политических лидеров в различных странах мира, на Западе в этом процессе доминирующее место заняли технологии, которые обращены к ценностной и рациональной сферам разума избирателей. Что касается политической реальности Русского мира, то в его контексте политическому лидеру для победы на выборах все еще достаточно применения технологий, опирающихся на стереотипы и эмоционально-аффективную сферу общественного сознания [4, с. 76]. При этом нельзя не отметить возникшие тенденции рационализации выбора избирателей посредством

внедрения в имиджеконструирование технологий, основанных на диалоге между властью и социумом.

Список литературы

1. Наполитан Дж. Электоральная игра. – М.: Никколо-медиа, 2002. – 324 с.
2. Ольшанский Д.В. Политический PR / Д.В. Ольшанский. – СПб.: Питер, 2003. – 544 с.
3. Кудряшова Е.В. Лидер. Исследования лидерства в современной западной общественно-политической мысли / Е.В. Кудряшова. – Архангельск: Изд-во Поморского международного педагогического университета, 1996. – 256 с.
4. Страхов А.П. Социокультурные детерминанты и общественные настроения в России / А.П. Страхов // Международная экономика и международные отношения. – 2011. – №1. – С. 69–77.

A. A. Yefremenko

(graduate student)

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

E-mail: alefblogs@ya.ru

D. V. Kornyukhov

(graduate student)

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

E-mail: kornuhovd@gmail.com

THE MEANING OF MANIPULATION BY CONSCIOUSNESS IN THE IMAGE OF A POLITICAL LEADER: THE AXIOLOGICAL ASPECT

Annotation. *The article is devoted to the problem of the role of consciousness manipulation in the image of a political leader in a value context. It is concluded that despite a wide range of manipulation technologies in the West the dominant place is occupied by technologies that address the value and rational spheres of the minds of voters. In the political reality of the Russian world a political leader still needs to use technologies based on stereotypes and the emotionally affective sphere of public consciousness to win elections.*

Key words: *leadership, manipulation, values, culture, politics.*

II.

**Духовное производство
в эпоху позднего капитализма:
культурологические аспекты проблемы**



УДК 130.2

В. Ю. Даренский

(д. филос. н., доцент)

Луганский национальный университет им. Т. Шевченко
(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ПОЭЗИЯ КАК ПРОИЗВОДСТВО СУБЪЕКТНОСТИ

***Аннотация.** В статье рассматривается поэтическое бытие человека и порождаемые им тексты как производство человеческой субъектности, а последняя как актуализация полноты личностного бытия. Рассмотрены экзистенциальные и языковые формы актуализации субъектности в поэзии.*

***Ключевые слова:** поэзия, личность, субъектность, производство.*

Вопрос «о назначении поэзии» является одним из «вечных» вопросов, а значит, и вопросом философским. Интуитивно с самого начала понятно, что поэзия имеет отношение к внутриличностным процессам, и в качестве лишь некоего «развлечения» может восприниматься только на самом поверхностном уровне. *Адекватное чтение (как и написание) стихотворения – это душевная аскеза, работа и усилие по саморазвитию человека.* Поэтому поэзия – это в первую очередь часть жизненного процесса и определенное содержание самой жизни, которое совсем не обязательно должно быть отражено в каком-то тексте. Отражение в тексте – написание стихотворения – всегда уже вторично. Как писал В. Г. Белинский, «поэзия прежде всего есть жизнь, а потом уже искусство» [1, с. 52];

«поэзия не в одних книгах: она в дыхании жизни, в чем бы ни проявлялась эта жизнь – в природе, в истории или в частном быте человека» [1, с. 94]. В.Г. Белинский писал и о том, где поэзия жизни перетекает в поэзию стиха – в личности поэта: «Описание красоты природы создается, а не списывается; поэт из души своей воспроизводит картину природы или воссоздает виденную им; в том и другом случае эта красота выводится из души поэта, потому что картины природы не могут иметь красоты абсолютно; эта красота скрывается в душе, творящей или созерцающей их» [2, с. 368].

Целью данной статьи является рассмотрение поэзии как феномена самосозидания человека. Для теоретической концептуализации этой проблемы мы используем термин «субъектность», который обозначает такие действия человека, которые удостоверяют его как активное, автономное и уникальное существо, несводимое к набору каких-либо существующих «правил», в том числе и языковых. В этом контексте поэзию можно определить как речевое высказывание, выходящее за рамки языкового «автоматизма» и простой передачи информации. Поэзия транслирует личностное бытие и сознание.

Язык поэзии есть особый язык смыслопорождения, обеспечивающий суверенность человека. В стихотворном тексте поэтической предметностью слова, сочетания слов или даже отдельной фонемы становится не внешняя «объективная реальность» (хотя и эта референция полностью сохраняется в «снятом» виде), но именно соотносенные с каждым из них как ближайшие, так и более отдаленные внутритекстовые элементы – другие слова, сочетания слов и фонемы. В результате между ними возникает то, что мы обозначили термином *семантический резонанс* [4]. (Позднее этот термин получил более широкое распространение). Он фиксирует тот факт, что в стихотворной речи отдельные речевые элементы оказываются поэтически значимыми постольку, поскольку их *соотношенность между собой по принципу близости и/или антинормического контраста создает эффект их внезапного смыслового взаимоусиления.* Вступая в автономное отношение тождеств и антитез, каждый из элементов поэтического текста выполняет функцию резонатора по отношению к другим таким же элементам. (Близкую концепцию поэтического языка развивал В. Вейдле в концепции «эмбриологии поэзии», усматривая «эмбрион поэзии» в оксюмороне – сочетании несочетаемого, порождающего новый

смысл; в наше время М. Н. Эпштейн также определяет поэзию как «особую форму речи, в которой ритмический повтор слов усиливает их смысловую переключку» [См.: 10]). Благодаря этому эффекту поэтический текст продуцирует в читателе – совершенно независимо от своей внешне-предметной тематики – внезапное переживание смысловой наполненности бытия, воодушевление и особое преображенное видение реальности.

Лингвистический аспект поэтического языка, обуславливающий его способность актуализировать субъектность автора и читателя, хорошо показана в новейшей монографии А.В. Вдовиченко «Коммуникативный ажиотаж стиха. Заметки о природе поэзии». Автор отталкивался от тезиса Нобелевской речи И. А. Бродского: «Пишущий стихотворение пишет его потому, что язык ему подсказывает или просто диктует следующую строчку... Человек, находящийся в подобной зависимости от языка, я полагаю, и называется поэтом». (Этот тезис вполне соответствует собственной практике «позднего» Бродского, сочинявшего бесконечные сочетания рифмованных фраз, лишенных какого-либо художественного содержания, но явно не имеет отношения к поэзии как таковой). В ответ на этот эпатажный тезис нобелевца автор отмечает: «Именно смыслопорождения и невозможно добиться от «языка», поскольку в нем принципиально отсутствует тот, кто производит смыслы (имеет или определяет коммуникативную цель, исполняет задачи), – личность деятеля, личность адресата. В языке, вследствие этого, нет тождественной связи между означающим и означаемым, которую в реальности конкретно, ситуативно и целенаправленно мыслит автор и адресат. Означаемое заведомо не может возникнуть в языке, поскольку оно локализуется в личной когнитивной сфере» [3, с. 25].

Соответственно, поэт, как пишет А. В. Вдовиченко, сознательно «создает сам и эксплуатирует уже наличествующие условия, при которых его коммуникативное действие можно считать особым, необычным, отличным от рутинных и потому интересным, достойным пристального внимания. Оно, как правило, вписывается в заранее существующую культурную парадигму витийства, пророчества, инородности обыденному» [3, с. 100]. Поэтому «поэта интересует не реальность, а в широком смысле коммуникативный ажиотаж. Или – производимое действие с прогнозируемым резуль-

татом и есть создаваемая реальность, искомая в ходе творческого акта» [3, с. 107]; «семиотическая “ворожба” – наиболее существенная часть коммуникативной процедуры в поэзии. Она становится едва ли не главным фактором поэтического смыслообразования... Ввиду этого интерпретация поэтического произведения представляет собой выяснение того, что делал “здесь и сейчас” автор, то есть какой поступок он совершал в момент, когда считал себя воздействующим на мыслимого адресата» [3, с. 126]. То есть, поэтический текст является словесным аналогом поступка, выявляющего личностное отношение к реальности, т.е. конституирующего субъектность автора.

Поэтому уже неизбежным результатом восприятия и переживания содержания поэтического текста всегда становится «более интенсивное использование собственных ресурсов памяти, опыта, эмоций, которые далеко не идентичны даже у «носителей единой культуры и языка». Обращение к этим ресурсам происходит в поэзии гораздо более активно, в режиме устроенного коммуникативного ажиотажа» [3, с. 127]; а «способ маркирования территории поэзии, по сути, состоит в признании заслуг в области лично организованного коммуникативного возбуждения и оживления (ажиотажа)» [3, с. 128].

Если М. Ю. Лучников выделял три типа литературного высказывания – риторическое, поэтическое и прозаическое – в зависимости от статусов субъекта (автора), объекта и адресата (читателя) [6], то в более обобщенном плане можно сказать, что поэтическое высказывание обращено не только к определенному статусу субъекта, но к субъектности читателя как таковой.

Благодаря переживанию смысловой наполненности бытия поэзия являет в себе некий первозданный модус человеческого мировосприятия: «Поэзия вытекает из неоскорбляемой части человеческого существа» [8, с. 253], – как гениально заметил М. М. Пришвин. Но это касается только «технологии» поэтической речи. Не менее важно понимать и то, *для чего* нужен этот язык. Для примера рассмотрим стихотворение «В горах» И. А. Бунина (1916):

*Поэзия темна, в словах невыразима:
Как взволновал меня вот этот дикий скат.
Пустой кремнистый дол, загон овечьих стад,
Пастушеский костер и горький запах дыма!*

Тревогой странною и радостью томимо,

*Мне сердце говорит: «Вернись, вернись назад!» –
Дым на меня пахнул, как сладкий аромат,
И с завистью, с тоской я проезжаю мимо.*

*Поэзия не в том, совсем не в том, что свет
Поэзией зовет. Она в моем наследстве.
Чем я богаче им, тем больше – я поэт.*

*Я говорю себе, почуяв темный след
Того, что пращур мой воспринял в древнем детстве:
– Нет в мире разных душ и времени в нем нет!*

О каком «наследстве» здесь говорит поэт? Ответ на этот вопрос – в финальной строке: «Нет в мире разных душ и времени в нем нет». Это тоже поэтическое выражение, а не понятийное определение, но именно поэтому оно точнее передает суть дела, чем рациональная формулировка. Естественно, все души в мире разные, но в них есть то, что общее для всех душ. Поэт здесь говорит парадоксально, отталкиваясь от тривиальностей. «Нет разных душ» – именно для поэта, то есть в его преображенном, «потустороннем» видении реальности, недоступном «профанному» взгляду и пониманию. Поэтическое видение возникает в тот момент, когда поэт видит бытие как бы очами всего человечества, даже больше, как бы глазами всего сущего, смотрящего на само себя словно со стороны. Его видение – это видение не какого-то конкретного человека – Ивана Алексеевича, но взгляд самой «души мира», на мгновение поселившейся в его взгляде. И такой взгляд внезапно пробуждается созерцанием древних, «вечных» образов человеческого обитания, вдруг опрокидывающих сознание во «время оно», *in illud tempus*. При всей обыденности и при всем несовершенстве этого созерцаемого, оно в качестве символически «вечного» преображает сознание и резко обнажает в нем глубоко затаенное знание о совершенстве и вечности бытия. Вот именно это и порождает поэтическое содержание, столь странно иногда сочетающееся со случайностью и иногда даже уродливостью отдельно взятых образов, лишь усиливающих по контрасту силу этого видения. Пользуясь терминологией русской философии, можно сказать, что это видение – *софийный* взгляд на бытие, видящий его в преображенном состоянии.

Софийность – это энтелехия бытия, которая прозревается усилением поэтического видения.

Поэтическое сознание по своей природе является *ностальгией по подлинному бытию* и выражается в образах этой подлинности. Ностальгия – весьма парадоксальное экзистенциальное состояние, суть которого можно понять, отталкиваясь от четверостишия А.С. Пушкина: «Сердце в будущем живет; / Настоящее уныло: / Всё мгновенно, всё пройдет; / Что пройдет, то будет мило». Парадокс здесь состоит в том, что «что пройдет, то будет мило» – именно потому, что «сердце в будущем живет», но то будущее, которым живет сердце – это не будущее как таковое, а именно будущие воспоминания о прошедшем прошлом. Настоящее «уныло» только потому, что оно еще не стало прошлым. Но когда оно станет воспоминанием, то превратится в «милое». Это экзистенциальный «механизм» ностальгии, на который непосредственно опирается поэт и вообще искусство, которое в этом смысле можно определить как «мастерство ностальгии».

Как «работает» это мастерство в сознании поэта и художника, хорошо сформулировал В. Набоков в рассказе «Путеводитель по Берлину»: «Мне думается, что в этом смысл писательского творчества: изображать обыкновенные вещи так, как они отразятся в ласковых зеркалах будущих времен, находить в них ту благоуханную нежность, которую почуют только наши потомки в те далекие дни, когда всякая мелочь нашего обихода станет сама по себе прекрасной и праздничной» [7, с. 337-338]. А в рассказе «Благость» он передал то внутреннее состояние, которое наступает в самом поэте, когда он становится способным увидеть это будущее видение уже сейчас (этим-то поэт в первую очередь и отличается от остальных людей): «Тогда я почувствовал нежность мира, глубокую благость всего, что окружало меня, сладостную связь между мной и всем сущим, – и понял, что радость, которую я искал в тебе, не только в тебе таится, а дышит вокруг меня повсюду, в пролетающих уличных звуках, в подоле смешно подтянутой юбки, в железном и нежном гудении ветра, в осенних тучах, набухающих дождем. Я понял, что мир вовсе не борьба, не череда хищных случайностей, а мерцающая радость, благостное волнение, подарок, не оцененный нами» [7, с. 377]. Почему прошлое в воспоминаниях становится «милым», особенно если запечатлевается в поэтическом образе? Потому, что это *прошлое здесь становится живым обра-*

зом вечности, поскольку так запечатленное прошлое событие теперь уже бытийствует навсегда и, тем самым, приобщает нас к ощущению вечного бытия, пробуждает мощное чувство состоявшейся бытийности и интуицию бессмертия. То, что было когда-то настоящим, в поэтическом запечатлении предстает уже не в своей «голой» эмпирике, а в поэтически преображенном виде – буквально *sub specie aeternitatis*, насколько это вообще возможно для человеческого взгляда и сознания. Но, очевидно, что возможно и реально, если дает такой смысловой и переживательный эффект.

Поэтический взгляд *sub specie aeternitatis* всегда парадоксален: он *видит внутреннюю смысловую завершенность, софийность бытия, но именно поэтому часто разрушает все наши привычные способы видения и понимания*. В этом особо остро проявляется его способность выбрасывать сознание за пределы социального автоматизма (как сферы *das Man*), в том числе и автоматизма самого языка. Рассмотрим, например, известное стихотворение Георгия Иванова 1930 года, которое обычно является весьма острым «камнем преткновения» для его читателей и исследователей. Если для последних он, возможно, бывает даже и «удобен» как удачный повод для остроумных интерпретаций, то обычный читатель бывает смущен и даже шокирован этими строками, буквальный смысл которых столь безысходен и страшен:

*Хорошо, что нет царя,
Хорошо, что нет России.
Хорошо, что Бога нет.*

*Только желтая заря,
Только звезды ледяные,
Только миллионы лет.*

*Хорошо – что никого,
Хорошо – что ничего,
Так черно и так мертво,*

*Что мертвее быть не может
И чернее не бывать,
Что никто нам не поможет
И не надо помогать.*

Каждая фраза здесь кажется очень странной. Ведь никто не поверит, что поэт радуется исчезновению России и думает, что ее действительно «нет»; вряд ли поэт является атеистом и радуется, что «Бога нет»; наконец, радоваться тьме и небытию, отказываясь от помощи – противоестественно даже и для человека, погруженного в депрессию. Что же тогда здесь сказано?

Понимание такого текста требует иного способа мышления, отличного от обычной коммуникации, пусть даже и самой «задушевной». Суть ее не в том, чтобы «передать чувства и мысли», а как раз наоборот, в том, чтобы вытолкнуть человека из всех тех «чувств и мыслей», к которым он привык. Цель здесь такая же, как и у текстов, именуемых «коанами». Коан – короткое повествование, сознательно основанное на алогизме и парадоксе. Цель коана – нанести ученику ментальный «удар» с целью вытолкнуть его за рамки привычного мышления, и тем самым, открыть ему путь к просветлению. В дзен-практике это событие называется «кэнсе», в этот момент пробуждается «чистое сознание», то есть «такое сознание, когда человек одновременно смотрит и в глубину своей собственной природы, и во вселенскую природу. Оно может быть достигнуто только в том случае, если сознание освободилось от привычных путей мышления» [5, с. 90]. Например, такой коан: «Ю-ти, премьер, спросил мастера Тао-тюна: “Кто такой Будда?”. Мастер резко окликнул “Ваше величество!”. “Да?” – наивно ответил премьер. Тогда мастер спросил: “Что еще вы ищете?”» [5, с. 238]. Здесь событие «кэнсе» может произойти в том случае, если Ю-ти в своем восклицании «Да?» вдруг услышит свое новое состояние – тождество с абсолютной открытостью Не-бытию, т.е. с подлинной природой Будды. И в приведенном стихотворении *посредством переживания небытия всего самого дорого человек может прозреть высшую свободу своего бытия*. «Лишь утратив все до конца, мы обретаем свободу» (Чак Паланик). Но такая свобода постигается только за гранью мыслимого.

С. Семёнова писала о том, что Георгий Иванов «перерос эстетическое оправдание бытия». Для него «если и возможно какое-то искусство, то лишь... сквозь “мировое уродство”, дисгармонию, грязь, страшную правду бытия... дойдя до крайнего упора одиночества, метафизического отчаяния», а это и есть «истинное бытие, “бытие-к-смерти”, пропитанное тоской и отчаянием конечности» [9, с. 189]. И конечная цель его парадоксальных, как коаны, стихо-

творений – ввести читателя в это особое состояние «сверхсознания»:

*Не обращай вниманья!
Гляди в холодное ничто,
В сиянье постигая то,
Что выше пониманья.*

В других стихотворениях открытия запредельных тайн и законов бытия могут быть, наоборот, счастливыми и радостными – но и в этих случаях читатель все равно должен пройти через смысловой шок. Но этот смысловой шок ничем не заменим – он выполняет роль «катализатора» сознания, проходящего через разрыв своей внутренней «ткани», заданной социальным автоматизмом и автоматизмом языка. Так радикально маргинализируясь по отношению к сфере *das Man*, «всемства» (Ф. Достоевский), т.е. устоявшейся социальности, сознание проходит свой внутренний обряд «инициации».

Маргинальность Поэта в социуме – это *позитивная маргинальность*. Суть последней состоит в том, что Поэт выполняет работу «культурного героя», *в своем личностном мире выстраивая заново смысловые основания человеческого бытия* – так, как будто бы это делается впервые, и тем самым, повторяя акт культуро- и социогенезиса. Но это неизбежно приводит к его «выпадению» из «нормальной» социальности, поскольку последняя вовсе не предполагает свое пересоздание, но наоборот, всячески защищается от такого рода действий. В «нормальном» состоянии социальность основана на простой ретрансляции моделей жизнедеятельности, а также создании таких новаций, которые эти модели совершенствуют и упрощают. Поэтическое же бытие и порождаемые им тексты являются производством человеческой субъектности, а последняя является актуализацией личностного бытия во всей его полноте.

Список литературы

1. Белинский В. Г. Статьи и рецензии // Полн. собр. соч. в 13-ти томах. Т. 7. – М.: Изд. АН СССР, 1955. С. 7-96.
2. Белинский В. Г. Стихотворения Владимира Бенедиктова // Полн. собр. соч. в 13-ти томах. Т. 1. – М.: Изд. АН СССР, 1953. С. 355-372.
3. Вдовиченко А. В. Коммуникативный ажиотаж стиха. Заметки о природе поэзии. – М.: Индрик, 2018. 152 с.
4. Даренский В. Ю. О логике поэтического мышления // Феноменологические исследования. Обзор философских идей и тенденций. № 6 (2005). Владимир – Hannover. С. 142-153.
5. Кацуки С. Практика дзен. Железная флейта (100 коанов дзена). Киев, 1993. 336 с.
6. Лучников М.Ю. Литературное произведение как высказывание. – Кемерово: КГУ, 1989. – 82 с.
7. Набоков В. Собр. соч. В 4-х томах. Т. 1. М.: Правда, 1990. 416 с.
8. Пришвин М.М. Дневник. М.: Правда, 1990. 480 с.
9. Семенова С. Два полюса русского экзистенциального сознания: проза Георгия Иванова и Владимира Набокова // Новый мир. 1999, № 9. – С. 183-205.
10. Эпштейн М.Н. Поэзия и сверхпоэзия. О многообразии творческих миров. – М.: «Азбука-Аттикус», 2016. 480 с.

V. J. Darenskiy

(Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Lugansk National University named after T. Shevchenko
(Lugansk, Lugansk People's Republic)
E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

POETRY AS THE PRODUCTION OF SUBJECTIVITY

Annotation. The article considers the poetic being of a person and the texts generated by it as a production of human subjectivity, and the latter as an actualization of the fullness of personal being. Existential and linguistic forms of actualization of subjectivity in poetry are considered.

Key words: poetry, personality, subjectivity, production.

УДК 101.1:130.122

Т. В. Лугуценко

(д.филос.н., профессор)

Луганский национальный аграрный университет

(г.Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: telfira@yandex.ru

ДУХОВНО-ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВЫ КУЛЬТУРЫ ЖИЗНИ ЛИЧНОСТИ

***Аннотация.** Рассмотрена духовность в ее внутреннем самоопределении, в процессе изменений социальной реальности. Обосновано, что духовность – характеристика «разнокачественного» сознания и отражает господствующий тип ценностей.*

***Ключевые слова:** духовность, ценности, жизнь личности, эмпирическое бытие.*

Духовность – понятие синтетическое, которое ориентирует на рассмотрение человеческой жизни и процессов, происходящих в социуме с точки зрения их целостности. Изменение социальной реальности показало, что в процессах возрождения духовности спрятана оппозиция тоталитаризма и политического прагматизма. Философские концепции духовности значимы настолько, насколько они могут раскрыть ориентиры в жизни личности и в самом социо-историческом процессе [2; 3; 4]. Рассуждения о духовности, ее внутреннем самоопределении, о духовности отдельной личности (человеческая духовность) и судьбе духа в культурно-историческом процессе (общечеловеческое проявление духовности в культуре, социуме, истории) является актуальной проблемой современной социальной философии.

Современное общество становится итогом упрощения разнообразия жизни личности. Утилитаризм, конформизм, стремление не к поиску истины, а к ее доказательствам – все это стало атрибутами современности. Попытка переноса законов естествознания на законы об обществе и на человека не срабатывает, это говорит об уникальности человеческого духа. В процессе осмысления жизни человек выбирает два определения в понимании духовности: духовность как «сознание»; духовность как «сознание ценностей».

В случае проблемы осмысления духовности, которая в своем самом общем выражении является всем, что создано человеком,

речь идет не столько о ее «биографии», сколько о ее базовых основах. Вся история человечества есть универсальной автобиографией духовности. А духовность как настоящая тотальность в категориальном смысле определена как феномен, что достигает своей истинности на пути развития от понятийной аморфности первых форм человеческой деятельности через теоретическое самопознания к практической оформленности в действительности саморазвития реального человека. Следует сосредоточить внимание на современной постановке и интерпретации проблемы духовности.

Движение в сфере культуры происходит только тогда, когда человек является индивидом по отношению к общим человеческим ценностям, если она своей индивидуальностью соответствует общим человеческим ценностям, понятиям «средний», «типичный» [4, с. 23-26]. Общечеловеческие гуманитарные идеалы сталкиваются с конкретными разнообразиями индивидуального мира, к которому нельзя подходить с помощью одной и той же схемы равенства, результатам деятельности. Культуре свойственно превращаться в цивилизацию, на ее опыте воспитываются личности, или противостоят ей, или представляют совершенно новые культурные образования по отношению к традициям благодаря своей индивидуальности, в которой большая, но невидимая на первый взгляд, существует роль сегодняшней культуры.

Духовность – характеристика «разнокачественного» сознания, отражает господствующий тип ценностей. Практическое отношение к человеческой духовности и возможности ее теоретической интерпретации прямо зависят от конкретной культурно-ценностной ориентации данной эпохи и от топологии содержательно-символического пространства, средствами которого эта ориентация осуществляется. Поэтому любые попытки перестроиться в этом уже найденном культурном пространстве, вернуться к его духовной целостности должны исходить из индивидуального необходимого усилия, поиска и освобождения (в себе и в социуме) новых смысловых ориентиров по определению новых форм социальных связей.

В современных исследованиях западных авторов об обществе и культуре понятие «духовность», как правило, упоминается в религиозно-философском контексте, рассматривается как фактор самоопределения верующего человека. Такой подход во многом

выводит проблематику духовно-ценностного понимания жизни личности с тематических областей философии. Таким образом, духовность как ценностная характеристика сознания, способствует адекватно оценивать все социокультурные аспекты жизни. Определяя категорию «духовность», мы понимаем как некий «объем сознания» оказывается способным воспринимать культурные ценности, действовать в соответствии с ними.

Подчеркнем, что направленность духовного знания распространяется четырьмя векторами: «познание мира, ценностное осмысление, реализация идеального в реальности, общения людей как сфера возможного разрешения практических задач» [1, с. 44]. По нашему мнению, *духовность – это преодоление рамок эмпирического бытия в процессе получения ценностей (истина, добро, красота), их реализации в жизни личности, или, другими словами, процесс житнетворчества – индивидуального и социального* (курсив наш. – Т. Л.). В этом контексте духовность является миром человеческих способностей, связанных с состоянием духа личности. Таким образом, духовность можно определить как определенная ценностная характеристика жизни личности, как механизм деятельности, которая реализуется через эмоционально-волевую сферу. Это означает, что духовная жизнь дает человеку возможность утверждаться не только в положительных ценностях, но и в случае негативного жизненного опыта.

Следует отметить, что человеческое самоопределение обусловлено конкретно-историческими чертами духовности и зависит от определенного отношения человека к миру. Мы определяем две составляющие ценностного сознания, которые могут находиться в диалектическом противоречии между собой. С одной стороны, ценность определяет сама жизнь личности, с другой стороны, застывшие традиции и обычаи, которые постоянно нуждаются в корректировке, поскольку личность – существо мыслящее и она оценивает отношения, чтобы изменить их к лучшему.

Понимание духовности как категории сознания с точки зрения ценности дает основания зафиксировать двойную природу духовности, с одной стороны, как деятельность ума, с другой – как то, что невозможно без ценностного содержания. Ценность задает ориентиры для деятельности разума, а рациональное служит способом выявления новых смыслов. Таким образом, необходимо при-

знать возможность объективной оценки со стороны, которая проявляется в оценке ценностей, ставших уже привычными.

Жизнь личности разделена на практическое поддержания жизни и на активность самоопределения. Последнее определяется как духовная жизнь личности (ее духовный опыт). В отличие от мировоззрения духовное самоопределение в пределах социальной реальности определяется как динамический процесс. Жизнь личности – это органическое сочетание имманентности и трансцендентности и в этом заключается парадоксальность феномена духовного. Таким образом, духовность пронизывает весь жизненный мир личности, выступает проявлением структур универсума, позволяет духовности претендовать на роль «всеобщего образования». С ее помощью в социальной философии можно корректно вести речь о самоопределении личности как непрерывном оформлении себя путем выбора, ответственности, познания мира, о других моментах жизни личности.

Список литературы

1. Буякас Т.М., Зевина О.Г. Опыт утверждения общественных ценностей – культурных символов – в индивидуальном сознании / Т.М.Буякас, О.Г.Зевина // Вопр. психологии. – 1997. – № 5. – С.44-45.
2. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода) // Под ред. Е.К.Быстрицкого. – СПб.: Питер, 2012. – 173с.
3. Егорова Ю.Б. Методологические проблемы исследования сущности и содержания понятия «духовность» / Ю.Б.Егорова // Уральские философские чтения: Материалы конференции / Екатеринбург: 2011.– С.66-71.
4. Караульная Н.В. Проблема духовности в контексте культуры / Н.В.Караульная. – К.: 1999.– С.23-26.

T. V. Lugutsenko

(Doctor of Philosophy, Professor)

SCI LPR «Lugansk national agrarian university»

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: telfira@yandex.ru

SPIRITUAL VALUE BASES OF CULTURE OF PERSONALITY

Annotation. Spirituality is considered in its internal self-determination, in the process of changes in social reality. It is proved that spirituality is a characteristic of a "diverse" consciousness and reflects the prevailing type of values.

Key words: spirituality, values, personality life, empirical being.

УДК 130.2

В. Н. Даренская

(к. филос.н., доцент)

Луганский национальный университет им. Т. Шевченко

(г. Луганск, Луганская Народна Республика)

E-mail: vera_darenskaya@mail.ru

ИСКУССТВО КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

***Аннотация.** В статье рассматривается искусство как экзистенциальная коммуникация. Показано, что искусство – это трансляция «человечности как таковой», которая не «растворяется» в других видах коммуникации. Художественное произведение является структурным аналогом духовных процессов, экзистенциальных усилий человека, и поэтому передает другим людям опыт становления личности в критических ситуациях мироотношения, связанных с ценностным выбором и построением «жизненного мира».*

***Ключевые слова:** искусство, коммуникация, образ личности, мироотношение, образ.*

Место искусства в социальной коммуникации является парадоксальным: с одной стороны, оно кажется «не обязательным» для осуществления каких-либо практических целей; но с другой – оно передает нечто такое, без чего невозможно становление человека как личности во всем богатстве его социальных характеристик. Искусство – это особый способ трансляции «человечности как таковой», которая не «растворяется» в практической деятельности и повседневной коммуникации, но составляет фундамент всех специализированных форм жизни, их универсализирующее содержание.

Художественное произведение является структурным аналогом духовных процессов, экзистенциальных усилий человека. «Художественный образ, – писал А. В. Азархин, – является внешним образом зафиксированным в художественной форме... образом видения человеческого бытия как специфически субъективного способа его проблематизации, о-смысления, о-пределения... Поэтому в творчестве автор не просто отражает что-то и не просто выражает свою эмпирическую субъективность, он, прежде всего, осуществляет свое онтологическое предназначение, раскрывает бытие с точ-

ки зрения своего незамещаемого местонахождения в мире» [1, с. 61]. Тем самым, специфическое художественное познание жизни характеризуется тем, что посредством художественного переживания постигается воплощенная в произведении конкретная проблема человеческого бытия. Иначе говоря, художественный образ фиксирует проблему в уникально личностном модусе ее восприятия в «критической» ситуации. Мир искусства является концентрированным «миром человека», очеловеченным «образом мира». Символичность созданной художественной реальности заключается в прояснении через нее смыслов человеческих жизненных поисков.

Например, Г. Успенский в известном рассказе передал такие впечатления героя от созерцания скульптуры Венеры Милосской: «И как бы вы тщательно ни разбирали этого великого, создания с точки зрения “женской прелести”, вы на каждом шагу будете убеждаться, что творец этого художественного произведения имел какую-то другую, высшую цель... Он брал то, что для него было нужно... ловя во всем этом только человеческое; из этого многообразного материала он создавал то истинное в человеке, что составляет смысл всей его работы, то, чего сейчас, сию минуту нет ни в ком, ни в чем и нигде, но что есть в то же время в каждом человеческом существе, в настоящее время похожем на скомканную перчатку, а не на распрямленную. И мысль о том, когда, как, каким образом человеческое существо будет распрямлено до тех пределов, которые сулит каменная загадка, не разрешая вопроса, тем не менее рисует в вашем воображении бесконечные перспективы человеческого совершенствования, человеческой будущности и зарождает в сердце живую скорбь о несовершенстве теперешнего человека» [12, с. 299-300].

Искусство является самым интенсивным средством освоения тезауруса ценностей и смыслов человеческого бытия, обеспечивая их конкретно-наглядную репрезентацию и непосредственное переживание человеком. В основе художественной коммуникации лежит эстетическая универсализация содержания человеческого бытия, то есть, восприятия и переживания конкретных жизненных ситуаций в их универсально-эстетическом модусе – как прекрасных, трагических, драматических, комических, безобразных, возвышенных и тому подобное. Эстетические качества миропереживания являются инвариантами, которые позволяют нам осваивать жизненный опыт других людей и культур. Благодаря этому худо-

жественное произведение и даже отдельный образ становится, пользуясь терминами М.М. Бахтина, тем самым «третьим», который опосредует общение индивидуальных сознаний как определенную эстетическую всеобщность и живую духовную связь.

Коммуникативная функция искусства традиционно признается одной из главных и важнейших его функций, благодаря которой искусство становится мощным фактором воспроизводства культурного опыта человечества средствами художественного творчества и его восприятия. Межсубъектное взаимодействие, происходящее между автором и реципиентом, а также автором и автором, и между разными реципиентами при восприятии конкретного произведения, а через них – и между разными культурами, эпохами и народами имеют сущностно диалогический характер. Субъекты диалогической коммуникации (в отличие от монологической передачи информации) всегда сохраняют открытость в отношении новых для себя смыслов, культивируют способность посмотреть на мир «другими глазами» благодаря непосредственному контакту с сознанием другого участника диалога средствами искусства. Благодаря этому художественное сознание всегда имеет диалогический характер, поскольку открытость и расширение собственного видения мира благодаря художественному образу и произведению составляет его необходимый элемент. По определению основателя «рецептивной эстетики», Г.-Р. Яусса, «опыт искусства представляет собой отличный путь познания другого Я, а в нем – снова свое я, обогатив его... произведение искусства способно чрезвычайным образом представлять другое Я» [15, с. 105]. «Механизм» такого коммуникативного взаимодействия состоит в том, что «дистанция между горизонтом ожидания и произведением, то есть тем, что является знакомым по предыдущему эстетическому опыту, и “трансформацией горизонта”, что является вызванной восприятием нового произведения»; что и «обуславливает для рецептивной эстетики художественный характер литературного произведения» [14, с. 62].

Как происходит эта «трансформация горизонта» личностного бытия при встрече с произведением, пишет Ф. Мориак: «Герои великих писателей, даже если автор не стремится ничего доказать или проиллюстрировать, всегда обладают истиной, которую мы можем не разделять, но которую каждому из нас дано открыть и

применить. И, наверное, смысл и оправдание нашего абсурдного и удивительного ремесла именно и состоит в создании этого идеального мира, благодаря которому живые люди могут лучше разобраться в собственной душе и отнестись друг к другу с большим пониманием и жалостью» [10, с. 558]. К настоящему времени существует большая традиция исследований коммуникативной функции искусства. Ещё Гегель указывал на онтологическую амбивалентность бытия художественного произведения, которое «образует завершённый и согласованный в себе мир, но всё же в качестве действительного, отдельного объекта он существует не для себя, а для нас, для публики, которая созерцает художественное произведение и наслаждается им» [4, с. 273]. В XX веке основы понимания «диалогичности» художественного сознания были заложены М. М. Бахтиным, который акцентировал внимание на смыслотворческом аспекте диалогизма художественной культуры вообще и художественного произведения в частности. Содержание произведения, по мнению М. М. Бахтина, «раскрывается только в большом времени» культуры, и поэтому «нет ничего абсолютно мертвого: каждый смысл будет свой праздник возрождения» [2, с. 351-352]. Произведение, по М. М. Бахтину, несет в себе потенциал возрождения смыслов именно потому, что с самого начала возникает как реплика в бесконечном диалоге различных субъектных «миров».

Интересную теорию коммуникативной функции искусства разрабатывал М. С. Каган. По его концепции, «искусство вовлекается в сферу общения и в форме общения с художественными образами, и в форме общения с их творцом... оно является единственным созданным самой историей культуры способом моделирования самого общения» [5, с. 245]. В свою очередь, А. А. Леонтьев предложил обобщающее определение: «искусство – это способ общения, позволяющий человеку при помощи особой системы “идеальных объектов” реализовать те аспекты своей личности, что в обычном общении, как правило, не обнаруживаются... искусство имеет дело в первую очередь с теми сторонами психической жизни человека, которые не поддаются непосредственной вербализации» [7, с. 300-301].

О каких сторонах психики идет речь? По словам А. А. Леонтьева, «когда мы имеем дело не только с тем, что не поддается непосредственному словесному выражению или отражению, а прежде всего с тем, что требует комплексной психологической ак-

тивности всей личности человека, когда личность и деятельность человека выступают в своей целостности, на сцену и выходит искусство. Оно позволяет нам взглянуть на себя якобы со стороны, и увидеть не какие-то отдельные стороны своей личности, а личность как целое, во всей полноте и комплексности его функционирования в обществе, во всем многообразии ее психических компонентов» [7, с. 301]. Таким образом, *искусство является особым каналом невербализируемой коммуникации – т.е. передачи таких целостных образов человеческой личности, которые не передаются в форме рациональных высказываний и описаний.*

Экзистенциальный (т.е. личностно-смысловой) аспект коммуникативной функции искусства концептуализировал В. А. Малахов. Как пишет этот автор, «целостно раскрыть человеческий опыт в образах искусства означает не только “смоделировать” течение жизни какой она есть, но, во-первых, ввести этот опыт в контекст свободы, представить его как предмет выбора и нравственного осмысления; во-вторых, выявить присущие этому опыту глубинные культурно-исторические смыслы, его ориентацию относительно фундаментальных ценностей человеческого бытия в мире; в-третьих, восстановить его как элемент общения в многомерном пространстве субъект-объектных связей – реплику, позицию в диалоге» [9, с. 97]. Благодаря этому художественное произведение может рассматриваться как «ретранслятор» и «генератор» ценностей и смыслов культурного бытия, связывая между собой различные исторические эпохи и разные цивилизации. Искусство создает открытый, не детерминированный повседневной практикой и коммуникацией тип мироотношения и принадлежит к смысловой детерминации человеческого бытия, в отличие от утилитарно-прагматической. По отношению к последнему типу детерминации искусство выступает несущим дополнительный «целостно-человеческий смысл». В этом заключается одна из важнейших социокультурных функций искусства.

В свою очередь, Г. П. Шульга в монографии «Искусство и ценностные ориентации личности» (1989) предложила концепцию искусства как специфического культурного средства становления личности. В частности, она отмечает, что «роль общения с искусством, результат которого не простирается дальше эмоционального насыщения, является небольшим, поскольку практически не сказыв-

вается на духовном обогащении личности» [13, С. 20]. Высшим уровнем художественной коммуникации является уровень влияния искусства, на котором «изменяются содержательные стороны духовного мира человека, его ценностные отношения, социальные установки»; на этом уровне «искусство... пробуждает активность личности в направлении поиска путей самоосуществления, развертывания своих способностей, к определению жизненных целей, которые являются достойными человека» [13, с. 24]. Другой аспект диалогической сущности искусства исследовал В.Г. Табачковский, который считал фундаментальной задачей искусства «конституирование... индивидуальных символов жизни, отстраненных от всего, что вошло в человека без его воли, без его согласия и принципиального сомнения, а на правах пока что непонятого (следовательно, требующего расшифровки) личностного удивления» [11, с. 16].

Художественное формообразование обнаруживает тот базовый уровень человеческого опыта, на котором «нейтральные» жизненные факты и события переходят в принципиально иной модус – становятся символами «мировоззренческих истин», которые конституируют личность. Именно поэтому искусство является реализацией фундаментальной потребности человека в своей сущностной самоидентификации и определении своего места в мире», потребности научиться заново видеть мир и самого себя. В основе этой самоидентификации через искусство всегда лежит «механизм» встречи с «миром» другого «ты», воплощенного в образности произведения.

Искусство является средством субъект-субъектного взаимодействия, в процессе которого происходит взаимная положительная трансформация и взаимообогащения этих субъектов. В свою очередь, под субъектом художественно-диалогического отношения может пониматься как индивид, так и сообщество, в том числе довольно широкое (определенный культурный и социальный слой, нация, локальная цивилизация, в том числе такая, что уже не существует, но оставила за собой значительные культурные достижения). Своеобразная «миро-образная» масштабность подлинного художественного мышления основывается, с одной стороны, на специфике «языка» искусства, а с другой, – на том, что каждая локальная культура определенного человеческого сообщества способна воспроизводить универсально-человеческие ценности и

смысложизненные интенции, и благодаря этому воспитывать человека с универсальными культурными способностями.

Художественное произведение структурировано как устоявшаяся целостность художественного восприятия различных явлений человеческой жизни – «мира человека». Конечно, мировосприятие человека всегда охватывает более широкий круг явлений, чем могут быть изображены в отдельном произведении; однако, с другой стороны, в произведении переживания отдельных явлений имеют обобщенный, концентрированный и заостренный в смысловом отношении характер. Произведение искусства, воспринимаясь адекватно, то есть на достаточном уровне художественной культуры реципиента, всегда создает в его сознании свой особый настрой, что накладывает свой отпечаток на его мировоззрение, становится импульсом к его обогащению и трансформации. Тем самым, произведение в своей глубинной сущности должно пониматься как «образ мира» не в том смысле, что оно может быть универсальным по охвату жизненного материала (хотя есть и большие произведения, таких как, например, «Илиада», «Божественная комедия», «Фауст», «Война и мир» и др., которые приближаются к такой универсальности), но в том отношении, что он задает особый, только ему присущий ракурс миропереживания. Это происходит даже и в тех случаях, если круг выраженных переживаний и изображенных в нем реалий весьма ограничен. Например, лирическое стихотворение, являясь «метафизикой мгновения» (Г. Башляр), как правило, сосредоточено на одном-единственном жизненном явлении, но благодаря своему лирическому содержанию с помощью лишь этого переживания часто может давать уникальный образ целостного мировосприятия. Единство принципов структурирования «образа мира» в целостном восприятии реальности человеком и в художественном произведении как универсализации человеческого опыта нашла выражение в концепции «мира художественного произведения» (Д. С. Лихачев).

Современный эстетик Дж. Грэхем из университета Абердина афористически сформулировал этот принцип следующим образом: «Выдающиеся произведения искусства делают нас способными понимать, что такое человеческое бытие не в физиологическом или психологическом смысле, но благодаря образам, которые освещают наш опыт» [16, Р. 61]. Искусство, будучи своеобразным «удвое-

нием» социальной реальности, перевода ее в план переживания в духовном мире личности, продуцирует новые мыслимые смысло-жизненные варианты целесообразного развития человеческой жизнедеятельности, как в ее целостности, так и в отдельных фрагментах, – с точки зрения того, что нужно человеку на пути его гармоничного развития и всестороннего раскрытия сущностных потенций.

Специфический художественный интерес как художника, так и реципиента всегда является направленным «именно на экстремальные точки мироотношения – те, в которых человек и общество оказываются на грани выбора... на уровне образной структуры произведений это проявляется, в частности, в напряженности “мировой” перспективы конкретной художественной детали, в специфическом характере художественного обобщения, которое нередко словно бы разыгрывает новый вариант космологически-мифологического построения образа именно в силу того, что любая частность пронизана непосредственным ощущением глобального целого (человека, его истории, природных стихий и т. д.), функционально замещает его собой или проявляет завершённую историю этого целого» [8, с. 158-159]. Понимание искусства как игры и вообще свободного, самоценного раскрытия сущностных сил человека, которое не является подчиненным какой-то другой цели, никоим образом не противоречит пониманию его глубокой ответственности и серьезности. В частности, как писал Г.-Г. Гадамер, «эта избыточность игры, выход в область произвольного, свободного выбора не случайны – это духовный отпечаток на имманентной трансцендентности игры... мы не только определяем избыточность игры как первооснову нашего творческого порыва к искусству, но и обнаруживаем за ней более глубокий антропологический мотив» [3, с. 316]. Этот «антропологический мотив», таким образом, заключается в неизменном стремлении человека к трансцендированию своей имеющейся бытийной ситуации, к преодолению привычных рамок сознания. Поэтому произведение искусства в своей общекультурной функции оказывается именно таким образованием, с помощью которого этот мотив реализуется имманентно, как естественная и необходимая функция самого художественного восприятия.

Способность произведения к приращению содержания в столкновении с сознанием и жизненным миром реципиента Г.-Г.

Гадамер, в частности, называл «внутренней избыточностью» произведения. Проблема возможности и сущностной необходимости индивидуальных толкований произведения и его отдельных элементов в классической эстетике понималась как проблема развития самого произведения – как антиномия внутренней целесообразности и вариативности (внешней произвольности) элементов произведения как сложно структурированной системы. Эта антиномия, например, у И. Канта разрешается указанием на специфическую деятельность автора-субъекта, который полагает правила соединения элементов в целое. На чем, в свою очередь, основывается эта авторская способность? Очевидно, на том, что сам автор как личность имеет свой внутренний мир, устроенный в соответствии с его индивидуальными стереотипами мировосприятия и самосознания – а затем переносит эти свои «внутренние» законы в создаваемое произведение. С другой стороны, произведение никогда не является исключительно продуктом субъективного «внутреннего мира» автора и возникает в точке его соприкосновения и взаимодействия с большим человеческим миром.

Следовательно, каждый из элементов произведения как сложно структурированной системы состоит из элементов двух систем – «внутреннего мира» автора и образов объективного человеческого мира, в котором автор живет и в котором находит содержание для своей художественной фантазии. В свою очередь, эти элементы затем живут по новым правилам в системах «внутренних миров» реципиентов. В этом отношении, как писал И. Д. Левин, «произведение – это не просто средство для сообщения о чем-то, но оно есть единство акта сообщения и содержания сообщения... Именно этим и объясняется особенность поэтического и вообще художественного сообщения... Это дополнительное сообщение и есть художественная форма как проявление активности человеческого или духа индивидуализированного творческого духовного порыва» [6, с. 231].

Иногда искусство объявлялось даже одним-единственным средством целостного миропонимания. В частности, А. Бергсон представлял художественное творчество как мистический интуитивно-иррациональный акт постижения бытия. В работе «Два источника морали и религии» (1932) он отождествлял художественное творчество с мифотворчеством и рассматривал последнее как

реакцию природы против угнетающего действия интеллекта на индивида. Процесс восприятия произведений искусства философ отождествлял с процессом гипноза. Роль гипнотизера выпадает при этом на долю художника. Конечно, в таком подходе присутствует определенная мистификация и «фетишизация» искусства, но он указывает на его потенциальные возможности. Именно целостный, «завершенный», «абсолютный мир» является предметом постижения художественного сознания. Статус произведения искусства определяется мерой его «впечатляющего» влияния на человека, мерой того, насколько оно способно поднять человека над миром обыденности в сферу непреходящих смыслов.

Список литературы

1. *Азархин А.В.* Духовная жизнь человека и художественно-образные структуры искусства // Искусство: художественная реальность и утопия / Под ред. В.И. Мазепы. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 60-75.
2. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1986. – 576 с.
3. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 266-323.
4. *Гегель Г.Ф.В.* Эстетика. В 4-х томах. – Т. 1. – М.: Искусство, 1968. – 330 с.
5. *Каган М.С.* Мир общения. – М.: Политиздат, 1988. – 319 с.
6. *Левин И.Д.* К философии искусства // Левин И.Д. Сочинения. В 2-х томах. – Т. 1. – М.: Радикс, 1994. – С. 228-249.
7. *Леонтьев А.А.* Искусство как общение // Леонтьев А.А. Психология общения. – М.: Смысл, 2005. – С. 277-305.
8. *Малахов В.А.* Искусство и мироотношение личности // Художественная культура и эстетическое развитие личности. – К.: Наук. думка, 1989. – С. 149-176.
9. *Малахов В.А.* Искусство и человеческое мироотношение. – К.: Наукова думка, 1988. – 211 с.
10. *Мориак Ф.* Романист и его персонажи // Мориак Ф. Дорога в никуда. Пер. с фр. – М.: Правда, 1989. – С. 537-559.
11. *Табачковський В.Г.* Життєвий світ людини і пізнання: персоналістична інтерпретація // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 5-18.
12. *Успенский Г.И.* «Выпрямила» (Отрывок из записок Тяпушкина) // Успенский Г. И. Нравы Растеряевой улицы; Рассказы. – М.: Худож. лит., 1984. – С. 291-312.
13. *Шульга Р.П.* Искусство и ценностные ориентации личности. – К.: Наукова думка, 1989. – 118 с.

14. Яусс Х.-П. История литературы как провокация литературоведения // Новое литературное обозрение. – № 12. – 1995. – С. 34-64.
15. Яусс Г.-П. К проблеме диалогического понимания // Вопросы философии. – 1994. – № 12. – С. 97-106.
16. Graham G. Philosophy of the arts. An introduction to Aesthetics. – London and New York: Routledge press, 2001. – 386 p.

V. N. Darenskaya

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk National University named after T.Shevchenko

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: vera_darenskaya@mail.ru

ART AS EXISTENTIAL COMMUNICATION

Annotation. *The article considers art as an existential communication. It is shown that art is a special way of translating “humanity as such”, which does not “dissolve” in other types of communication. A work of art is a structural analogue of spiritual processes, existential efforts of a person, and therefore transmits to other people the experience of becoming a person in critical situations of world relations related to the value choice and construction of the “life world”.*

Key words: *art, communication, personal image, world relation, image.*

УДК 159.9.01

Е. В. Андриенко

(д. филос. наук, профессор)

Донецкий национальный университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: elena_andrienko8@mail.ru

ИСКУССТВО КАК СВОБОДНАЯ ИГРА ПСИХИЧЕСКИХ ЭНЕРГИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ З. ФРЕЙДА

***Аннотация.** Работа посвящена исследованию эстетического аспекта психоаналитической теории. Сделан вывод о том, что фрейдизм оказал огромное влияние на культуру, эстетику и искусство XX–XXI вв. Некоторые положения фрейдизма дали мощный толчок для развития многих направлений искусства (таких как авангард и модернизм), и отдельных художников и писателей.*

***Ключевые слова:** искусство, эстетика, психоанализ, культура, человек.*

Фрейдизм сыграл огромную роль в эстетике и культуре в целом. В основе фрейдизма лежит понятие бессознательного, являющееся генератором и фундаментом деятельности человеческой психики. Оно по своей природе иррационально и содержит основные желания и влечения индивида. Культура XX в. во многом буквально и сознательно приняла концепцию З. Фрейда на вооружение и начала активно фабриковать продукты, позволяющие ослабить конфликт человека с культурой и природой. В постмодернизме одной из существенных форм сублимации бессознательного стало выдвижение на первый план категории «телесности» и актуализации в арт-практиках всевозможных форм ее манифестации.

Для эстетики в концепции Фрейда важными являются два момента: проблема комплексов и механизм психоанализа бессознательного. Понятие «комплекс» в данном случае включает совокупность неосознаваемых представлений, переживаний, интенций, как правило, имеющих отношение к сексуальным влечениям, вытесненным в сферу бессознательного и прорывающимся оттуда в форме галлюцинаций, неврозов, сновидений и произведений искусства. Данные формы всегда содержат в зашифрованном символическом виде характерные черты исходного комплекса.

В вопросах эстетики и искусства сам Фрейд признавал себя малокомпетентным. Он считал, что перед познанием сущности Прекрасного психоанализ бессилён. Этим и обусловлен его позиция в отношении к искусству – позиция профессионального ученого-психоаналитика. Его подход к искусству можно назвать строго-рационалистическим: он неоднократно подчеркивал, что не может наслаждаться произведениями искусства, если не понимает, что именно доставляет это наслаждение. Искусство можно сравнить со своеобразным «полем», на котором осуществляется игра психических энергий, освобожденных от внешних ограничений. Художник в своих формах и образах «обходит» запреты морального цензора (Я) и «выводит на поверхность запретные зовы и вожделения плоти, до того бушевавшие в бессознательном» [1, с. 320].

По Фрейду, наслаждение искусством – это, прежде всего, наслаждение от реализации в нем, пусть и закодированной форме, тех влечений запретных желаний и подавленных сознанием комплексов. При этом Фрейд выделял предварительное «заманивающее» наслаждение произведением, которое связано с организацией его формы. Именно этот вид наслаждения З. Фрейд определял как собственно эстетическое [2, с. 98]. Кроме того, существует «подлинное наслаждение», то наслаждение, которое уводит нас в самые глубинные психики. Возникает оно благодаря «снятию напряженностей в нашей душе» [3, с. 134]. Впоследствии Л.С. Выготский доосмыслил это «снятие напряжение» до сущностного механизма эстетического катарсиса, возникающего на основе столкновения в психике и сгорании противоположно направленных аффектов в процессе восприятия произведений искусства.

Метод психоанализа З. Фрейд распространил, помимо своих пациентов, и на анализ психики мастеров искусства прошлого, таких как И. Гёте, В. Шекспир, Леонардо да Винчи, пытаясь вскрыть глубинные причины появления тех или иных мотивов в их творчестве, особенностей конкретных произведений (медлительность Гамлета в совершении отмщения за отца, некоторые особенности картин да Винчи и т. д.). Тем самым Фрейд дал толчок одному из наиболее ярких направлений в литературно-художественной критике XX в. – психоаналитическому. Свой психоанализ деятелей искусства ученый основывал на детских воспоминаниях и снах ху-

дожников. Так, Леонардо да Винчи оставил свидетельства об образе коршуна, который неоднократно в различные периоды его жизни являлся ему во сне. Фрейд связывал символ коршуна с понятием «Мут», которое в древнеегипетской мифологии интерпретировалось как мать, богиня неба. Понятие «Мут» у египтян соответствовало иероглифу «коршун», и среди изображений «Мут» чаще всего имел место образ женщины-коршуна. Египетская мифология с глубоким уважением относилась и к другим символам матери – богиням Сехмет (женщина-лев), Баст (женщина-кошка). З. Фрейд истолковывал появление в снах художника коршуна как проявление образа матери, которой Леонардо не знал. Кроме того, ученый обращается к мифологическим образам бесчисленных животных, появление которых в снах человека трактует как прорыв бессознательного. По его мнению, сексуальное влечение к матери сублимировалось у Леонардо да Винчи в форму эстетического творчества. Именно в этом коренится объяснение гениальности творца.

З. Фрейд с глубоким уважением относился к творчеству И. Гёте и Ф. Достоевского, но созданные им психоаналитические портреты данных художников оказались достаточно жестокими и неприглядными. Известно, что И. Гёте уничтожил большинство документов, дневников, писем, материал которых не отвечал тому «образу Гёте», который он хотел оставить потомкам. Но З. Фрейд, опираясь только на одно детское воспоминание И. Гёте, содержащееся в статье «Поэзия и правда», расшифровал и ненависть И. Гёте к брату, желание его смерти, и сексуальное влечение к матери, и влияние детских эмоциональных переживаний на созданные позднее поэтические образы.

Что касается личности Ф. Достоевского, то З. Фрейд рассмотрел ее в четырех аспектах: писатель, невротик, этик и грешник. Написанная в 1928 г. статья «Достоевский и отцеубийство» является примером применения психоаналитического подхода. Жизнь и творчество художника тут связываются с Эдиповым комплексом и учетом невротических страхов.

Импульс к творчеству З. Фрейд видит в том, что в психике творца имеются неудовлетворенные желания. Зачастую они носят эротический характер. Жажда богатства, интерес к противоположному полу заставляет человека становиться на путь искусства.

Таким образом, по З. Фрейду, деятели искусства, большинство из которых столкнулось с множеством проблем на пути слу-

жения высоким идеалам, представляются в качестве сластолюбцев, раздираемых животными страстями. Бессознательные стимулы творчества порождают фантазию художника, которая составляет суть эстетического произведения. Задача творца заключается в том, чтобы, пользуясь фантазией, создать свой искусственный мир, «сон на яву». Фрейд проводит параллели между художником и ребенком, занятым игрой. Но в данном случае это не просто игра, а игра энергий бессознательного.

Появление вторичного психического процесса – принципа реальности открыло для умственной деятельности, свободной от критерия реальности и подчинения исключительно принципу удовольствия, новую сферу – сферу фантазии. Фантазирование начинается с детских игр и продолжается в виде «снов на яву» – эстетических образах [4, с. 83].

Процесс эстетического творчества, по мнению Фрейда, идет от фантазии к реальности. Но новый мир образов, созданный искусством, лишь воспринимается как «ценное отображение реальности». В ходе такой трактовки искусство снова утрачивает значимость и серьезность. Наблюдается тенденция отмежевания искусства от жизни. Единственной позитивной функцией творчества, которую признает З. Фрейд, является способность искусства возвысить чувство всеобщности и тождества.

Среди многочисленных работ З. Фрейда особое место занимает работа под названием «Остроумие и его отношение к бессознательному» [3]. Это одна из немногих работ Фрейда, посвященная непосредственно проблемам эстетики, выявлению специфики комического. Важным аспектом исследования чувства юмора является поведение параллелей между техникой юмора и работой сна. Основой такого сопоставления является «принцип сгущения»: объединение реального содержания (сновидения) с латентным. Большая роль принадлежит и обратному процессу – уничтожению эффекта сгущения. Достичь этого можно путем многократного употребления одного и того же слова – один раз как целого, и затем – как слогов, на которые оно распадается. З. Фрейд обосновывает более десяти технических приемов, обуславливающих эмоцию смеха. Она важна для того, чтобы подчеркнуть активность бессознательного, его способность переходить на уровень сознания в форме определенного материала, который может иметь комиче-

скую наполненность. З. Фрейд, не затрагивая традиционный материал данной темы, предложил авторское истолкование специфики каламбура, намека, двусмысленности и т.п.

В целом, фрейдизм оказал огромное влияние на культуру, эстетику и искусство XX–XXI вв. Открытие Фрейдом сферы бессознательного и механизмов ее взаимодействия с сознанием акцентировало внимание на роли сексуально-эротической энергии либидо в деятельности человека, а также в культуре, религии, искусстве. Некоторые положения фрейдизма дали мощный толчок для развития многих направлений искусства и отдельных художников и писателей XX в. Далеко не все из них были знакомы с учением самого Фрейда, но бурные дискуссии, протекавшие вокруг его учения в самых широких кругах евроамериканской интеллигенции создали особую «фрейдогенную» атмосферу, в которой жили и творили крупнейшие мастера авангарда и модернизма. Во второй половине XX в. фрейдизм стал классикой.

Список литературы

6. Бычков В.В. Эстетика / В.В. Бычков. – М.: Гардарики, 2004. – 556 с.
7. Фрейд З. Автобиография // По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд. – М.: Прогресс, 1992. – С. 91–148.
8. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // «Я» и «Оно». Труды разных лет: В 2 кн. / З. Фрейд. – Тбилиси: Мерани, 1991. Кн. 2. – С. 304–432.
9. Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе / З. Фрейд. – СПб.: Алетейя, 1998. – 256 с.

E. V. Andriyenko

(Doctor of Philosophical Sciences, Professor)

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

E-mail: elena_andriyenko8@mail.ru

ART AS A FREE GAME OF MENTAL ENERGIES IN THE WORKS OF S. FREUD

Annotation. The paper has been devoted to the study of the aesthetic aspect of psychoanalytic theory. It has been concluded that Freudianism had a huge impact on the culture, aesthetics and art of the 20th – 21st centuries. Some of the provisions of Freudianism gave a powerful impetus to the development of many areas of art (such as avant-garde and modernism), and individual artists and writers.

Key words: *Art, Aesthetics, Psychoanalysis, Culture, Human.*

УДК 7.06

В. И. Огородник

(к. филос. наук, доцент)

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

E-mail: v_ogorodnik@inbox.ru

ТОЛЕРАНТНОЕ ИСКУССТВО

***Аннотация.** В работе рассмотрено состояние современного западного искусства. Проанализированы основные тенденции развития и следствия для общественного сознания и духовного производства. Исследуются причины деградации современного западного искусства, духовного производства, эстетической и этической форм общественного сознания.*

***Ключевые слова:** духовное производство, искусство, эстетическое сознание, нравственность, толерантность, человек.*

Искусство наряду, пожалуй, с первобытными формами религии, древнейший вид духовного производства. Возникновение искусства – закономерный и необходимый процесс. В ходе развития у человека формируются высшие (интеллектуальные по С. Рубинштейну) чувства: собственно интеллектуальные, эстетические и этические. Интеллектуальные реализуются в науке, эстетические – в искусстве, этические – в морали.

Высшие (интеллектуальные) чувства результат социального развития человека, т. е. они социальны по своей природе и вне общества сформироваться у человека не могут. Поэтому, собственно, С. Рубинштейн и назвал их высшими чувствами. Наряду с чувствами, заданными нам от природы (холода, насыщения, голода и т. д.), высшие чувства вызывают такое же эмоциональное состояние. Согласно основателю экспериментальной психологии В. Вундту их всего два – удовольствия и неудовольствия. Первое человек старается максимизировать, второе – минимизировать.

Чтобы эстетические и этические (морально-нравственные) чувства сформировались и вызывали одну из двух эмоций (удовольствия или неудовольствия) необходимо чтобы человек «впитал» в себя духовную культуру данного общества. Сформировал в своем мировоззрении эстетические и этические идеалы и нормы,

систему ценностных ориентаций – эстетических и этических. Когда рождается человек эта система ценностных ориентаций уже существует в обществе, и в процессе социализации человек «впитывает» ее в себя естественным образом.

Эстетические чувства лежат в области описываемых категориями «прекрасное – безобразное». Только человек получает удовольствие (или неудовольствие) от созерцания внешней формы предмета, объекта, явления. Этические чувства лежат в области отношений между людьми и описываются категориями «добро – зло». Обе эти области лежат в плоскости иррационального бытия человека, возникающей вместе с человеком, так, как только человек обладает сознанием и волей. Соответственно и категории «добро – зло», «прекрасное – безобразное» иррациональны по своей сути (содержанию). Невозможно установить, определить единое и всеобщее содержание этих категорий, сформулировать для них единую (как в науке) формулу. Каждый отдельный случай рационально, т. е. разумно, объясним, но вывести универсальный, всеобщий, объективный закон, описывающий «прекрасное – безобразное», «добро – зло» - невозможно.

Иными словами, невозможно установить, сформировать идеал «прекрасного». Не спасает даже «золотое сечение». В свое время с этой проблемой столкнулись еще античные мыслители, в частности Сократ, пытавшийся обнаружить объективное основание «прекрасного». Но установить, сформировать идеал морально-нравственный, оказалось возможным. И сформулированы они были в мировых религиях, они поэтому и стали мировыми, что смогли предложить морально-нравственные идеалы, обращенные к человеку как таковому, даже если в реальной жизни они недостижимы. Впрочем, на то они и идеалы. И в мировых религиях практически тождественны.

В общественном сознании эти высшие чувства представлены в моральной и эстетической формах общественного сознания. Как формы общественного сознания они результат духовного производства общества, осуществляемые через особый вид деятельности – искусство. И хотя непосредственно искусство не формирует мораль, однако имеет огромное влияние и на формирование, и на утверждение в обществе, в общественном сознании морально-нравственных ценностей, норм, идеалов.

Это влияние искусства на человека и способность вызывать позитивные (удовольствия) или негативные (неудовольствия) эмоции была замечена еще в глубокой древности. Роль искусства в обществе резко возрастает с началом процесса социального расслоения общества и, как результат, социального, в первую очередь имущественного, неравенства. Искусство ставится на службу государству и правящему классу, превращаясь в особый вид социальной деятельности. За искусством закрепляется не свойственная ему в принципе идеологическая функция в обществе.

Духовная культура современного Запада сложилась на идеологической основе христианства. Фундаментом системы ценностных ориентиров, идеалов, принципов стало христианское вероучение о «добро – зло», которое предопределило учение о том, что есть «прекрасное» и что есть «безобразное». Добро всегда прекрасно, зло всегда безобразно. И были даны ориентиры и критерии что есть «добро» и «прекрасное», а что есть «зло» и «безобразное». Эти ориентиры и критерии даны в Евангелии («благой вести»). На них столетиями ориентировалась западная культура и искусство.

В современную эпоху, эпоху глобализации морально-нравственные критерии и ориентиры христианства становятся помехой для мирового капитала. Следовательно, их необходимо заменить на новые. И придать им статус «общечеловеческих» «общемировых». Дело в том, что традиционные христианские идеалы и нормы морали объединяют людей самых разных социальных слоев, а нужны такие, которые можно объявить «общечеловеческими», но они будут разъединять. Любое объединение людей, трудящихся капиталу противопоказано.

И здесь искусству отводится особая роль, воздействуя на эстетические чувства человека, искусство формирует новые идеалы и ценности – как эстетические, так и этические (моральные).

Для утверждения новых ценностей и идеалов необходимо было сначала разрушить старые, традиционные, христианские по своей сути. Даже если их содержание во многом было выхолощено и осталась лишь внешняя оболочка. Именно это было задачей модерна, современного нигилизма Запада. Одним из примеров может служить деятельность небезызвестного журнала «Charlie Hebdo», занимались в журнале «маргинализацией, дискредитацией, разрушением морального фундамента и уничтожением статуса и автори-

тета определённых социальных групп, общественных явлений и институтов, а также политических течений» [1]. Используя юмор как вид искусства, журнал, якобы утверждал и защищал «свободу слова», одно из основных понятий доктрины «прав человека», «священную корову» современного Запада.

Что такое «права человека» очень точно показал Е. Холмогоров: «Это права «эго» на максимальное благо, то есть на максимальное удовольствие и комфорт. Свобода – это, в либеральной концепции, возможность делать все, что не мешает такой же свободе другого «эго». Человечество превращается в множество индивидов, которые стараются максимально «не мешать» друг другу. А для того чтобы «не мешать», приходится жертвовать всеми сообществами – Родиной, народом, Церковью, семьей. В идеале человечество должно уподобиться инертному газу, стать совокупностью погруженных в себя и ничем не связанных индивидов» [2]. Во главу угла ставится индивид стремящийся к достижению максимального удовольствия.

Погоня за максимальным удовольствием в конечном счете приводит к отказу от христианских ценностей и идеалов, от Бога. Приводит к вульгарному материализму, даже если декларируется приверженность христианству и его идеалам. А. Леонидов-Филиппов дал предельно точную оценку этому процессу: «Хотел атеизм или не хотел того, но в своем обозе он притащил АЛТАРЬ ЭГОИЗМА И ГЕДОНИЗМА, ритуалы самопоклонения для своих адептов.

А тут уж дело известное: эгоизм, постоянная погоня за личными наслаждениями приводят с неизбежностью к помутнению сознания, распаду аппарата мышления, деградации ума, и, следовательно, науки и образования. Отказ от идеи Бога есть одновременно отказ от идеи единства мира, единообразия его процессов, крах иерархии и классификации, отказ от общих приоритетов в пользу субъективных «капризов» [3]. И в этом процессе искусству постмодерна отведена важнейшая роль.

Придя на зачищенное модерном культурное поле, постмодерн начал утверждать в общественном сознании терпимость к любым формам проявления индивидуальности, даже если они противоречат основополагающим нормам и идеалам христианства. Толерантность естественным образом вырастает из «прав человека» и становится базовым принципом духовной культуры Запада. В об-

щественное сознание внедряются принципиально иные ценности и идеалы, противоречащие самим основам христианства.

Искусство само должно быть толерантным ко всякого рода аномалиям и извращениям и, более того, активно их продвигать и пропагандировать как новую и высшую форму «свободы» и «прав человека». Если рок-опера «Иисус Христос – суперзвезда» была призвана десакрализировать образ Христа (даже если такая цель изначально не ставилась), то «Код да Винчи» Д. Брауна низводит Христа от богочеловека к просто человеку, со всеми его страстями и пороками. Не зря один испанский писатель, после выхода книги, заметил, что теперь следует ожидать произведение в котором Христос и апостолы будут изображены гомосексуалистами, а Мария Магдалена лесбиянкой. И что-то подсказывает что он не ошибался.

Используя огромное влияние искусства на чувственно-эмоциональную сферу человека, в современной духовной культуре Запада идет активный процесс десакрализации понятия «греха» в его христианском понимании. Так для продвижения и пропаганды идей гомосексуализма в фильме «Горбатая гора» использованы образы ковбоев (!), всегда бывшие в американской культуре образом мужественности, храбрости, стойкости. Направлен этот процесс в первую очередь на молодое поколение. Начинается он с детства, когда ребенку преподносятся сказки об однополый любви героев, праве уже в детстве выбирать пол (пресловутый гендер) и «нехороших» людях, которые этому противятся. Более того, в общественное сознание буквально вбивается что это высшее достижение цивилизации в реализации «прав человека», вершина цивилизационного прогресса, достигнутая Западом. И толерантному искусству Запада, «демократическому» и «прогрессивному», в этом отведена важнейшая роль.

Перед современным искусством Запада поставлена важнейшая задача: то, что веками воспринималось и осуждалось в христианской традиции как «грех», «зло» и «безобразное», должно превратиться и стать «добром» и «прекрасным». Не зря же в последнее время на Западе стал так превозноситься роман В. Набокова «Лолита». Один из тяжких грехов христианской морали педофилия преподносится как «прекрасное» и, следовательно, грехом считаться не может. Уже цитируемый нами А. Леонидов-Филиппов дал удивительно точную и емкую характеристику состоянию духовной

культуры современного Запада: «Запад, как идеолог, пришел на наших глазах не только к умственному и нравственному одичанию своих представителей, но и к полному нивелированию личности, утрате человеком своей индивидуальности, превращению человека в зомби.

Западное искусство ярко отразило этот процесс зомбизации обывателя в США и Европе. Секрет тут в том, что гедонизм и эгоизм играют на понижение, потакают самым низменным животным страстям и зоологическим отправлениям. Разум и личность рождаются в борьбе с грехом, в противостоянии греху. Разум и личность помещаются в пространстве между идеалом и реальностью. Уберите понятие о грехе, уберите идеалы – и вы потеряете личность и разум. У животных нет идеалов и грехов, но и личностей у них тоже нет» [3]. Современное искусство постмодерна призвано приучить человека получать удовольствия от «безобразного» и «зла». Ведь все, что не запрещено – разрешено. О каком христианском понимании «добра» и «зла», «прекрасного» и «безобразного» вы говорите. Оно помеха на пути получения индивидом максимального удовольствия и должно быть устранено как не толерантное и нарушающее «священные» права человека.

Отказавшись от христианских идеалов «добро – зло», «прекрасное – безобразное», от «греха» и борьбы с «грехом» как основе духовного здоровья человека, духовная культура и искусство Запада сами обрекли себя на упадок и деградацию. Дело ведь не в том, веришь ты в Бога, или – нет. Дело в том, что христианство, как и две другие мировые религии, единственное выработало действительно общечеловеческие идеалы «добра – зла», «прекрасного – безобразного». Однако общество, основанное на базисе частной собственности, рано или поздно должно было прийти в противоречие с идеалами и ценностями христианства. Они несовместимы в принципе, слишком долго они уживались, дальнейшее сосуществование уже невозможно.

Список литературы

1. Мартьянов А. Газета, которая молчала, когда нужно. Чем на самом деле был «Шарли» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: cont.ws.
2. Егор Холмогоров: Человек исчезает? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://rusnext.ru/recent_opinions/1458656478
3. Леонидов-Филиппов А. Запад – тупик цивилизации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://newzz.in.ua/main/1148900134-zapad-tupik-civilizacii.html>

V. I. Ogorodnik

(Ph. Philos. Sciences, Associate Professor)

Donetsk Academy of Management and Public Administration at

Head of the Donetsk People's Republic

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: v_ogorodnik@inbox.ru

TOLERANT ART

Annotation. *The work considers the state of modern Western art. The main developmental trends and consequences for social consciousness and spiritual production are analyzed. The causes of the degradation of modern Western art, spiritual production, aesthetic and ethical forms of social consciousness are investigated.*

Key words: *spiritual production, art, aesthetic consciousness, morality, tolerance, man.*

УДК 141.78

О. И. Мармазова

(к.и.наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли им.
Михаила Туган-Барановского(г. Донецк, ДНР)

E-mail: marmazovaolga@gmail.ru

Т. Р. Мармазова

(к.и.наук)

помощник заместителя Председателя Правительства Донецкой
Народной Республики (г. Донецк)

E-mail: t.marmazova@pravdnr.ru

СОВРЕМЕННОЕ ИСКУССТВО КАК ОТРАЖЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ ПОСТМОДЕРНОГО ОБЩЕСТВА

Аннотация. В статье рассмотрены вопросы развития современного искусства, его роли и места в постмодерном обществе. Проанализированы особенности влияния технологий виртуальной реальности на развитие культуры.

Ключевые слова: современное искусство, виртуальная реальность, кризис, глобализация, идентичность, постмодернизм.

Искусство всегда занимает особое место в духовной культуре общества являясь духовно-практической деятельностью людей, стремящихся к художественному постижению и освоению мира, а также способом его эстетического воплощения. Не подлежит сомнению, что момент обращения человека к художественному творчеству стало величайшим открытием, не имеющим себе равного в истории. Искусство способствовало социализации людей, развитию человечества.

В современном обществе искусство выполняет многочисленные функции: эстетическую, гедонистическую, познавательную, воспитательную, компенсаторную, коммуникативную. Кроме того, оно выступает как художественная программа стремительно и неудержимо изменяющегося мира – мира ускорения социального прогресса на основе мультимедийных средств и технологий, урбанизации, стиля и образа жизни навязанного массовой культурой. «Наступление» культуры постмодерна, информационной экономики, глобальной политики усиливает роль искусства как важнейшего

механизма саморазвития и самопознания человека, его взаимодействия с окружающим миром, накопления и усвоения ценностных установок индивидуального и коллективного бытия. В современном мире то, что недавно казалось фантастическим становится привычным, привычное стремительно исчезает, изменяя все сферы культуры. Поэтому актуальным является исследование роли искусства, его места в современном обществе.

В течение XX в. и в начале XXI в., вследствие развития мультимедийных средств и технологий, аудио-визуализированная информация является основным источником формирования и тиражирования образов. Современные технологии виртуальной реальности позволяют создавать образы, идентичные самой реальности, что зачастую ведет к ее подмене и позволяет авторам, проектировщикам этих образов управлять мнением, действиями, манерой поведения пользователей и зрителей [1, с. 45]. Это приводит к усложнению и непредсказуемости социальной эволюции общества, все большей фрагментации человеческого существования. Достижения науки и техники зачастую дестабилизируют социальные и индивидуальные сферы жизни, что приводит, по словам Ж.-Ф. Лиотара, к тому, что человечество сегодня оказывается в таком положении, когда ему «приходится догонять опережающий его процесс накопления всё новых и новых объектов практики и мышления» [2].

Н. А. Бердяев считал, что современное искусство переживает кризис, который сотрясает его тысячелетние основы. «Окончательно померк старый идеал классически-прекрасного искусства и чувствуется, что нет возврата к его образам. Искусство судорожно стремится выйти за свои пределы... Никогда еще так остро не стояла проблема отношения искусства и жизни, творчества и бытия, никогда еще не было такой жажды перейти от творчества произведений искусства к творчеству самой жизни, новой жизни... Человек последнего творческого дня хочет сотворить еще никогда не бывшее и в своем творческом исступлении переступает все пределы и все границы.» [3, с. 4].

Некоторые исследователи видят причину кризиса современного искусства в том, что оно «создается поколением людей, сознательно отказавшихся от признания бытия какого-либо иного духовного начала, за исключением человеческого, даже обыденно

человеческого, лишённого устремлённости к каким бы то ни было метафизическим идеалам и реальностям» [4, с. 60]. Это культура вся здесь и сейчас – на земле, в гуще техногенной цивилизации, где иерархия ценностей отсутствует, следовательно, все вещи в материальном и духовном мирах одинаково важны и одинаково ничтожны.

Современное искусство сознательно отвергает многие правила и ограничения, выработанные предшествующей культурной традицией, предлагает иное отношение человека к окружающему миру, демонстрирует особое видение [5, с.61]. По убеждению Ж.-Ф. Лиотара, художник или писатель находится в ситуации философа, поскольку он создает творение, не управляемое никакими предустановленными правилами. Эти правила создаются вместе с творением, и таким образом каждое произведение становится событием[2].

Деятели искусства в поисках творческой свободы всегда с интересом осваивали новые технологии, инструменты, покоряли неизведанное. Они постоянно с упоением стремились к новому, освобождаясь от пространства холста, ограничений объема, движения, динамики. Художник отдает предпочтение полному погружению в свое произведение искусства и активно вовлекает в это зрителя. Поэтому, новые способы самовыражения, технологические и «промышленные» эксперименты современных деятелей искусства лишь продолжение бесконечного поиска и освоения нового. Стремясь раскрыть творческие возможности человека, его понимание мироздания и своего места в нем, современное искусство стремится спровоцировать интеллектуальное соучастие зрителя, разбудить обыденное сознание, предлагая радикально новый опыт осмысления мира [6, с. 4].

И.Г. Елинер пишет о том, что «возможность передавать образы, систему образов опосредованно, через визуальный ряд, музыкальный ряд, цвет, характер движения, анимации, комбинируя различные композиционные закономерности (различные виды ритма, контраста, нюанса, симметрии, асимметрии и т. д.), дает возможность творческой личности создавать эффект «добавленного содержания». По его мнению, это происходит в первую очередь за счет яркости и эмоциональной насыщенности, а также симбиоза звукового и визуального ряда, что позволяет передать опосредованно аромат через звук, вкус через цвет, тактильные ощущения

через симбиоз фактуры, текстуры, цвета и т. д. Он подчеркивает, что при этом образ, вызывая эмоциональный отклик, прямо воздействует на психику человека, вследствие чего моделирует, программирует его поведение [1, с. 35].

Подобные возможности приводят к тому, что многие творения современного искусства не репрезентируют реальность, а искажают её, трансформируют, предлагаемые формы варьируются, повторяются. При этом исчезает потребность в воображении, вдохновении, интуиции. Часто нужен лишь тот, кто умеет программировать, ибо машина может воспроизвести любые возможные формы, поэтому «художником» может быть каждый. Благодаря средствам массовой информации, компьютерной науке и видеотехнологии, любой становится потенциальным творцом [5, с. 62]. Исчезло то, что отделяло искусство от простого продуцирования эстетических ценностей.

Многие европейские исследователи современной культуры характеризуют сложившуюся к началу нового тысячелетия ситуацию как феномен глубокого культурно-исторического «поворота», «витка», «рубежа», «перелома», что приводит к культурному разрыву, распаду [4, с. 61]. Исчезает истинная ориентация, на первый план выходит зависимость от повседневных нужд, стремление к их удовлетворению. Произведения искусства становятся предметом производства, тиражирования в бесконечном количестве экземпляров, имеющими низкие качественные характеристики. При этом, главное внимание сосредотачивается на понятии цены, а не ценности произведений искусства, что превращает их в товар. Авторы подобных произведений не задумываются над тем, что их творения несут миру – красоту или уродство, благородство или низменные чувства, способствуют повышению уровня культуры или, наоборот, снижают его. Прибыль, доход определяют отношение к оценке любого продукта [6, с. 9]. Все это может привести к вырождению современного искусства, превращению его в разновидность шоу-бизнеса или придаток рекламы. Кроме того, очень часто международное признание современных творцов и их творений происходит в соответствии с определенной иерархией стран, отражающей их глобальное социально-историческое положение в мире.

Однако, некоторые исследователи современного искусства считают, что отказ от традиционных художественных средств и

приемов, использование разнообразных объектов и диспозиций, которые способствуют созданию общего «игрового» пространства со зрителями, способствует преодолению процессов отчуждения, обезличивания, разобщения в постмодерном обществе, ведет к усилению проявления спонтанности и самовыражения [6, с. 10]. Ж.-Ф. Лиотар, например, эстетическую доминанту современного искусства определяет категорией «возвышенное». По его мнению, это чувство, включает некое сочетание удовольствия (от того, что разум превосходит всякое представление) и боли (от того, что воображение не в силах соответствовать понятию). Искусство может представить, что имеется нечто непредставимое. Художественное творчество в таком понимании означает переход к эстетическому взгляду на человека и мир, который насущно необходим для современной эпохи [2]. Отсюда постмодерн, согласно концепции Ж.-Ф. Лиотара, следовало бы понимать как парадокс предшествующего будущего.

Е. Г. Ткач считает, что «произведения искусства больше не имеют целью сформировать воображаемые или утопические реальности, но стремятся предложить и опробовать альтернативные способы существования или модели социальности внутри существующей реальности. Расширяя и обогащая таким образом пространство символического взаимодействия и социальных смыслов, современное искусство выполняет функции альтернативного социального моделирования и тем самым вносит существенный вклад в формирование новой универсальной культуры» [6, с. 24].

Таким образом, роль искусства, его место в современном обществе сложно переоценить. Оно позволяет впервые опробовать приемы глобального взаимодействия, моделировать и инициировать новые социальные отношения, осмысливать сущность и возможные последствия мировых процессов. В его творениях происходит обмен значениями, поиск и представление возможных моделей поведения и сосуществования для сохранения личностной и групповой идентичности. Это способствует пониманию необходимости осмысления постмодернистской ситуации в искусстве, нахождения новых форм отношения человека с миром, новых ценностей, критериев, принципов грядущей культуры.

Список литературы

1. Елинер И. Г. Мультимедийная культура, искусство и творчество // Вестник СПбГУКИ – № 3 (16) сентябрь – 2013. – С.35-37.
2. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem93: ежегодник. – М.: Ad Marginem, 1994. – 427 с.
3. Бердяев Н. А. Кризис искусства./ Николай Бердяев. - М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1918. - 47, [1] с., 6 л.
4. Горбунова Е. В. Кризис современной культуры и искусства как следствие десакрализации // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, № 2 (52): в 2-х ч. Ч. I. – 2015. – С. 60-62.
5. Дон А. С. Кризис современного искусства в контексте диалога Ж.-Ф. Лиотара и Ж. Бодрийара // Альманах современной науки и образования. – Тамбов: Грамота. – № 7 (26): в 2-х ч. Ч. II. – 2009. – С. 61-63.
6. Ткач Е. Г. Постмодерное общество: место и роль искусства: автореф. Диссертации на соискание ученой степени канд. филос. наук: специальность 09.00.11 – «Социальная философия» / Е.Г. Ткач. – Москва, 2005.– 28 с.

О. I. Marmzova

(Candidate of Historical Sciences, Associate Dosent)

Donetsk National University of Economics and Trade named after M. Tugan-Baranovsky (Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: marmazovaolga@gmail.ru

T. R. Marmazova

(Candidate of Historical Sciences)

Assistant to the Deputy Prime Minister of Donetsk People's Republic (Donetsk)

E-mail: t.marmazova@pravdnr.ru

CONTEMPORARY ART AS REFLECTION OF CONTRADICTIONS OF POST-MODERN SOCIETY

***Annotation.** The article discusses the development of contemporary art, its role and place in a postmodern society. The features of the influence of virtual reality technologies on the development of culture are analyzed.*

***Key words:** contemporary art, virtual reality, crisis, globalization, identity, postmodernism.*

УДК 101.9

А. С. Романова

(аспирант)

Донецкий национальный университет
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)
E-mail – *anna.romanova1810@gmail.com*

**РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО ИСКУССТВА
В ДУХОВНОМ РАЗВИТИИ ЛИЧНОСТИ
В УСЛОВИЯХ ДЕСАКРАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ**

Аннотация. Статья посвящена вопросу роли сакрального искусства в духовном развитии личности в контексте современной культуры. Сделан акцент на истории русской иконописи как важнейшей национальной духовной практики. Сделан вывод о том, что икона – это общее христианское наследие, оказывающее сильнейшее влияние на формирование духовных ценностей, как на уровне всего общества, так и на уровне отдельной личности. Через икону транслируется важнейшая христианская ценность единения человека с Богом как его Творцом, что имеет особое значение в эпоху тотального нарастания агрессии и духовной дезориентации в современном обществе.

Ключевые слова: личность, духовное развитие, ценности, культура, религия, сакрализация, десакрализация.

Общество как часть природы и культуры – это целостная система, подверженная процессам устойчивости и изменчивости. Культура инициирует программы, отражающие Традицию (наследие прошлого), и программы, направленные на новаторство или нарушение традиции, ее изменение. Религия предстает хранителем Традиции, «...устойчивых ценностей, аккумулирующих исторически апробированный опыт социальной адаптации человека к природе и социальным общностям... именно в историческом развитии мировых религий кристаллизировались общечеловеческие нравственные ценности» [1, с. 248]. Основополагающим элементом религии является сакральное искусство, которое в современном мире постмодерна является одним из важнейших факторов сохранения культурной Традиции.

Людям прошлых веков вера переходила по наследству, передаваясь из поколения в поколение как связующее начало. В XX в. несколько поколений отказались от прошлого, пытаясь построить

светлое будущее. О роли традиции современный католический богослов Йозеф Ратцингер пишет следующее: «Духовная ситуация в прошлом была такова, что понятие «традиция» описывало программирующую матрицу. Традиция охраняла, и человек мог положиться на нее. Он полагал, что находится в безопасности и стоит на правильных позициях лишь тогда, когда может сослаться на традицию. Сегодня же господствует прямо противоположное ощущение: традиция представляется чем-то отжившим, чем-то исключительно вчерашним, а прогресс – подлинным обетованием бытия, так что человек видит себя живущим не в традиции, не в прошлом, а в пространстве прогресса и будущего. И та вера, которую он находит в рубрике «традиция», должна поэтому ему казаться преодоленной, он не находит в ней места для жизни, поскольку открыл будущее как свою подлинную обязанность и возможность» [2, с. 12].

В Западной культуре началом распада сакральных ценностей следует считать XIV век эпохи Возрождения и Реформацию [3, с. 22]. Постепенно теоцентризм западноевропейской культуры уступает место антропоцентризму.

В XVIII в. в Российской империи традиционное церковное искусство заменяется светской живописью на религиозные темы. Новые жанры в светском искусстве приобретают самостоятельную жизнь, приобретают независимость от Церкви, и полностью зависят от художника. Это касается живописи, архитектуры и скульптуры. Светское искусство полностью подчинено западным влияниям и проходит все главные этапы западного искусства своего времени: барокко, классицизм, романтизм и т.д. Иконопись практически вытеснено из культурной среды живописью на религиозные темы, подражательством западным образцам, что соответствовало вкусам эпохи.

С начала XIX в. в русской культуре появляется интерес к прошлому своего народа, его истории. Старина, и в первую очередь икона становятся предметом особого внимания. Однако основной критерий к оценке иконы – эстетический, она рассматривается вне православного мировоззрения.

За последние века отношение к сакральному искусству кардинально изменилось. В этом немалая заслуга светской науки. Однако постепенно появляются значительные работы, в которых хри-

стианское наследие объясняется с богословских позиций. Одним из первооткрывателей иконы был Е. Трубецкой. Название его работы – «Умозрение в красках» – выражает определенную концепцию: икона – один из видов богословия на Руси. Открытие иконы происходило в канун величайших исторических потрясений, в преддверие целого грозowego «периода всемирной истории, который явит миру ужасы, доселе невиданные и неслыханные» (Е. Трубецкой). Для многих это открытие и осмысление иконы натолкнуло на переосмысление происходящих событий. Духовный упадок предшествующих веков сказался на забвении иконы, духовное пробуждение, вызванное катастрофами, возвращает икону, ее глубинный духовный смысл, она открывается не только как эстетическая ценность, но как художественное открытие духовного опыта – «умозрения в красках». Богословие иконы исследовали и отец Павел Флоренский и отец Сергей Булгаков. С. Булгаков прежде всего ставит познавательную и теургическую функцию иконы, Павел Флоренский исследует символический язык иконы и ее метафизику.

XX век поставил множество вопросов и обнаружил массу проблем. В советские годы были прерваны многие традиции, в том числе иконописания, которое начало возрождаться в начале века, богословие также практически прекратило свое существование. Церковь воспринимается как носительница враждебного мировоззрения, отсюда церковное искусство, как и Церковь, преследуется и уничтожается с позиции господствующего атеизма. В новом обществе наработки религии понимаются только как культурное наследие и в этом качестве подлежат сохранению и изучению уже как государственная собственность. Однако в этот же период от Церкви отпадает все, что было связано с ней механической обрядовой повинностью: идет процесс очищения в самой церкви. Как утверждает Л. Успенский, «если в XVIII–XIX веках вандализм происходил от равнодушия и непонимания, то теперь массовое уничтожение храмов и икон происходит уже по идеологическим причинам» [4, с. 562].

В СССР действовали только реставрация и академическая практика. Однако в эмиграции высланные из страны философы и богословы продолжили свою работу. Так Сергей Булгаков организовал богословский институт в Париже, где с учениками продолжил свои исследования. К сожалению, Павел Флоренский погиб на

Соловках, в лагере особого назначения. Эта страница истории также имеет непосредственное отношение к сакральному искусству. Основная линия возрождения иконописи в Русской православной церкви в XX в. связана с именем архимандрита Зинона (в миру – Владимир Михайлович Теодор), монаха Псково-Печерского монастыря. Им создано немало икон, расписана церковь Отцов Семи Вселенских Соборов, Корнилиевский придел, Покровский собор на горке в Псково-Печерском монастыре и др. Основная его заслуга в том, что он восстанавливает не только искусство иконописания и его технику, но в большей степени – богословие иконы.

Возрождение иконы – это жизненная необходимость не только православия, но и культуры, и личностного развития ее носителей. Икона может соответствовать веяниям времени и вносить новизну, но она должна выражать все ту же богословскую истину: возрождение иконы – это не возврат к фольклору, а возврат к святоотеческому опыту, в котором содержатся базовые духовные ценности христианской цивилизации.

В современном мире практически всюду, где возникает интерес к христианству, пробуждается и интерес к иконе. Христианская антропология нашла свое наибольшее воплощение именно в православной иконе. И наблюдается интерес к иконе не только среди православных, но и среди католиков и протестантов. Во многих странах Европы существуют католические центры с иконописными мастерскими, в католических храмах можно наблюдать православные иконы. Современный христианский мир открывает себе историю через икону. Иконописный образ, как рожденный в эпоху неразделенной Церкви, соединяет то, что до сих пор было разделено догматикой. Особую роль в этом сыграли богословские труды русской эмиграции, и в первую очередь книга Л. Успенского «Богословие иконы православной церкви», в которой соединены и опыт иконописца, и богословие, и история иконописи.

Таким образом, икона – это общее христианское наследие, оказывающее сильнейшее влияние на формирование духовных ценностей, как на уровне всего общества, так и на уровне отдельной личности. Не случайно не только католический, но и протестантский мир начинает интересоваться иконой. В иконе наиболее полно выражается христианское учение о соотношении Бога и человека, человека и мира. Икона в христианской антропологии

предстает как «видимое свидетельство воплощения Бога», но также и свидетельство «уподобления человека Богу» (Л. Успенский). В христианстве миру зла, насилия противопоставляется образ мира, в котором человек приходит к единению с Богом как его Творцом, что приобретает особое значение в эпоху тотального нарастания агрессии и духовной дезориентации в обществе.

Список литературы

5. Степин В. С. Цивилизация и культура / В. С. Степин. – СПб: СПбГУП, 2011. – 408 с.
6. Хейзинга И. Осень средневековья / И. Хейзинга; [пер.с голл. Д. Сильвестров]. – Т.1. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 413 с.
7. Генон Р. Кризис современного мира / Р. Генон; [пер. с франц. Н. В. Мелентьева]. – М.: Арктогея, 1991. – 160 с.
8. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви / Л. А. Успенский. – М.: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. – 656 с.

A. S. Romanova

(graduate student)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: anna.romanova1810@gmail.com

THE ROLE OF RELIGIOUS ART IN THE SPIRITUAL DEVELOPMENT OF PERSONALITY UNDER CONDITIONS OF DESACRALIZATION OF CULTURE

***Annotation.** The article is devoted to the role of sacred art in the spiritual development of the individual in the context of modern culture. The emphasis is placed on the history of Russian icon painting as the most important national spiritual practice. It is concluded that the icon is a common Christian heritage, which has a strong influence on the formation of spiritual values, both at the level of the whole society and at the level of an individual person. The most important Christian value of the unity of man with God as his Creator is transmitted through the icon, which is of particular importance in the era of a total increase in aggression and spiritual disorientation in modern society.*

***Key words:** Personality, Spiritual Development, Values, Culture, Religion, Sacralization, Desacralization.*

УДК 165.193 : 124.4

Н. П. Шатохина

(к. филос. наук, доцент)

Донбасская академия строительства и архитектуры

(г. Донецк, Донецкая народная республика)

E-mail: shatohina-85@mail.ru

ГЕНЕЗИС ИДЕИ О ЧЕЛОВЕКЕ-ТВОРЦЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

***Аннотация.** В статье рассмотрены трансформации идеи о человеке-творце в истории философских учений. Проведено исследование, показавшее, что фигура человека-творца, как источника созидательной свободы, носителя идей, преобразующих мир, на протяжении всей истории человечества волновала науку; феномен творца исследовали философы самых разных эпох и направлений. Обосновано, что с течением времени, взгляды на проблему кардинально преобразовывались, различались, модифицировались. Доказано, что проблема человека-творца не потеряла своей актуальности и в современной философии.*

***Ключевые слова:** человек-творец, автор, бытие, созидание, самоактуализация, интуиция, инсайт, фантазия, озарение, свобода.*

***Постановка проблемы.** Во все времена фигура человека-творца была неразрывно связана с представлениями о таинстве вдохновения. Творец всегда воплощал в себе одновременно и непостижимое и нечто близкое. Сознание творца противоречиво. В русле социальной философии чаще всего феномен творчества анализируется как самостоятельный и оторванный от автора акт созревания, вынашивания и реализации идеи. Творец, как организующее и целевое начало, либо не рассматривается вовсе, либо же воспринимается в форме инструмента идейного продуцирования. Тем не менее, современная наука, да и само время, требует иного осмысления личности автора, как носителя и творческой идеи, и воли одновременно. Проблема человека-творца и его роли в преобразовании бытия, не теряет своей острой актуальности.*

***Анализ последних исследований и публикаций.** Учитывая ослабевающий научный интерес к проблеме автора, в социальной философии накоплено немало теоретического материала, посвященного этой теме. Среди философов, в последнее время изучавших феномен человека-творца, следует выделить М. Бахтина, Г.*

Батищева, А. Бодалева, М. Бубера, В. Видгофа, С. Головка, С. Гольдентрихта, Г. Давыдову, Б. Ерунова, А. Кармина, Н. Ключину, А. Коршунова, А. Кравец, П. Лобанову, А. Луна, А. Майданова, Л. Мурейко, В. Пушкину, С. Рубинштейна, С. Скляренко, С. Флегонтову, Ю. Шрейдера, Л. Яценко. Личность как субъект творческой деятельности анализируется также в работах Е. Басина, М. Кагана, Н. Омельченко, М.Селюч, Ю. Сычева. Представляется, что работы современных исследователей данной проблематики имеют широкие перспективы развития.

Для эффективного исследования проблемы были выдвинуты следующие задачи:

- описать эволюцию идеи о человеке-творце в истории социально-философской мысли;
- выделить основные закономерности в генезисе понятия «человек – творец» в истории философии;
- сформулировать выводы и обозначить направления дальнейших исследований.

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

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

Учение о человеке-гении присуще уже античной философии. Мудрецы того времени пытались заглянуть в потаенные глубины сознания автора и определить движущие силы творчества. В Древней Греции автор провозглашался одновременно гением и проводником, между миром богов и миром людей. Расцвет эпохи классической эллинской философии, принес с собой идею о творце как избраннике богов, стоящем выше других людей, способном поражать их своей элитарностью. Так, Платон, в своем учении, упоминал неких «даймонов», существ, которые истолковывают и передают волю богов смертным: «Даймоны суть среднее между богом и

смертными имеют силу быть истолкователями и передатчиками человеческих дел богам, а божественных – людям, просьб и жертвоприношений одним, наказов и вознаграждений за жертвы - другим» [9, с. 82]. Выдающийся философ античности Аристотель, мыслил в отношении проблемы творца более материалистично. Согласно его представлениям, Творец – часть природы и творит он так же стихийно и хаотично, как природная сила.

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

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

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

усматривали взаимосвязь между глубиной одаренности и уровнем образованности художника.

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

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

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

Желание познать внутренний мир автора изнутри, видеть сущее его глазами, привело к целенаправленным научным исканиям в данном контексте. Как отражение образовавшихся концепций, явилась иррационалистическая философия А. Шопенгауэра. Философ описывал творца как натуру, которую не удовлетворяет то, что

ей преподносит внешняя среда, и которая жаждет свершений и истинного познания. Познавательная сила автора настолько велика, что превышает все мыслимые меры, дарованные человеку от рождения. Шопенгауэр отмечает в творческих людях неумную жажду знаний, способность замечать то, чего не видят другие и воплощать это в своих произведениях. «Наслаждение всем прекрасным, утешение, доставляемое искусством, энтузиазм художника, позволяющий ему забывать жизненные тягости, – это преимущество гения перед другими, которое одно вознаграждает его за страдание, возрастающее в той мере, в какой светлеет сознание, и за одиночество в пустыне чуждого ему поколения...» [11, с. 291].

Представители французского экзистенциализма, видели в творчестве прорыв к глубинной потаенной действительности, а самого творца изображали как глашатая нового мира. Гений, по их мнению, творит ради каждого из нас. Этим он дает смысл страданию и из болей и пороков создает гармонию и красоту. В своих произведениях и философских опытах экзистенциалисты вычленили авторское «Я», самость творца, находящуюся в конфронтации с внешним миром, созданной обществом и культурой. Бескровный творческий бунт, революция понятий и взглядов, должны были открыть путь к запредельной духовности. Творец имеет право на категоричную свободу мнения, и, само собой, он несет ответственность за свои творческие деяния. «В экзистенциализме человек, творя себя, обречён на свободу, которая предполагает ответственность и заставляет человека быть ответственным за свои действия и за всё, что происходит в мире». [7, с. 170]. Художник воплощает в реальность только то, что создано им от начала и до конца, и то, что может дать человечеству надежду на бессмертие.

Учение психоанализа, основанное австрийским психиатром З. Фрейдом, представило сознание творца как иерархическое образование, в одном из слоев которого коренятся вытесненные желания, первобытные инстинкты, влечения и фантазии. Фрейд призывал обратиться к биографиям выдающихся людей и проследить общие черты, которые связывают талантливых представителей человечества. Все они, по мнению Фрейда, в своих произведениях, в форме символов зашифровывали свои неудачи, комплексы, разочарования, таким образом вытесняя их из сознания и из своих воспоминаний. Как верно указывают Ф. Р. Додельцев и К. М. Долгов в

предисловии к книге Фрейда «Художник и фантазирование»: «...по мнению Фрейда, если невротик переселяется в нереальный мир фантазий, грез и маний, то художник благодаря своей высоко-развитой способности к сублимации переключает энергию низших влечений на художественную деятельность и устанавливает связь мира своих фантазий-желаний с реальным миром» [10, с. 14].

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

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

Позднее два противостоящих друг другу направления в русской философии: славянофилы и западники, представили проблему человека-творца в совершенно своеобразном контексте. Так, славянофилы, видели творческое зарождение не в сознании единичного субъекта, а в волящем разуме, духовном смысле сущего, который подразумевался под народной верой. Западники рассматривали творчество как создание прекрасного, самой жизни, а автор, по их представлениям, был вершиной цивилизованого мира. Свобода творческого духа не воспринималась как дело случая или как сознательная необходимость, она, скорее, являлась синтезом исторических обстоятельств и индивидуальной воли.

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

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

В период советской власти, который характеризуется популяризацией марксистско-ленинской идеологии в философии, феномен человека-творца рассматривается лишь с позиции служения интересам построения коммунизма. Своим творчеством автор должен был приносить исключительно практическую пользу (напри-

мер, воспитание патриотизма) и, ценность его духовного мира, богатство внутренних переживаний, эмоциональные контрасты, творческое воление, отвергались как далеко не первоочередные вопросы, вызывающие научный интерес. Философской наукой того времени была утеряна бесценная способность замечать самобытность, уникальность и неповторимый стиль творческой личности, свободу творца, как нигде более ярко проявляющуюся в созидании.

С момента обретения независимости державами, входящими ранее в Советский Союз, на всем постсоветском пространстве заметно расширилась сфера философских исследований, открылись новые возможности и перспективы. Согласно В.А. Канке: «События 90-х годов открыли перед отечественными философами новые перспективы, они все более органично вливаются в мировую философскую культуру» [4, с. 169].

В современном социуме, в русле вновь образовавшихся концепций, превалирует интерес к потребительской стороне творчества и влиянию на творца материальной окупаемости его произведений. По словам Е.А. Мироненко: «Приоритет экономических, материальных ценностей ставит под удар духовную жизнь общества, и в первую очередь это затрагивает людей, генерирующих ценности сознания» [8, с. 243]. Речь идет о том, что степень одаренности автора и его таланта определяется рыночной ценностью произведенного им «товара», его коммерческой востребованностью.

Выводы. Определенно то, что вне зависимости от разных теорий, убеждений, противоположных или сходных точек зрения, интерес к проблеме автора не ослабевает, а только переносится в разные плоскости изучения. Необходимость познания автора как носителя созидательной воли, влечет за собой необходимость познания и условий в которых личность может полностью раскрыть свой творческий потенциал. Невзирая на все многообразие рассмотренных выше теорий и доктрин, в данном исследовании, мы все же попытаемся выделить три основные черты, присущие творцу: 1) персонифицирование – это стремление к полной самореализации, свободе выражения своего «Я» в творческом акте, глубинное познание себя и своих возможностей; 2) метафизическое трансцендирование – то есть, космическое или божественное наитие, зачастую сопровождающее творческий процесс и возвышающее автора над остальными; 3) креативная рефлексия, позво-

ляющая автору неустанно искать новые пути реализации идеи, преобразовать реальность, согласно своим помыслам и убеждениям. Аналитическая характеристика творческой личности, применяемая не только в философии, но и в педагогике, психологии, социологии, должна включать такие факторы как учет социальных запросов, роль влияния обстоятельств и общественных предпочтений, в актуальный для исследования период времени, а также, анализ биографических фактов.

Список литературы

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

N. P. Shatokhina

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donbass Academy of Construction and Architecture

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: shatohina-85@mail.ru

IDEA OF A CREATIVE MAN IN THE HISTORY OF THE PHILOSOPHICAL THOUGHT

***Annotation.** The article discusses the transformation of the idea of a man-creator in the history of philosophical teachings. A study was conducted that showed that the figure of a man-creator, as a source of creative freedom, a bearer of ideas that transform the world, throughout the history of mankind has been exciting science; the phenomenon of the creator was studied by philosophers of various eras and directions. It is substantiated that over time, the views on the problem radically transformed, varied, and modified. It is proved that the problem of the person-creator has not lost its relevance in modern philosophy.*

***Key words:** creator man, author, being, creation, self-actualization, intuition, insight, fantasy, insight, freedom.*

УДК 101.1:316.2

Е. А. Лобовикова

(к. соц. наук, доцент)

Луганская государственная академия культуры и искусств

им. М. Магусовского

(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: lobovikova@yandex.ru

ЧЕЛОВЕК В ИНФОРМАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

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

***Ключевые слова:** бытие; человек; информация; культура; информационная культура.*

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

Начиная с античных времен, исследователи предпринимали попытки анализа информационных процессов, происходящих в со-

циуме. В частности, особый интерес вызывает философское учение Платона о соотношении мира идей и мира вещей. В наше время все большую актуальность приобретает необходимость всестороннего исследования культуры, которая стала основополагающей частью информационного пространства и среды обитания человека нового типа – Homo virtues. Таким образом, находясь в ситуации трансгрессии культуры современного информационного общества возникает необходимость исследования трансформации человека в новой - информационной культуре.

Актуальность проблемы бытия человека в пространстве культуры информационного общества вызвана положением, сложившимся в наши дни. Культура и цивилизация, политика, экономика в условиях современного информационного общества обнаруживают большое количество опасностей и рисков, связанных с потреблением информации и сознательным искажением ее содержания. Все это формирует необходимость переосмысливать роль человека сквозь перспективы развития культуры в условиях господства электронных коммуникаций и оценивать возможности нового типа информационного пространства и создавать необходимые условия реализации его положительного потенциала. Все это требует внимания к накопленному опыту изучения сущностных основ человеческого бытия и актуализирует необходимость переосмыслить этот опыт.

В. И. Вернадский подчеркивал решающее значение науки и человеческого разума (интеллекта) в будущем обществе, рассматривая проявления исторического единства культуры; его концепция человека будущего и человеческого потенциала, на наш взгляд, может служить теоретическим инструментарием исследования проблемы трансформации человека в информационной культуре [2, с. 63]. При исследовании информационной культуры мы опираемся на работы зарубежных ученых Д. Белла [1], М. Кастельса [4], А. Тойнби [8], Э. Тоффлера [9] и др. Проблема кризиса, охватившего все сферы культуры, становится одной из ключевых проблем гуманитарного знания и поднимается в огромном количестве работ ученых, начиная с конца XIX века: О. Шпенглера (о кризисе европейской культуры), А. Швейцера (о кризисе мировоззрения), А. Тойнби (о кризисе западноевропейской христианской цивилизации) и др. Выделим авторов, чьи концепции культуры необходимы для понимания сути культуры - это работы П. А. Сорокина, в кото-

рых в наиболее явном виде исследована аксиологическая концепция культуры; М. С. Кагана, в которых разработан деятельностный подход к культуре; А. Моля, в которых представлен информационно-семиотический подход к культуре. Вопросы, связанные с сутью и спецификой реальности культуры, рассматривали И. Гердер, К. Гирц, П. Гуревич, Ю. Лотман, В. Степин, Л. Уайт и другие [5].

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

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

Исследователь Э. П. Семенюк под «информационной культурой» понимает информационную компоненту человеческой культуры в целом, объективно характеризующую уровень всех осуществляемых в обществе информационных процессов и существующих информационных отношений [6, с. 1-8]. Л. С. Винарик и Н. Ф. Васильева определяют информационную культуру как «уровень практического достижения развитости информационного взаимодействия и всех информационных отношений в обществе, мера совершенства в оперировании любой необходимой информацией с использованием новых информационно-телекоммуникационных технологий и их продукта электронных информационных ресурсов» [3, с. 1-8]. А. П. Суханов, рассматривая информационную

культуру в узком смысле, выделяет «уровень достигнутого в развитии информационного общения людей, а также характеристики информационной сферы жизнедеятельности людей, в которой мы можем отметить степень достигнутого, количество и качество созданного, тенденции развития и степень прогнозирования будущего» [7, с. 65].

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

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

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

Информационная культура представляется нам как результат развития атрибутивных качеств человека, приведших к саморазвертыванию культуры нового типа. Становление информационной культуры обеспечивается взаимодействием человека, социальность которого определяется как совокупность сущностных сил, и соци-

ума как совокупности связей информационной природы, которые формирует человек в процессе жизнедеятельности. Человек представляет собой единство (целостность) физической и духовной составляющих, которая обеспечивается циркулированием информации. Развитие человека приводит к формированию личностных способностей, среди которых выделяются связанные с осуществлением информационного обмена: способность к упорядоченному мировосприятию, способность к продуцированию информации. Актуализация этой потребности также обуславливает интерес к соответствующим средствам ее удовлетворения и возникновению качественно новой культуры в социальном мире - информационной.

Меняется процесс разделения труда, который материализуется в новом типе средств труда, использующихся для удовлетворения духовных потребностей человека. Условием развития человека является возможность его самоинтерпретации, осуществляемой на межличностном уровне как диалог с другим человеком, по которой становится возможным понимание собственных смыслов и смягчения индивидуальных семантических фильтров, которые формируются под влиянием социальной информации, поступающей из внешней среды. Это становится формой проявления способности человека к обмену информацией, в котором большую роль играет речь. Особое значение она имеет при установлении трансперсональных взаимодействий, которые возникают при совпадении смысловых парадигм контактирующих сторон, создавая, таким образом, возможность для однонаправленного информационного действия субъектов связей.

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

Развитие нового способа организации социальной жизни связано с возникновением противоречия между объективным и субъективным, снятие которого происходит в процессе информацион-

ного обмена, что дает возможность корректировать деятельность каждой из сторон, а также согласованно действовать с учетом семантики информационных потоков, поступающих извне. Наличие подобных связей между человеком и социумом, которые осуществляются как их диалектическое взаимодействие, дает возможность рассматривать противоречивое единство объективного и субъективного как некую целостность, социальный организм.

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

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

Список литературы

1. Белл Д. Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. – К.: Либідь, 1996. – С. 251 – 274.
2. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Пространство и время в неживой и живой природе / В. И. Вернадский. – М.: Наука, 1975. – 174 с.
3. Винарик, Л. С. Информационная культура в современном обществе/ Л. С. Винарик, Н. Ф. Васильева // Механізм регулювання економіки, 2009. – № 2. – С. 80-90.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – С.31–90.
5. Лобовикова Е. А. [Культура в современном информационном пространстве](https://terra.lgaki.info/socium/kultura-v-sovremenном-informatsionnom-prostranstve.html)/ Е.А.Лобовикова// Тетра-культура – 2017. - № 6. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://terra.lgaki.info/socium/kultura-v-sovremenном-informatsionnom-prostranstve.html>
6. Семенюк Э. П. Информационная культура общества и прогресс информатики / Э. П. Семенюк // НТИ. Сер. I. – 1994. – № 1. – С. 1-8.
7. Суханов, А. П. Информация и прогресс / А. П. Суханов. - Новосибирск: Наука, 1998. – 192 с.
8. Тойнби, А. Постигание истории / А. Дж. Тойнби. – М.: Прогресс, 1996. – С. 13.
9. Тоффлер, Э. Футурошок / Э. Тоффлер. – СПб.: 2009. – 176 с.

Е. А. Lobovikova

(Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor)

Lugansk State Academy of Culture and Art named after M.Matusovsky

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: lobovikova@yandex.ru

HUMAN IN INFORMATION CULTURE

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

***Key words:** being; human; information; culture; information culture.*

УДК 008:316.733

Р. П. Соловьёва

(к. ист. наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

Ю. М. Соловьёва

(ассистент)

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

ДУХОВНЫЙ КРИЗИС В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

***Аннотация.** В статье изложена сущность понятия «духовность». Рассмотрены детерминанты негативных процессов в современном обществе. Раскрыты кризисные явления в современной духовной культуре. Показаны основные пути формирования гуманистических ценностей и духовного развития личности.*

***Ключевые слова:** общество, кризис, культура, духовность, личность, мораль, ценности.*

В современных условиях глобализации мира актуальным вопросом научных исследований становится изучение духовного состояния общества. Многие современные философы, социологи, культурологи и другие авторы совершенно справедливо пишут о глубоко духовном кризисе, поразившем современный мир в локальном и глобальном масштабе; по-разному трактуют причины и способы его преодоления. Одни связывают кризис духовности с кризисом сознания, говорят о деинтеллектуализации современного общества. Другие полагают, что в первую очередь страдает не интеллект, а доброта и красота, мораль и эстетика современных людей, которые становятся более деловыми и интеллектуальными, живут богато и комфортно, но теряют способность к сопереживанию и любви; являются более активными и функциональными, но отчужденными, теряющими чувство жизни. Третьи связывают это с природой человека, полагая, что ему присущи конкуренция, накопление капитала, жадность, зависть; что в вынужденной борь-

бе за существование люди приобрели отрицательные качества, которые наследуются на социально-культурном уровне, а возможно, и на генетическом [1, с. 91, 98].

Сущность духовности, причины возникновения духовного кризиса освещали зарубежные и отечественные ученые, такие как: Аблеев С. Р., Афанасьева М. Н., Видяпина В. И., Зими́на Н. С., Кузьминская С. И., Леонтьев Д. А., Панин Д. А., Руско Н. М., Слободчиков В. И., Туман-Никифоров А. А и другие. Проблема духовности и нравственности современного общества звучит на форумах различного ранга и определяется в выступлениях и докладах учёных, общественных деятелей, работников министерства образования, как проблема государственного значения.

Цель работы – раскрыть особенности духовного кризиса в современном мировом сообществе.

В условиях активизации воспитательного процесса среди молодежи особое место занимают такие понятия как «духовность», «духовное развитие», «духовные ценности», «моральные ценности», «духовный кризис». Духовность – это состояние человека, которое формируется на основе высших ценностей, приоритетных намерений и поступков, имеет тенденцию постоянно меняться от внутренних и внешних воздействий, определяется личностным развитием. Слово «духовность» в последнее время опять входит в моду как в контексте общественных дискуссий и государственных приоритетов, так и в гуманитарных науках. Анализируя духовность не как абстрактный идеал, а как реальный феномен человеческой жизнедеятельности, можно выделить основные контексты употребления понятия духовности чаще всего. Первый контекст – проблема личностных ценностей и жизненных приоритетов: духовные, нравственные ценности как противоположность ценностям материальным; бескорыстие и альтруизм как оппозиция гедонизму и прагматизму. Второй контекст – духовное творчество в культуре: создание и восприятие духовных ценностей, идей, смыслов, произведений искусства. Третий контекст – выход за пределы индивидуальной личности; отождествление духовности с религиозностью, восхождением к Богу [2, С. 16-17].

Духовное развитие – означает развитие высших ценностей и общечеловеческих качеств, в результате которого происходит расширение мировоззрения, мировосприятия, мироощущения лично-

сти и общества. Духовные ценности – это идеи, качества человеческого характера, верования, которые формируются во внутреннем мире личности на уровне глубинных чувств. Моральные ценности – это идеи, нормы, общечеловеческие качества, верования, которые формируются во внешнем мире, в обществе, на основе которых человек и человечество духовно развиваются. Формирование духовного мира молодежи как ведущего качества личности в современных условиях – большая и сложная задача, стоящая в центре внимания преподавателей, воспитателей, родителей и широкой педагогической общественности. Особую актуальность она приобретает сегодня, когда средства массовой информации и коммуникации все больше влияют на общество и молодое поколение, пропагандируя насилие, культ оружия, силы, прививая моральный релятивизм, конформизм и цинично-гедонистическое отношение к жизни [3].

Сейчас наше общество переживает не только социально-экономический, но и духовный кризис. Причиной такого кризиса является потеря духовных ценностей, которые составляют основу человеческого бытия. Эпоха потребительских интересов, соблазнов, удобств не делает людей более нравственными, а даже, наоборот, часто разрушает нравственные ориентиры, создавая при внешнем благополучии внутреннюю пустоту. У современной молодёжи наблюдаются отчуждение от собственного внутреннего мира и духовных потребностей, обесценивание идеалов и норм поведения.

Духовный кризис оказывает негативное влияние на все сферы жизни общества – культуру, политику, образование, социальные отношения и пр. О проблеме духовности говорили Гераклит, Демокрит, Сократ, Платон и Аристотель, отмечая, что человечество, накапливая всё больше знаний, начинает терять понимание их ценностей. Эрих Фромм разъяснял, что капиталистическая экономика, основанная на свободе рынка и приватизации, допускает коммерциализацию общества и человека, подчиняя культуру денег. Всё становится товаром, предметом купли-продажи, в том числе профессии, занятия, статусы. В результате происходит отчуждение человека, потеря им своей гуманистической сущности. Он превращается в служащий машине инструмент, который заботится об эффективности и успехе, а не о счастье и развитии души.

Основные причины кризиса духовно-нравственных ценностей народа состоят и в том, что весь мир сейчас живёт в условиях

двух современных мировых принципов: глобализации и пост-модернизма. Исторический опыт свидетельствует, что нация вырождается и исчезает из истории тогда, когда в общественном сознании падает до некоторого критического уровня понятие «норма». Признаки снижения уровня сознания в виде усиления жестокости, равнодушия и потребительских приоритетов могут происходить неприметно, общество может их не замечать и даже возводит это в ранг нормальной обыденности. Разрушение нравственного чувства (совести) приводит к снижению способностей, подрывает и разрушает нравственную память как фундамент интеллекта. Если взглянуть на нашу современность, не может не поражать ощущение, насколько далёкой от нормы стала жизнь сейчас. Понятия авторитета, приличия и вежливости, поведения в обществе и в частной жизни – всё кардинально изменилось [4]. Общество утратило свою духовность – основной критерий морали и сейчас теряет целостную систему моральных принципов своего внутреннего мира.

Кризис современного общества – следствие разрушения духовных ценностей, выработанных еще в эпоху Возрождения. Духовные ценности эпохи Ренессанса определяли духовность европейского общества, оказывали значительное влияние на материализацию идей. Человек был высшей ценностью и система духовного мира была подчинена этой идее. В современном мире, где большинство стран являются индустриальными, то, что нельзя продать, не имеет не только цены, но и ценности. В основе экономической парадигмы лежит либеральная система ценностей, главный критерий которой свобода – отсутствие препятствий для удовлетворения человеческих желаний. Если в процессе развития общества умалется или игнорируется его духовно-культурный компонент, то это неизбежно ведет к его упадку. Постоянно возрастает число преступлений, привычными становятся вражда и насилие. В результате объективации духовного мира человека наступает кризис ценностей [5].

Очевидно, что общество, потерявшее нравственные ориентиры, не может рассчитывать на будущее, в котором торжествуют идеалы морали и гуманизма, где духовно обогащается личность, требовательная к поведению человека и непримиримая к безнравственности. Крах советской идеологии и соответствующей системы духовных ценностей создали своеобразный ценностный вакуум,

который в значительной степени заполняется псевдоценностями, порожденными массовой культурой. Такие процессы содержат в себе разрушительный потенциал, поскольку изнутри разлагают национальное сознание и уничтожают самобытную духовность народа. Деморализующие процессы в обществе, кризис духовности, культ легких денег и удовольствий, которые навязываются средствами массовой информации, создали осложненную ситуацию в воспитании и развитии нравственных ценностей. Возник кризис человеческой культуры – дисбаланс развития духовной (гуманитарной в образовании) и материальной (узкоспециализированной) составляющих. Часто этот дисбаланс проявляется в виде духовного кризиса общества. В этом контексте духовный кризис можно охарактеризовать как кризис общественных идеалов и ценностей, составляющих нравственное ядро. Главная причина того, что современный мир находится в кризисе, заключается в том, что прогрессирует диспропорция между техническими достижениями цивилизации и духовно-нравственным ее развитием. Сейчас фактически утрачена вера в мессианское призвание науки и достижения справедливого и высокогуманного общества. Сегодня можно говорить о кризисе идей и деформации мировоззрения как отдельного человека, так и общества в целом: разочарование, потеря смысла жизни, развитие тревожности и депрессий, пустота и бездушие, апатия и скука, стресс, алкоголизм и наркомания, отсутствие счастья и покоя, ощущение бесполезности жизненных сил, крах семьи и семейных ценностей, угасание любви и радости, чувство одиночества и безысходности [3].

Проблема кризиса духовности в современном обществе, как симптом нашего времени, – это проблема отсутствия цементирующего социум идеала. Несомненным является то, что преодоление кризиса духовности и духовное совершенствование человека и общества обязательно должны быть связаны с нахождением такого идеала. Преодоление глубокого духовного кризиса и пути совершенствования позитивных социальных и духовных качеств человека состоят в том, чтобы ликвидировать негативные тенденции антисоциального поведения. Для этого необходимо: во-первых, совершенствование и развитие самого общества, улучшение социальных связей и отношений; во-вторых, совершенствование и развитие человека; в-третьих, создание комплекса мер, направленных на изменение ценностной ориентации современного человечества,

моральных и идеологических императивов, индивидуального и общественного сознания и мировоззрения.

Гуманитарные науки, в том числе и философия, должны способствовать развитию подлинной рациональности, душевности и духовности. Люди должны преодолеть стагнацию рефлексивного гуманитарного мышления, побороть религиозные, социальные и прочие предрассудки, ликвидировать провал между частями общечеловеческой культуры, успевать за развитием научно-технической составляющей человеческой цивилизации, адекватно осмыслить социальный прогресс и духовную жизнь человека. Философия должна способствовать изменению и расширению сознания людей (индивидуального и общественного), выработке адекватных и рациональных моральных и идеологических императивов, рациональной ценностной ориентации, преодолению глубокого духовного кризиса, совершенствованию и развитию общества и человека. Сейчас, когда проблема выживания человечества становится определяющей и для теории, и для практики, роль философии как духовно-нравственного мировоззрения необычайно возрастает. Духовно-нравственные и информационные ценности должны быть определяющими для принципиально новых потребностей человечества. Судьбы мира зависят от духовного развития людей [1, С. 91-96, 101-102]. Следует инициировать комплекс мер, направленных на духовное развитие общества. Лишь тогда следует ожидать преодоления глубочайшего духовного кризиса и каскада личностных, творческих, сознательных, душевных и духовных реализаций.

Выводы: таким образом, на современном этапе развития мирового сообщества понятие «духовность» рассматривается как целостный феномен. В духовной культуре имеют место кризисные явления. Состояние духовности характеризуется отрицательными тенденциями. В обществе преобладают детерминанты негативных процессов. Главной задачей современности является развитие духовной культуры личности и общества. Целесообразно использовать приоритетные с научной точки зрения пути формирования духовных гуманистических ценностей с помощью рациональных подходов.

Список литературы

1. Туман-Никифоров А.А. Кризис духовности как проблема отсутствия цементирующего социум Идеала // [Философия и общество. Выпуск №3\(63\)/2011.](#) – С. 91-102
2. Леонтьев Д.А. Духовность, саморегуляция и ценности // Известия Таганрогского государственного радиотехнического университета. 2005. № 7. – С. 16-21
3. Руско Н.М. Кризис духовной культуры в современном обществе // [Studia Humanitatis.](#) Международный электронный научный журнал. – 2017. – № 4
4. Кризис духовно-нравственных ценностей современного общества URL: <http://www.oboznik.ru/?p=52671>
5. [Афанасьева М.Н., Зими́на Н.С., Панин Д.А. Кризис духовных ценностей и пути его решения // Вызовы современности и философия.](#) / Материалы «Круглого стола», посвященного Дню философии ЮНЕСКО. Кыргызско-Российский Славянский университет. Под общ.ред. [И.И. Ивановой Бишкек](#) : 2004. С. 113-117.

R.P. Solovyova

(Candidate of historical sciences, Docent)

Donetsk National University of Economics and Trade
named of Mikhail Tugan-Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

U.M. Solovyova

(Assistant)

Donetsk National University of Economics and Trade
named of Mikhail Tugan-Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail rpsol@mail.ru

SPIRITUAL CRISIS IN MODERN SOCIETY

***Annotation.** The article describes the essence of the concept of "spirituality". The determinants of negative processes in modern society are considered. Crisis phenomena in modern spiritual culture are revealed. The main ways of forming humanistic values and spiritual development of a person are shown.*

***Key words:** society, crisis, culture, spirituality, personality, morality, values.*

УДК: 008

А. Е. Отина

(к.филол.н., доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: otinaanna@mail.ru

ВЗАИМОСВЯЗЬ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПОНЯТИЙ ГРЕХА, НАКАЗАНИЯ, ПОКАЯНИЯ И ПРОЩЕНИЯ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

***Аннотация.** В статье исследуются понятия греха, наказания, покаяния и прощения и взаимосвязи между ними в пространстве картины мира русской православной цивилизации. Определяется место вышеназванных концептов в русской православной культуре в целом (большая концептосфера) и установлены смыслы взаимодействия непосредственно между ними самими (малая концептосфера).*

***Ключевые слова:** грех, покаяние, прощение, концептосфера.*

Среди множества знаковых понятий (концептов) русской православной культуры особое место занимают концепты *греха, покаяния и прощения*, наполненные многовековым опытом духовной работы, душевных переживаний, культурного поиска, каждый раз воплощающегося в индивидуальном пути: исканиях, духовных поражениях и победах, волевым выборе русского православного христианина, человека русской культуры.

Общечеловеческое понятие наказания для русского православного сознания настолько глубоко впитало в себя смысловые импульсы, исходящие от концептов *греха, покаяния и прощения*, что не только воспринимается в русской национальной картине мира в неразрывной связи с ними, но и становится концептом (особым ментальным сгустком национальной культуры) и входит в малую концептосферу, ядром которой является концепт греха. Именно в результате глубинной и неразрывной связанности понятия наказания с концептами греха, покаяния и прощения для русского культурного сознания столь важную и неизбежную роль играют *раскаяние, покаяние и самонаказание*.

Глубокое понимание этическая православная проблематика нашла в работах И. В. Киреевского, П. А. Флоренского, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, К. Н. Леонтьева, в которых авторы стремятся

к осмыслению православного христианства, опираясь на сущность, особенности и приоритеты русской национальной культуры.

Огромный вклад в концептуальное оформление представлений о добре и зле, воплощенных в концептах греха, наказания, покаяния и прощения, внесла русская литературная культура XIX в. Знаковыми фигурами здесь являются: А. С. Пушкин с трагедией «Борис Годунов», Л. Н. Толстой (роман «Воскресенье» и др.), Ф. М. Достоевский («Преступление и наказание», «Братья Карамазовы»). Цель данной работы состоит в исследовании понятий *греха, наказания, покаяния и прощения* не в общечеловеческом контексте, а как концептов русской православной культуры, как выражения русской национальной картины мира, важной части концептосферы русского православного сознания.

Цель конкретизируется в следующих задачах: определение места вышеназванных концептов в русской православной картине мира (единая большая концептосфера) и установление связи между ними (малая концептосфера, генерируемая осознанием русской православной культурой понятия *греха*).

Понятия греха, покаяния и прощения, безусловно, имеют в пространстве русской православной картины мира статус концептуальных понятий. Другое дело, как отмечалось выше, *наказание* – слово, не несущее в себе ничего более, чем социальный, общечеловеческий, абстрактный смысл, если же, конечно, оно не наполняется концептуально, не притягивает к себе дополнительные значения от многогранных и многоуровневых концептов греха, покаяния и прощения. Как, например, в случае функционирования в языке, в личностной рефлексии, в реализации в действиях и поступках русского православного человека вышеупомянутого понятия самонаказания, или же в чрезвычайно сложном пространстве обитания этого понятия в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание», где оно наполняется множественными смыслами, как общего экзистенциального, так и, в первую очередь, русского православного значения.

Слово «наказание» отражает суть феномена наиболее древнего из всех явлений и понятий, приведенных выше в выделенной лингвистической цепочке (грех – покаяние – прощение – наказание). Это то, что напрямую связано с нарушением табу, затем закона (преступлением), что сулится и следует в результате его игнорирования.

Понятие наказания напрямую связано с понятием нравов, обычаев и, безусловно, закона. Наказание – это гарантия действительности ограничения, его каноничности. Это то, в чем выражается репрессивная функция культуры, то, что наглядно и весомо демонстрирует власть закона.

Рассуждая о концепте греха, который является ядром малой концептосферы «грех – наказание – покаяние – прощение» нельзя обойти вниманием понятия, отражающие регулятивные смыслы социального бытия человека. Это, безусловно, такие вербально оформленные реалии, как обычай и закон. Глубокое исследование происхождения слов *завет, заповедь, зарок, закон, нрав и обычай* содержится в работе В. В. Колесова «Мир человека в слове Древней Руси», которая носит лингвокультурологический характер.

Исследователь отмечает: «В ряду слов *завет, закон, заповедь, зарок, нрав, обычай* и др. не все из них равнозначны. Первые четыре несомненно связаны друг с другом и составляют наследие христианских понятий о законности и порядке, два последних – след языческой культуры» [1, с. 119]. Колесов выделяет «основную противоположность обозначений», которая «и до сих пор... четко ощущается в русском языке» [1, с. 119].

Нравы и обычаи углублены в бытовую сферу. *Закон* относится к той же детерминанте концептов, но на более высоком уровне социолингвистической иерархии – на государственном. Этимология слова «закон» – достаточно *прозрачна*: *За-конъ* буквально означает «за конец, за край». Переступить через эту границу «не дозволено без риска оказаться преступником».

Понятия «завет», «заповедь», «зарок» представляют собой ту область регуляции межличностных (завет, заповедь) и внутриличностных (зарок) отношений, которые находятся за пределами действия государства, а в современном мире уголовного кодекса. Однако, нарушение того же зарока (клятвы) – грех, клятвопреступление в пространстве обитания русского православного менталитета.

В. В. Колесов выделяет еще одно важное свойство слов «завет», «заповедь», «зарок». Они объединены в единое понятийное пространство (малую концептосферу) еще и тем, что «ими названо, в сущности, нечто *высказанное* и потому получившее ранг договора. Т. о. *слово* в русской православной культуре, в том случае, если

оно наполняется значениями этического опыта, обретает библейскую силу и, в результате, накладывает особую ответственность на его произносящего. Отсюда и устойчивое выражение «держат свое слово» (обещание, зарок).

Концепты *завет, заповедь и закон* в русской православной концептосфере, в картине мира русской культуры обладают высокой силой нравственного воздействия, требовательностью к этической самоорганизации личности, ведь их нарушение, далеко не всегда вызывая уголовное наказание, приводит к разрыву связей времен (между поколениями), или же к распаду личности, внутриличностной деструкции (преступление против себя самого).

Трансцендентность благодати и четкая ограниченность, очерченность предписаний закона взаимообусловлены в сознании христианина. Преступивший закон выходит за грань и, погружаясь в бездну греха, лишается бесконечности благодати. Таким образом, для православного христианина есть лишь одно пространство без границ – Евангельский мир добра, сострадания, любви и радости. Их концептуальные антиподы – ненависть, непощение, жестокость – бездна греха. И там, и там нет границ. Только первое – это развитие, движение духа, утверждение жизни, второе – деградация, отупление, разложение, смерть. В земной жизни, в повседневности будней и в радости праздников только смирение и мера, т. е. добровольное осознанное самоограничение, которое принимается всей душой, способны привести православного христианина к соблюдению меры в отношении с миром (смирению), к гармонии и благодати.

Таким образом, в отличие от благодати, грех, все же, конечен по сути своей. Это осознанный, избранный личностью тупик. Но для православного сознания и здесь возможен выход, явлено прощение – в случае искреннего раскаяния (покаяния) согрешившего. В древнерусской житийной литературе неоднократно встречаются образы святых, которые ранее были разбойниками. Но потом эти герои искренне раскаялись, прошли путь очищения, и к ним снизошли Прощение и Благодать.

Без покаяния можно обрести прощение, собратьев по вере, так как Он велел прощать, но нельзя обрести благодать. Раскаяние (покаяние) русским православным сознанием мыслится как величайшая духовная работа, требующая осознания своего греха, глубокого сожаления о содеянном, самонаказания, очищения страда-

нием, связанным с тяжким грузом содеянного. Избавление от греха понимается как избавление от болезни, как выздоровление, что емко и ясно описано Ф. М. Достоевским в его, абсолютно православном по сути своей, романе «Преступление и наказание».

Православный мир остается таковым в любом пространстве, где бы ни обитали его носители: в храме, в деревенской общине, где решения принимаются «всем миром» (соратниками и братьями по вере), в городе, несмотря на его жесткие и динамичные условия выживания и тлетворные характеристики, традиционно обнажаемые творцами русской культуры XIX в.

Традиция противопоставления деревни и города берет начало в русском классицизме и, особенно, в эстетической системе сентиментализма, ярким примером чему является повесть Карамзина «Бедная Лиза».

Восприятие городской жизни как чего-то греховного, бездны, черной воронки, поглощающей все живое и доброе, была продолжена русской классикой XIX в. (Ф. Достоевский «Преступление и наказание», Л. Н. Толстой «Анна Каренина», Ф. Сологуб «Мелкий бес» и др.). Однако и в пространстве города встречаются божьи люди, носители евангельской правды. Это князь Мышкин, Сонечка Мармеладова, юродивая Лизавета, Алеша Карамазов у Достоевского, носители семейных ценностей Кити и Константин Левины у Толстого. Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» можно с уверенностью назвать энциклопедией русского православия, подобно тому, как «Гаргантюа и Пантагрюэль» М. Бахтин назвал «Энциклопедией возрожденческой жизни».

Герои романа все – городские жители, причем не какого-то уездного города, а Петрограда. Находясь на различном социальном уровне, все они являются носителями типично городских пороков и проблем. И «нищенская» бактерия Раскольникова возникает и находит наилучшую среду распространения именно в городской среде, что прекрасно известно диагносту по профессии и призванию, столичному следователю Порфирию Петровичу. Родион Раскольников заболевает идеей убийства, подхватывая социальный вирус, вызванный даже не столько модными рассуждениями о сверхчеловеке (что вторично), сколько бедностью. Бедность автором романа воспринимается не только как нарушение общественного порядка, социальная несправедливость, но и как социальное

преступление, так как она толкает человека на согласие с грехом и на согласие на грех.

Для православного русского особым грехом является настаивание на грехе, его апологетика. И если искреннее раскаяние способно привести к прощению, то оправдание преступления только усиливает степень греховности человека, его совершившего. Поэтому у Достоевского Сонечка Мармеладова, чье преступление сродни самопожертвованию и самую ею же осуждается и переживается, вызывает авторское и читательское сочувствие, а Раскольников пошагово, ежеминутно, через борьбу с собственными амбициями и упрямством, через, прежде всего, осознание собственной греховности и самонаказание приходит к выздоровлению и, вероятно, к будущему спасению: «Он даже и не знал того, что новая жизнь не даром же ему достается, что ее надо еще дорого купить, заплатить за нее великим будущим подвигом» [2, с. 520].

В православном сознании понятия греха, прощения и раскаяния связаны неразрывно. И если в понятийной детерминанте грех занимает начальное положение, прощение – завершающее, то в роли центрального, следующего звена выступает раскаяние. Для русского православного раскаяние (покаяние) – не только катарсическая эмоция, а длительный труд, требующий собственного запоминания. Временное раскаяние (грешить – каяться – снова грешить) не мыслится покаянием, как таковым.

Грех у Достоевского – не грехопадение, не единичен и не одномоментен, он пролонгирован, вызван безысходностью и порождает новую безысходность, а затем новый грех. Непрерывность греховности можно оборвать лишь сложной духовной работой: с обретением способности любить и прощать, с искренним покаянием. Раз преступив закон (за-конь), личность попадает во множественный поток греховных действий. Происходит смешение добра и зла и утрата понятийной оппозиции «добро-зло». А отказ от покаяния – это не только два смертных греха одновременно (гордыня и уныние), но и осознанное согласие на грех.

Еще одним важным компонентом русской культурной концептосферы, привнесенным в нее с утверждением христианского мировосприятия, является прощение. Известный фразеологизм «Бог прощал, и нам велел» ясно и понятно объясняет отношение русского православного сознания к тому, что такое есть прощение,

которое, таким образом, понимается как христианская ценность и, в некотором смысле («Бог прощал»), канонизируется.

Простить означает опроститься, т. е. не возвышаться над другим человеком, не таить зла и обиды, не нести с себе разрушительных эмоций, пожеланий, мыслей и чувств. В этом смысле «стать проще» предполагает отказ от ухода в пространство мстительных действий, дрызг, словоблудия и прочей мелочной мирской мишуры. Прощение – это не только акт милости по отношению к другому, но и духовное освобождение личности от ненужного, уводящего от евангельского пространства любви, жертвенности, сострадания и добра. Концепт прощения действует в двух сферах: социальной и личной. Вторая является более глубокой. В личностной сфере содержатся опять-таки два условия: уметь просить прощения и уметь простить.

Безусловно, обе эти сферы и оба этих уровня тесно взаимосвязаны. Взаимосвязи социального и личного, умения простить и просить о прощении описаны в книге М. М. Громько «Мир русской деревни», где исследователь справедливо и четко объясняет место, сущность концепта прощения и цель акта прощения о прощении *очищением*: «Если крестьянин уезжал куда-то надолго, при прощании с близкими он просил у них прощения. Нередко при этом низко кланялись каждому из провожавших. Смысл обычая был в том, чтобы оставшиеся «не поминали лихом», чтобы очиститься от грехов перед испытаниями, которые, возможно, ожидали в дальнем пути. Такой же смысл вкладывался в обычай, принятый у женщин, чувствующих приближение родов, – просить прощение у всех членов семьи, низко кланяясь им в ноги. В некоторых местах (материалы Орловского уезда) и муж, и жена считали нужным просить прощения у мира в том случае, если женщина долго не могла родить» [3, с. 126].

Прощение общества (мира) в пространстве русской деревни было достаточно четко регламентировано: согласовано всем миром, закреплено в обычаях, носило ритуальный характер: «прошение просил у всех своих домашних каждый, отправляясь в церковь на исповедь... Потом, уже в церкви, прежде чем подойти к священнику для исповеди, клали «земной поклон перед иконами и три поясных поклона перед молящимися, испрашивая у них прощения в своих грехах» [3, с. 127]. Как и на сходке общины, «если человек,

совершивший проступок, сознается и просит у «общества» (общины) прощенья, то с него взимали штраф по приговору сходки. Если же он отрицал свою вину, то штраф назначали в двойном размере» [3, с. 127]. На личностном уровне простить человека – признак великодушия, добронравия, широты души. Это выражение способности к состраданию, любви, понимания христианского православия. С одной стороны, умение прощать для русского православного сознания – это дар Божий, а с другой – результат труда – кропотливой и ежедневной душевной работы.

Таким образом, глубинная взаимосвязь и концептуальный характер взаимодействия понятий греха, наказания, покаяния и прощения в русской православной культуре очевидны. Русское православие, безусловно, осуждая грех и греховность, открывает путь освобождения от них, который состоит в покаянии (осознании и раскаянии), очищении (самонаказании и просьбе о прощении) и радости прощения другого.

Список литературы:

1. Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси / В. В. Колесов. – Ленинград: Изд-во ленинградского университета, 1986. – 311с.
2. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собрание сочинений в 15-ти томах. Т. 5. – Ленинград: наука. – 1989. – 573с.
3. Громыко М. М. Мир русской деревни. / М. М. Громыко. – Москва: Изд-во «Молодая гвардия», 1991. 446с.

A. E. Otina

(Candidate of Philological Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: otinaanna@mail.ru

RELATIONSHIP AND INTERACTION OF THE CONCEPTS OF SIN, PUNISHMENT, REPENTANCE AND FORGIVENESS IN RUSSIAN CULTURE

Annotation. *The article explores the concepts of sin, punishment, repentance and forgiveness and the relationship between them in the space of the picture of the world of Russian Orthodox civilization. The place of the above-mentioned concepts in Russian Orthodox culture as a whole (the large conceptual sphere) is determined and the meanings of interaction directly between them themselves (the small conceptual sphere) are established.*

Key words: *sin, repentance, forgiveness, concept sphere.*

УДК 130.2

Г. А. Лемешко

(старший преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: lemeshko.donntu@gmail.com

ИДЕЙНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

***Аннотация.** В данной статье рассмотрены идейно-теоретические источники возникновения древнерусской философии, показаны место и роль в этом процессе античной философии, ранней патристики и собственной духовной культуры, проанализированы такие переводные работы как «Изборник Святослава 1073 года», «Шестиднев» Иоанна Экзарха Болгарского, «Хроника» Георгия Амартола, «Всемирная хроника» антиохийского историка Иоанна Малалы.*

***Ключевые слова:** древняя Русь, древнегреческая философия, древнерусская философия, ранняя патристика, духовная культура Руси.*

Философская мысль прошлого является важнейшим фактором, на основе которого формируется современная культура и историческое самосознание. В этом отношении философию древней Руси необходимо рассматривать как идейный фундамент, на котором происходило дальнейшее развитие отечественной философской мысли. До нас дошло не так уж и много работ древнерусских мыслителей, содержащих философские идеи. Среди них можно назвать произведения митрополита Илариона, Кирилла Туровского, Климента Смолятича, Даниила Заточника, Луки Жидяты и др. Из переводных сочинений того времени особое внимание заслуживают «Изборник Святослава 1073 года», «Шестиднев», «Пчела», «Синайский патерик», «Хроники» Амартолы и Малалы и др.

В исследовании древнерусской философии с самого начала был поставлен вопрос о том, является ли она уникальным феноменом, который развивается исключительно на основе собственной культуры, или же на ее возникновение и развитие оказывали влияние внешние теоретические источники, в первую очередь античные. В решении этого вопроса сталкивались различные, часто резко противоположные, точки зрения. Это было обусловлено тем, что ответ на него был непосредственно связан с поиском места

Руси в мировом культурном пространстве. Для большинства дореволюционных исследователей вопрос решался следующим образом: Русь не имела связей с античными традициями и, следовательно, античная философия не могла оказать влияние ни на становление, ни на развитие древнерусской философии. С одной стороны в этом видели самостоятельность и оригинальность древнерусской культуры, с другой – некую культурную неполноценность.

Впервые о том, что на возникновение древнерусской философской мысли оказала влияние античная философия было сказано в журнале «Гермес» за 1917 год в статье Перетца В.Н. «Сведения об античном мире в древней Руси XI – XIV вв.». В дальнейшем этот вопрос продолжали глубоко и всесторонне рассматривать советские ученые. В настоящее время является установленным и неоспоримым фактом то, что в период возникновения и становления отечественной философии античная философская мысль оказала на нее значительное влияние.

Знакомство с античной философией на Руси начинается прежде всего из переводной литературы, которая пришла из Византии и Болгарии. Но уже при Ярославе Мудром появляются переводы, сделанные непосредственно на Руси древнерусскими переводчиками. Это говорит о том, что уже в то время в древнерусском обществе были образованные люди, которые хорошо владели греческим языком. К ним можно отнести Кирилла Туровского, переводчика «Пчелы» (автор перевода остался неизвестным) и многочисленных секретарей православных иерархов – греков, которые, как правило, не знали, или плохо знали древнеславянский язык и которым для общения с местным православным населением требовались переводы религиозной литературы и документов с греческого языка. Из этих источников древнерусские мыслители знакомятся через фрагменты из работ, цитаты, комментирования, рассказы и даже анекдоты с такими философами как Демокрит, Пифагор, Ксенофан, Диоген, Платон, Аристотель и многими другими.

Одним из самых ранних источников формирования древнерусской философии является Изборник Святослава 1073г. Это полностью переводное, пришедшее на Русь из Болгарии, произведение. Оно предназначалось для князя Святослава, который в 1073 году занял великокняжеский престол. В этой книге были приведены фрагменты из работ Аристотеля и его последователей, гности-

ческие, неоплатонические и близкие к пифагорейцам интерпретации христианства, которые были распространены в то время в Византийской империи. Л.П. Жуковская в статье «Древние книги и писатели в Изборнике Святослава 1073» года пишет: «Изборник Святослава 1073 года был на Руси одним из первых сборников энциклопедического характера, поэтому изучение его содержания является важнейшей задачей истории русской, украинской и белорусской литературы, истории философии и истории культуры в разных её проявлениях» [1, с. 31] и приводит следующие цифры: в работе над Изборником принимали участие около 40 авторов, которым принадлежат 383 статьи. Там максимально представлены Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов, Августин, Иоанн Дамаскин, Ориген и другие. Реже – Псевдо-Дионисий Ареопаг, Диодор, Иустин Философ, Иоанн Синайский и др. [2, с. 31-40]. Из этих статей древнерусские книжники познакомились практически со всеми проблемами, которые впоследствии стали объектом их философского размышления. То, что среди авторов сборника большинство представляли Отцы церкви и православные иерархи легко объясняется. Как отмечал С.В.Бондарь, главной целью Изборника было «дать исчерпывающее знание основных богословских, вероисповедных, мировоззренческих проблем и вопросов и тем самым сформировать у читателя унифицированный подход и единообразное понимание основ христианского мировидения» [3, с. 17]. Изборник Святослава 1073 года стал одним из источников Изборника 1076 года, составленным, как считается, дьяконом Иоанном в Киеве. В последний, кроме авторов, которые были представлены в Изборнике Святослава 1073 года, вошли и древнерусские тексты. Он был максимально адаптирован к восточнославянской культуре, речевой практике и к внутренним проблемам древнерусского государства.

Из античной философии для древнерусских мыслителей особый интерес представляла философия Платона и его последователей. Платонизм, как тип философствования, сыграл значительную роль в формировании древнерусской философской культуры. Следует отметить, что оригинальные работы Платона появились на Руси только во второй половине XVII в., поэтому знакомство с его взглядами происходило именно через переводные тексты.

Большой интерес в этом отношении представляет переводная работа Иоанна Экзарха Болгарского «Шестиднев» – уникального памятника общеславянской культуры энциклопедического содержания. В ней среди ряда древнегреческих философов (Фалеса, Демокрита, Аристотеля и др.) Платону отводится особая роль. Он называется главным, поскольку его идеи, как считал Экзарх, ближе всех подошли к христианству. Речь идет об особом прочтении и понимании идей Платона о бессмертии души и монотеизме. Кроме этого, из «Шестиднева» древнерусские мыслители получали общие сведения о таких философских понятиях как движение, пространство и время, знакомились с данными астрономии, географии, анатомии и т.д.

Вторым важным источником знакомства с учением Платона на Руси была «Хроника» Георгия Амартола, которая в значительной мере оказала влияние на формирование философских воззрений древнерусских мыслителей. Эта работа была переведена уже в древнерусскими переводчиками. В ней на 400 страницах упоминаются около 2000 имен, среди которых особое место занимают античные философы. В этой работе не только даются сведения о великих древнегреческих философах, но и критически анализируются их философские взгляды. Платону Георгий уделяет больше внимания, чем другим философам. Он называет его «премудрым», «славным среди эллинов», даже порицает Аристотеля, который посмел противоречить своему учителю. Автор приводит мысли, взятые из таких работ Платона, как «Горгий», «Законы» и «Федон». Из них древнерусские мыслители знакомятся с моралью софистов и Сократа, с сущностью риторики, с понятием справедливости, с теорией идей и сущностью законов, с философским пониманием мира и месте человека в нем.

Важную роль в знакомстве древнерусских мыслителей с философией Платона сыграла работа антиохийского историка Малалы «Всемирная хроника». Многие исследователи древнерусской мудрости считают его наиболее информативным источником из всех переводных сочинений в древней Руси. Платона автор называет «премудрым». Следует отметить, что, пересказывая основные положения его философии, Малала дает довольно вольное их толкование. В его понимании Платон является едва ли не апологетом триипостасности Бога: платоновский демиург – это милующий Бог, мировой дух – это одна из ипостасей Бога, и, наконец, ум -

творец всего. Понятно, что эта попытка приспособить учение Платона к христианству носит чисто внешний, формальный характер и очень далека от ортодоксальности. «Хроника» Малалы характеризуется простотой и доходчивостью изложения, наличием большого фактического материала, что делало ее привлекательной и интересной для древнерусского читателя, который в то время только приобщался к христианству и еще обладал синкретическим сознанием.

Список таких работ можно продолжить. Знакомство с ними иногда приводило древнерусских философов к весьма оригинальным выводам. Так, изучив некоторые факты из биографии Платона, был сделан фантастический вывод о том, что Платон был пророком, который предсказал появление Иисуса Христа. Это не могло не повысить интерес к его учению на Руси. Из этих работ древнерусские книжники познакомились с этическим учением Платона. Некоторые положения этого учения, например, мысль, высказанная в работе «Республика» о том, что принимающему великую власть нужно иметь и великий ум, не только вошла в философию некоторых древнерусских мыслителей, но и стала частью государственной политики. Вызывали интерес и учение Платона о Боге (демиурге), об идеях, о бессмертии души и непонятное учение о переселении душ, его антропология и т.д. Поскольку у разных византийских мыслителей, переводы работ которых появлялись в древней Руси, в разные периоды, в разном историческом контексте отношение к Платону было разным, постольку и у древнерусских мыслителей оно было неоднозначным.

Влияние античной философии и, в первую очередь философии Платона, на древнерусских мыслителей проявлялось в и том, что многие из них в своих работах обращались к античным философам. «Хронику» Малалы уже цитирует Нестор в «Летописи временных лет». Значительную роль в освоении византийской и древнегреческой культуры сыграл Кирилл Туровский. Известно, что он сделал собственный перевод «Хроники» Амартола. В понимании многих вопросов философского содержания, как, например, о соотношении тела и души, веры и разума его взгляды своими корнями уходят к Иоанну Экзарху Болгарскому, Иоанну Дамаскину и от них к Платону. Платон оказал также заметное влияние и на формирование философских воззрений Климента Смолятича, ко-

торый основательно знал византийскую литературу и владел греческим языком. В XII веке его даже обвинили в том, что он во многом «пишет с Платона».

Особенностью древнерусской философии является её ориентация на источники ранней патристики. Наиболее значимыми представителями патристики для древнерусских мыслителей были так называемые каппадокийцы. К ним относились Отцы церкви Василий Великий, его брат Григорий Нисский и Григорий Богослов (все трое были уроженцами страны под названием Каппадокия). Кроме них авторитетом пользовались и Ефрем Сирин, Афанасий Александрийский, Иоанн Дамаскин и др. Их работы переводились, распространялись и почитались на Руси, вызывали подражания. С одной стороны, они критиковали античных философов за их взгляды на мир, его возникновение и существование, называли философию «ложной мыслью», с другой стороны, многие из них, например, Василий Великий, вовсе не отвергали светских знаний.

Объясняя библейские сюжеты и термины, Василий Великий использовал метод комментирования, широко используя при этом данные натурфилософии. Кроме того, несмотря на критическое отношение к философии, представители патристики всё-таки активно осваивали античную философию. Особое внимание они обращали на учение Платона и его последователей. Идею Платона о мировом разуме как демиурге Отцы церкви считали своей. Григорий Нисский сделал вывод о том, что вечное и неизменное по существу слово Божье может выражаться в проповедях в разных формах, тем самым он констатировал, что нужно учитывать специфику духовной жизни разных народов.

Все эти идеи привлекали древнерусских мыслителей. Такой интерес к творениям представителей ранней патристики был связан с тем, что, во-первых, Русь пыталась выйти из-под влияния Византии и заявить о себе как о самостоятельной и независимой стране, и, во-вторых, она считала себя прямой наследницей раннего христианства, на которое ещё не наложили свою печать время и политические интересы. Вместе с трудами христианских богословов и Отцов церкви на Русь проникает и множество апокрифов, что также не способствовало единству мнений у древнерусских философов.

Однако нельзя говорить о том, что древнерусские мыслители просто заимствовали элементы древнегреческой философской тра-

диции и ранней патристики и механически повторяли их в своих работах. Это был естественный процесс взаимообогащения культур разных народов. Этот процесс у разных народов и в разные исторические эпохи проходил по-разному. Любая национальная культура, в том числе и философская, имеет свою специфику, но она не может возникнуть и развиваться, если не усвоит и не осмыслит духовное богатство культур других народов.

Причём, как отмечал Горский В.С. «культура всегда берёт лишь то, в чём она нуждается, причём продукт такого заимствования неизбежно трансформируется сообразно особенностям, воспринимавшей культуры» [4, с. 36]. Любая национальная философская культура, основываясь на культурно-историческом опыте своего народа, имеет свои формы восприятия и постижения истины. При этом она всегда будет обращена к проблемам, которые являются общепhilosophическими. Это относится и к древнерусской философии: она размышляла над теми же вопросами, что и европейская философская мысль.

Итак, античная философия и средневековая христианская литература были важным источником возникновения философии Древней Руси. В этом смысле древнерусская философия не была оригинальной. Как отмечал Д. Чижевский, «Мы почти не знаем в культурной истории Европы случаев, когда бы философичный интерес и философическое творчество проявилось у какого-нибудь народа спонтанно, независимо от чужих влияний. Даже греки, как кажется, не делают исключения, ибо философичная спекуляция в них выросла не только на основе собственно-греческой религиозности, но и под заметным воздействием Востока» [5, с. 19].

Важным источником формирования древнерусской философии была собственная духовная культура. Все философские идеи, пришедшие из древней Греции и Болгарии, ложились на духовную культуру Руси и прошли через осознание ее носителей. Следует отметить, что в период становления философии духовная культура Руси переживала глубокий кризис. В этот период, как отмечал Б. О. Рыбаков, на Руси «... устанавливается «двоеверие», то есть известное компромиссное равновесие языческих и православных элементов» [6, с. 6]. Язычество не могло исчезнуть абсолютно и в полном объёме. Оно продолжало существовать в мировоззрении древнерусского общества ещё длительное время и, более того, ока-

зывать заметное влияние на многие стороны жизнедеятельности древнерусского общества. Благодаря этому обеспечивалась преемственность в смене духовных форм.

Конечно, на философское мышление того времени огромное влияние оказало христианство, но списывать со счетов языческое мировоззрение нельзя, хотя и абсолютизировать его не следует. С этим во многом связана самобытность древнерусской философии, её особый язык и стиль изложения. Зачастую философские идеи находили своё выражение не в понятийно-логических конструкциях, а через художественные образы и символы. Многие древнерусские мыслители того времени использовали языческие элементы в своих работах. Так, например, свое «Поучение» Владимир Мономах начинает с языческого элемента: он подводит итоги своей жизни «сидя на саях», т.е. в конце своей жизни.

Согласно языческим представлениям отправлять человека в последний путь нужно было на саях. Известно, что князя Владимира Святославовича везли для отпевания именно на саях. Очень показательным в этом отношении является «Моление» Даниила Заточника. В этой работе Даниил, «одержим нищетою», жалуется князю Владимиру Суздальскому на своё бедственное положение и просит у него помощи. Он показывает хорошее знание византийской литературы, приводит много примеров из Святоотеческих произведений. Но прежде всего обращает на себя внимание особый способ и форма выражения мыслей. В них ярко выражены элементы язычества: много шутовства, скоморошества, прибауток. Перечень таких работ можно продолжить. Главное здесь состоит в том, что языческие образы в этих произведениях не являются чисто внешней, но обязательной данью язычеству. Они естественным образом отражают способ мышления, существующий в условиях «двоеверия». Поэтому без обращения к язычеству невозможно понять своеобразие и специфику древнерусской философии.

Итак, процесс возникновения и становления древнерусской философии носил самобытный и оригинальный характер, в ходе которого на основе синтеза византийской философской мысли, ранней патристики и собственной духовной культуры было выработано свое видение мира.

Список литературы

1. Жуковская Л. П. Древние книги и писатели в Изборнике Святослава 1073 года // Изборник Святослава 1073 года: Сб.ст. - Научный аппарат факсимильного издания. – М.,1983.- 534 с.
2. Изборник Святослава 1073 года: Сб.ст. - Научный аппарат факсимильного издания. – М.,1983.- 534 с.
3. Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников 1073 *1076 годов. Киев, «Наукова думка», 1990. – 149 с.
4. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XIII вв. – Киев, 1988. – 36- 286 с.)
5. Чижевський Д. Філософські твори. У 4-х томах. Т.2./Д. Чижевський. – Київ.: Смолоскип, 2005. – 400 с.
6. Рыбоков Б. А. Язычество древней Руси. – М.: «Наука», 1988. – 784с.

G. A. Lemeshko

(Senior Lecturer)

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

Email: lemeshko.donntu@gmail.com

IDEAS - THEORETICAL SOURCES OF THE ORIGIN OF ANCIENT RUSSIAN PHILOSOPHY

Annotation. *This article discusses the ideological and theoretical sources of the emergence of ancient Russian philosophy, among which the decisive influence was exerted by ancient Greek philosophy, shows the ways of its penetration into ancient Russia and the nature of its influence on ancient Russian thought. Particular attention is paid to such works as The Six Day by John Exarch of Bulgaria, The Chronicle of George Amartol, The World Chronicle of the Antiochian historian John Malala. The work reveals the influence on the formation of ancient Russian thought of the sources of early patristics and their own Russian spiritual culture.*

Keywords: *ancient Russia, ancient Greek philosophy, early patristics, spiritual culture of Russia.*

УДК 13+316.6

Э. Н. Давыденко

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли

имени Михаила Туган-Барановского

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: balaban.elina@mail.ru

ДУХОВНОЕ ПРОИЗВОДСТВО И ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ОБЩЕСТВА

***Аннотация.** Автором раскрывается сущность духовной жизни, ее формы, элементы, структура. Дается анализ трем видам духовного производства: религии, науке и искусству. Проводится сравнительный анализ морали и нравственности, морали и права.*

***Ключевые слова:** духовная жизнь, духовное производство, мораль, нравственность, наука, искусство, религия, право.*

Под духовной жизнью общества обычно понимают ту область бытия, в которой объективная реальность дается людям не в форме противостоящей предметной действительности, а как реальность, присутствующая в самом человеке, являющаяся неотъемлемой частью его личности. Духовная жизнь человека возникает на основе его практической деятельности, является особой формой отражения окружающего мира и средством взаимодействия с ним. К духовной жизни относят, как правило, знания, веру, чувства, переживания, потребности, способности, стремления и цели людей. Взятые в единстве, они составляют духовный мир личности. Будучи порождением общественной практики, духовная жизнь тесно связана с другими сферами жизни общества и представляет собой одну из подсистем социума.

Духовная сфера жизни общества охватывает различные формы и уровни общественного сознания: нравственное, научное, эстетическое, религиозное, политическое, правовое. Соответственно ее элементами являются мораль, наука, искусство, религия и право.

Мораль – это совокупность правил поведения, производных от представлений людей о добре и зле, справедливости и несправедливости, хорошем и плохом, которые являются следствием внутреннего убеждения человека либо воздействия на него общественного мнения.

Наука – это теоретически систематизированные взгляды на окружающий мир, воспроизводящие его существенные стороны в абстрактно-логической форме (понятий, теорий, законов) и основанные на результатах научных исследований.

Искусство – это специфическая форма общественного сознания, представляющая собой отражение окружающей действительности в художественных образах.

Религия – это совокупность определенных мифов, догматов, культовых и обрядовых действий, а также религиозных институтов (церковь).

Право – это система общеобязательных, формально определенных норм, установленных или санкционированных государством (а иногда и непосредственно народом), реализация которых обеспечивается авторитетом или принудительной силой государства.

Поскольку духовная жизнь общества порождается все-таки жизнью материальной, то и ее структура во многом схожа с последней: духовные потребности, духовная деятельность (духовное производство) и созданные этой деятельностью духовные блага (ценности).

Первым звеном в этой цепочке выступают духовные потребности, представляющие собой объективную нужду людей и общества в целом создавать и осваивать духовные ценности. Нередко в философской литературе духовные потребности квалифицируют еще и как определенное психическое состояние людей, побуждающее их к созданию и освоению духовных ценностей. Духовные потребности не заданы биологически, не даны человеку от рождения, они формируются и развиваются в процессе социализации личности. Особенность духовных потребностей состоит в том, что они имеют принципиально неограниченный характер: пределов роста для них не существует, а единственными ограничителями такого роста являются лишь объемы уже накопленного человечеством духовных ценностей и желание самого человека участвовать в их приумножении.

Ради удовлетворения духовных потребностей люди организуют духовное производство. Под духовным производством обычно понимают производство сознания в особой общественной форме, осуществляемое специализированными группами людей, про-

фессионально занятыми квалифицированным умственным трудом. Целью духовного производства является воспроизводство общественного сознания в его целостности. К результатам духовного производства относятся:

- 1) идеи, теории, образы и духовные ценности;
- 2) духовные общественные связи индивидов;
- 3) сам человек как существо духовное.

Отличительная особенность духовного производства заключается в том, что его продуктами являются идеальные образования, которые не могут быть отчуждены от их непосредственного производителя.

Духовное производство направлено на совершенствование всех остальных сфер общественной жизни – экономической, политической, социальной. Создаваемые в его рамках новые идеи и технологии позволяют обществу саморазвиваться.

Ученые выделяют три вида духовного производства: религию, науку и искусство. Некоторые философы склонны добавлять к ним еще и мораль, политику и право. Однако этот вопрос до сих пор остается дискуссионным.

Важнейшим видом духовного производства является наука, определившая духовное – высшим уровнем развития души, но уже вне религиозного контекста, а через педагогические системы воспитания и образования. На начальных этапах своего существования наука не оказывала сколько-нибудь заметного влияния на развитие общества. Однако с течением времени положение изменилось. Примерно с XIX в. наука начинает играть заметную роль, опережая развитие материального производства, которое, в свою очередь, изменяется в соответствии с логикой развития науки.

Наука становится особым видом духовного производства, продукция которого предопределяет появление новых отраслей материального производства (химии, радиотехники, ракетостроения, электроники, атомной промышленности и т. д.). Огромную роль приобретают так называемые научные модели общественного развития, с помощью которых общество получает возможность, не прибегая к таким методам познания, как эксперимент, определять цели и направление своего развития. Духовно-нравственное воспитание привело, в конце концов, к высокому развитию промышленности, сельского хозяйства, науки и культуры. Но встретилось с

большими трудностями по превращению биосферы Земли в сферу разума, ноосферу.

Другим важнейшим видом духовного производства является искусство. Создавая художественные образы, которые с известной долей условности могут быть приравнены к научным моделям, экспериментируя с ними при помощи собственного воображения, люди могут лучше познать себя и мир, в котором они живут. При помощи искусства художники, писатели, скульпторы воспроизводят часто скрытые, незаметные, однако весьма существенные стороны окружающей действительности.

Что же касается религии как вида духовного производства, то создаваемые с ее помощью теории и идеи играли большую роль в развитии общества, прежде всего на ранних, донаучных этапах его развития, формируя у людей абстрактное мышление, способности вычленять общее и особенное в окружающем мире. Однако возникающие в рамках религиозных воззрений духовные ценности и складывающиеся на их основе общественные связи до сих пор играют важную роль в жизни многих обществ и отдельных индивидов. В реальности католичество сделало акцент на развитие ума, православие – высших чувств, протестантизм – практических деяний. Это привело католический запад к рационализму, вниманию к науке и технике, эмоциональной сдержанности и даже сухости в общении. В православии ценились любовь, доброта, отзывчивость, соборность, но не достаточно уделялось внимание знаниям [1, с 54].

Особую роль в регулировании жизни общества и поведения его членов играет мораль (от лат. *moralitas* – относящийся к нраву, характеру, складу души, привычкам; и лат. *mores* – нравы, обычаи, мода, поведение) – форма общественного сознания, в которой находят свое отражение взгляды и представления, нормы и оценки поведения отдельных индивидов, социальных групп и общества в целом. Мораль регулирует поведение человека во всех сферах общественной жизни, поддерживая и санкционируя определенные общественные устои, строй жизни, общение людей. Однако содействие регуляции социального поведения людей не является единственной функцией морали. Мораль – это, прежде всего, жизненный ориентир, в котором выражается стремление человека к самосовершенствованию. Ее основная функция – утверждение челове-

ческого в человеке.

Существуют попытки разведения понятий морали и нравственности. Согласно наиболее распространенной из них, восходящей к Гегелю, под моралью понимается субъективный аспект соответствующих поступков (на уровне сознания), а под нравственностью – сами поступки в их объективно развернутой полноте: мораль – то, какими видятся поступки индивиду в его субъективных оценкам, умыслах, переживаниях вины, а нравственность – то, какими на самом деле являются поступки человека в реальном опыте жизни семьи, народа, государства [2].

Таким образом, если подходить к значению понятий «мораль» и «нравственность» с научной позиции, под моралью следует понимать субъективные оценки индивидами своей деятельности; нормы поведения людей. Нравственность выступает как объективные оценки поступков людей; высшие ценности. Действительно, моральные убеждения и оценки в разные эпохи у разных народов, классов, поколений могут сильно отличаться. Нравственность всегда выражает дух эпохи и тесно связана с условиями жизни. Однако при анализе морали и оценке ее конкретных форм одинаково ошибочным является как игнорирование ее социальных элементов, так и их абсолютизация. Классовые, национальные, религиозные и другие модификации морали являются лишь формами, в которых заключены общечеловеческие, цивилизационные по своему содержанию нормы нравственности и справедливости. Последние являются отражением в сознании людей реально существующего, сложившегося в течение веков и тысячелетий порядка взаимоотношений в обществе, определенное понимание сущности социума, истории, человека и его бытия.

Социальное назначение этих элементарных правил общежития состоит в том, чтобы охранять членов общества от ситуаций, угрожающих их жизни и безопасности, здоровью и достоинству. Простые нормы нравственности осуждают как величайшее зло убийство, воровство, насилие, обман, клевету. К элементарным нормам нравственности относятся также забота родителей о воспитании детей, забота детей о родителях, уважение к старшим и т. п.

При помощи морали общество оценивает не только практические действия людей, но и их мотивы, побуждения и намерения. Особую роль в моральной регуляции играет формирование в каждом индивиду способности относительно самостоятельно выраба-

тывать и направлять свою линию поведения в обществе без повседневного внешнего контроля. Эта способность выражается в таких понятиях, как совесть, честь, чувство собственного достоинства. Совесть – это этическая категория, выражающая высшую форму способности личности к моральному самоконтролю. Честь – это этическая категория, включающая в себя моменты осознания индивидом своего общественного значения и признания этого значения со стороны общества. Достоинство – самооценка личности, осознание ею своих качеств, способностей, мировоззрения выполненного долга и общественного значения.

Моральные требования к человеку подразумевают не достижение каких-то частных и ближайших результатов в определенной ситуации, а следование общим нормам и принципам поведения. Выполняя, наряду с появившимся позднее правом, роль регулятора поведения людей, мораль имеет с ним общие черты, но в то же время принципиально отличается от него по ряду существенных моментов.

Взаимосвязь права и морали проявляется в том, что: 1) реализация правовых норм, их исполнение в многом обуславливаются тем, насколько они соответствуют требованиям морали. Чтобы правовые нормы эффективно действовали, они, по крайней мере, не должны противоречить правилам морали; 2) право в целом должно соответствовать моральным взглядам общества. Право должно способствовать утверждению идеалов добра и справедливости в обществе; 3) в некоторых случаях право способствует избавлению общества от устаревших моральных норм. Именно через право шел процесс преодоления кровной мести – одного из постулатов морали прошлого времени; 4) нравственные воззрения являются той основой, на которой формируются правовые взгляды, правовые идеалы и, в конечном счете, содержание правовых норм; 5) некоторые правовые нормы непосредственно закрепляют моральные нормы, подкрепляя их юридическими санкциями (например, уголовные нормы).

Однако между нормами права и морали существует много отличий: 1) право представляет собой совокупность норм, установленных или санкционированных государством, зафиксированных в юридических актах. Моральные нормы формируются в процессе утверждения, развития моральных взглядов и идеалов; 2) в право-

вых актах выражается государственная воля, в моральных нормах – общественное мнение; 3) правовые нормы обязательны для исполнения с момента вступления в силу юридического акта, в котором они содержатся. Их реализация поддерживается в необходимых случаях специальным аппаратом, силой государственного принуждения. Реализация моральных норм не нуждается в организованной принудительной силе. Они исполняются в результате привычки, внутренних побуждений. Гарантом морали выступают совесть, честь, достоинство индивида и общественное мнение, общественная оценка поведения людей; 4) нормы морали распространяют свое влияние на более широкую сферу отношений, нежели та, которая регулируется правом. Нормы морали регулируют отношения, которые не подлежат правовому регулированию (отношения дружбы, любви и т. п.); 5) для правовых норм характерна большая, нежели для норм морали, конкретность содержания, определенность формулировок. Мораль содержится в общественном сознании, право – в специальных нормативных актах, имеющих письменную форму. Моральные требования дают больший простор для их толкования, чем правовые; 6) если нормы морали регулируют общественные отношения с позиций добра и зла, справедливого и несправедливого, то нормы права – с точки зрения законного и незаконного, правомерного и неправомерного.

Неопровержимым способом духовного производства является духовно-нравственное воспитание, направленное на развитие ценностно-смысловой сферы личности в процессе усвоения и последующей трансляции человеком культуры и высших духовных ценностей человечества. Это развитие имеет интегрированный и комплексный характер относительно мнений, ожиданий, чувств, желаний и потребностей личности, способствует восхождению человека к высшему уровню духовности, проявлению душевности, обуславливает сформированность ценностных ориентаций, духовных идеалов, интересов, потребностей и включенность личности в творческую, насыщенную деятельностью жизнь.

Без духовно-нравственного воспитания не может быть материального, технического, интеллектуального прорыва в будущее, а главное, не может быть полноценной и продуктивной эволюции человеческой цивилизации. Моделирование системы духовно-нравственного воспитания в условия самоопределения нашего общества требует ориентации на современные гуманистические тен-

денции развития отечественной социокультурной среды.

Список литературы

1. Психолого-педагогические проблемы современного социума : коллективная монография / К. А. Абульханова, Я. А. Баскакова, Н. П. Болотова [и др.]. — Москва : Московский педагогический государственный университет, 2018. — 298 с. — ISBN 978-5-4263-0608-0. — Текст : электронный // Электронно-библиотечная система IPR BOOKS : [сайт].
2. Дроздков, А. В. Нравственные основы экономической деятельности : учебное пособие [Электронный ресурс] / А. В. Дроздков. — Электрон. дан. Омск : СибАДИ, 2014. — Режим доступа : <http://bek.sibadi.org/fulltext/esd023.pdf>, свободный после авторизации. — Загл. с экрана.

E. N. Davydenko

(Candidate of Philosophical Sciences)

Donetsk National University of Economics and Trade
named after M. Tygan-Baranovsky

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: balaban.elina@mail.ru

Annotation. *The author reveals the essence of spiritual life, its forms, elements, structure. Analyzed three types of spirituality production: religion, science and art. Is fails comparative analysis of morality and morality, morality and law.*

Key words: *spiritual life, spiritual production, morality, morality, science, art, religion, law.*

130.2

В. К. Трофимюк

(старший преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: rodterafim2024@rambler.ru

А. С. АРСЕНЬЕВ О ДУХОВНОМ КРИЗИСЕ ОБЩЕСТВА И ЛИЧНОСТИ

***Аннотация.** В работе осуществлена попытка представить в ретроспективном виде основные философские идеи А. С. Арсеньева, касающиеся общесоциального кризиса и значения личностного начала как его основания. Проведена связь его философских идей понимания личности с нашей современностью.*

***Ключевые слова:** личность, актуальная бесконечность, потенциальная бесконечность, вещные отношения, вещное сознание, общесоциальный кризис, нравственность, коммунизм.*

В проблеме понимания истоков и смысла духовного кризиса общества философия является наиболее универсальным и самым лучшим из многих существующих способов исследования. Именно философия позволяет выйти за границы «кризиса нашей эпохи», предоставляя нам попытку «отыскать основание этого кризиса». Найдя и осмыслив *основание* кризиса в общественно-историческом прошлом человечества мыслители-философы получают возможность анализировать и понимать настоящее, а значит осуществлять предположения о будущем человеческом обществе.

В нашей отечественной философии во второй половине XX-го и начале XXI веков весьма успешной и плодотворной явились работы философа Арсеньева А. С., ведущего научного сотрудника Московского института развития личности РАН. К сожалению, надо признать, что его выводы и сами наработки философских идей остались как-то в тени и мало замеченными и совсем не оценёнными по своему значению, не только широкой философской общественностью, но и ведущими психологами и педагогами нашего времени. Данное выступление, доклад в этой связи есть признание и малая дань глубокого уважения к памяти одного из лучших отечественных философов, оставившего значимый вклад для настоящего и будущего философского осмысления проблем

целостности бытия личности, её места и смысла жизни в современном информационном обществе, в мире информационных технологий и вещных отношений.

Арсеньев А. С., опираясь на идеи и достижения русской философии, на идеи и дух материалистической диалектики К. Маркса, и в особенности, на идеи творчества личности, понимание культуры, свободы, предназначения человека в мире Н. А. Бердяева, пришёл к выводу, что «развитие личностного начала в Человеке, пронизывает собой всю историю человечества, связывая прошлое с будущим, выходя за рамки развивающегося кризиса» [1, с. 4].

Философу удалось отыскать и выделить *основание* глобального кризиса в прошлом развитии человечества, и это послужило ему опорой «для анализа настоящего и предположений о будущем» [там же]. В качестве основных теоретических источников, из которых он исходил при разработке своей концепции «постнеолитической философии» и философии личности [см. 1-5] были по признанию их автора, прежде всего, работы К. Маркса, Н. А. Бердяева, Тейяра де Шардена, С. Л. Рубинштейна.

Утверждается и проводится через всё творчество А.С. Арсеньева один философский вектор размышлений: философия является глубоко личностным размышлением об отношении Человека и Мира как двух бесконечно целых. Да, в рассудочной и привычной для обихода логике, «бесконечно целое» – парадокс, но ведь и сам человек, его личность парадоксальны, как парадоксально и само представление о развитии [1, с. 4]. Чтобы ясно представить эту личностную сторону размышлений философа, воспользуемся высказыванием Н. А. Бердяева: «Если Вы пишете прекрасное исследование о Платоне и Аристотеле, о Фоме Аквинате и Декарте, о Канте и Гегеле, то может быть очень полезно для философии, но это не будет философия. Не может быть философии о чужих идеях, о мире идей, как предмете, как объекте, философия может быть лишь о своих идеях, о душе, о человеке в себе и из себя, т. е. интеллектуальным выражением судьбы философа» [4, с. 25].

В отношении «Человек–Мир» (далее Ч–М) исходным, по А. С. Арсеньеву, является Человек – идея, идущая из философии *Протагора* (V в. до н. э.): «Человек есть мера всех вещей» и дошедшая к философу и психологу XX в. С. Л. Рубинштейну: «Опре-

деление природы и других способов существования (например, мира) может быть понято только через человека» [5, с. 292]. Конечно, в качестве историко-философской опоры здесь стоит признать «антропологический принцип» Л.Фейербаха. Арсеньев А.С. расширяет культурно-историческое поле для проведения личностного подхода в философии, утверждая важные философские дефиниции в отношении к религии. С его точки зрения, *религия* есть способ *самоощущения, самовосприятия* Человека в Мире, она есть *самонахождение* и *самовоспитание* Человека в Мире. Философия имеет истоком и своим основанием религию, но в отличие от неё, она есть теоретический и разумный способ *самопонимания* и *самоопределения* Человека в Мире [см. 1, с. 5] и [2, с. 26-33].

Главными «параметрами» бесконечного Ч–М есть сама *потенциальная бесконечность* [ПБ]; она представляет собой смену («снятие») всех конечных форм, это есть процесс, протекающий по времени (в частности, эволюция, антропогенез, антропосоциогенез, история и т.д.); вторым «параметром бесконечного является *актуальная бесконечность* [АБ]. Именно в этой области актуально существует то, что должно воплотиться в сфере ПБ, в частности, в плане физического бытия в будущем.

Философ приходит к выводу, что настоящее детерминировано и прошлым (*причинно*) и будущим (*телеологически*). Каждый момент человеческой деятельности одновременно детерминирован как прошлым (*причина*) со стороны объекта, так и будущим (*целью*) со стороны субъекта (человека). С – О – главные характеристики *новоевропейского сознания* (сюда он включает и *новоевропейский здравый смысл, и науку, и философию, новоевропейский рационализм и образ жизни* (индивидуальные и социальные отношения и т.п.).

Исходя из теории материалистического понимания истории К. Маркса, следует, что развитие системы машин, включая благодаря развитию науки и новейших технологий, в процесс производства во всё большем масштабе энергии, процессы, тела, вещества природы, организует действие сил и законов природы таким образом, что человек всё более выключается из непосредственного участия в производстве. Производство превращается в своего рода «среду обитания» человека, общественное разделение труда уничтожается и создаются условия для творчества и личностного развития. Но прошедший, как мы уже знаем, XX-й и текущий XXI ве-

ка проявили самые грубые формы «дегуманизации» человека. Человечество столкнулось со многими кризисами, войнами, поразившими общество системно, выявившись «расчеловечиванием человеческих отношений», а именно: в кризисе геополитическом, экономическом, национальном, энергетическом, культурном и т. п. По существу, человеческая цивилизация сегодня переживает *общесоциальный кризис*.

Суть его такова, что среди существующих социальных систем мы не можем обнаружить такую систему, которая была столь благоприятной, что ставила бы своей целью и задачей личностное развитие современного человека и последовательно проводила и реализовывала их в самой действительной жизни общества. Любой социум относится к индивиду как исправно действующей собственной части. Личность же не может быть частью чего бы то ни было, но лишь самостоятельным целым в себе, так как она связана с АБ; а вот социальные отношения развёртываются лишь в ПБ и являются преходящей фазой антропогенеза. [1, с. 6].

А. С. Арсеньев называет и исследует ближайшую причину *общесоциального кризиса*: господство неорганических вещных отношений в мире современной западной цивилизации. Но и Россия, Украина и др. страны СНГ, повернув на путь капиталистического развития, и пройдя им за три десятка лет, приходят с внутренней неизбежностью нового социально-исторического судьбоносного выбора для своих народов.

Известно, что рыночные отношения существовали в обществе уже весьма с давних времён. Но, как указывает философ, «они никогда не были определяющими всю жизнь общества» [2, с. 44]. В настоящем же социуме главнейшими отношениями определяются рыночные отношения, рынок. «Ими же определяется и его мышление. Рынок составляет основу всего. Это и есть то, что мы называем капитализмом и капиталистическим, или буржуазным, обществом» [там же, с. 44-45].

«Всеобщим эквивалентом вещных отношений являются деньги». Они теперь стали главной ценностью и целью деятельности массы индивидов, составляющих буржуазное общество. Всё здесь покупается, и всё продаётся. «Деньги – источник господства, они дают власть» [там же, с. 45]. Наша историческая реальность выявляет на каждом шагу господство вещных отношений над соб-

ственно человеческими, личностными. Процессы цифровизации в экономике, в политике, в образовании, набирающие свой масштаб и влияние на общественное бытие и на все формы общественного сознания, являются таким же выявлением полного господства вещных отношений в современном обществе. Человек рассматривается сегодня на производстве, в школе, на государственной службе с точки зрения его полезности для общества, для коллектива, как рабочая сила, как специалист, делающий своё профессиональное дело и т. д. Отношение *полезности, использования* в современном обществе отчуждения и саотчуждения, направлено против человека, против личности. Это *вещное* отношение.

Социальный механизм в наше время превращает человеческого индивида в свою исправно действующую часть. Он становится винтиком этого механизма. В этом и проявляется отношение *использования*. Уместно привести ещё один пример из *личностных* отношений, скажем, отношений дружбы и любви. Конечно, если сюда, в истинно человеческие отношения, проникает отношение использования, они будут разрушены.

С. Л. Рубинштейн писал в последней и незаконченной работе «Мир и человек»: «Основным нарушением этической, нравственной жизни, применительно к человеку в условиях общества является использование его в качестве средства для достижения какой-либо цели» [6, с. 360]. Стоит подчеркнуть формулировку И. Канта, впервые выразившего идею о том, что личность не может выступать *средством* для кого бы то ни было и для чего бы то ни было, она может быть только *самоцелью*.

В странах, где сегодня в полную силу выявляется эксплуататорская сущность капитализма, где безраздельно правит и господствует рыночная экономика, и связанное с ним господство вещных, денежных отношений, происходят массовые искажения в сфере общественного сознания. Человек становясь потребителем, рассматривает и сам мир, всю природу и самих людей в качестве объектов для собственного потребления. Само потребление не имеет границ, оно не насыщаемо. Границы для потребления человек может поставить только изнутри сам. Современный человек окружён расширяющимся миром техники и новых технологий.

Оставаясь по-прежнему государством, встроенным в рыночную экономику и придерживаясь во внутренней социально-информационной политике и образовании, культуре и медицине

либеральных ценностей и основ западных стран, мы с неизбежностью приходим к вырождению личности, к буржуазному индивидуализму, убивающему личность. И как итог такого зряшного отрицания и упрямства в руководстве страной и всеобщего социального разрушения приведёт в современном информационном обществе к отмиранию глубинного личностного «Я», потере человеческой души, «расчеловечиванию человеческих отношений» [1, с. 24-25].

Благодаря растущим новым информационным технологиям идеология нового либерализма, с его яркими вывесками и идеями свободы, прав личности, «демократии», потребления и т.д. привела общество к всеобщему хаосу и отчуждению человека от природы, от общества, человека от человека, к *целенаправленным искажениям* в его поведении, в сознании, в выборе им ценностей для жизни, искажениям и заболеваниям психики человека. Мы живём и функционируем в обществе потребления, в обществе, где не ставятся цели всестороннего целостного развития личности, её сущностных сил, где манипуляция сознанием народов проявляется в расширяющихся формах и видах.

За последний месяц в информационном пространстве манипулирование сознанием народов достигло своих катастрофических «высот» как для человека, «так и для целых обществ, наций, культур. Информация стала выполнять функцию оружия, способного нанести непоправимый урон для тех, против кого она направлена. И этот урон вполне сопоставим с последствиями оружия массового поражения» [5, с. 271]. Сегодня политики агрессивных государств, находясь в информационном угаре СМИ, Интернета и социальных сетей размышляют таким образом: не обязательно уничтожать то или иное государство физически. Можно осуществить задуманное более изощрённо и «красиво», а именно: повергнуть своего противника, воздействуя непосредственно на психику людей, на их сознание, на национальную культуру, через телевидение и Интернет.

Последние события в мире, в США и Великобритании, Западной Европе и на Востоке, у нас в ДНР и ЛНР, России, Украине, Грузии говорят о масштабных бесчеловечных и жестоких целях мировой финансовой элиты высокоразвитых в капиталистическом отношении государств. Информационные потоки способны не

только деформировать психику людей, а в корне её изменить. Информационные технологии, информационные войны способны уничтожать личность, расшатывать сами основы общества. Наша историческая реальность только подтверждает эти пути самоуничтожения техногенной, информационной цивилизации, закрывающей себе путь духовной эволюции человечества.

Россия вместе с ДНР и ЛНР всё-таки остаются ещё теми странами на планете Земля, внутренне не принимающими вещный уклад западной жизни, с её неолиберальной демократией, рыночной экономикой и так называемой массовой культурой. А.С. Арсеньев был истинным патриотом России и всегда верил, несмотря на все усилия правительства РФ, оголтелую пропаганду введения и насаждения основ капитализма, что они в стране потерпят неудачу. [1, с. 25, и 2, с. 586-589].

Безусловно, что среди всех моделей будущего устройства общества и созданной человечеством Культуры, выработанных философских идей и провозглашаемых духовных идеалов, остаются востребованными, жизненными и эволюционными, идеи социальной справедливости, общего блага, духовно-нравственные идеалы коммунизма. Они всё более и более становятся притягательными в общественном сознании наших народов, для их будущего жизнеустройства и их дальнейшего мировоззренческого выбора, выбора своего исторического пути. Поэтому возврат к ним в философии и науке, идеологии и образовании, в культуре и политике, и в будущем новом искусстве непременно состоится. Другой альтернативы для развития современной техногенной цивилизации, переходящей в хаос господствующих вещных отношений информационного общества, государств с цифровой экономикой и цифровой школой и образованием, нет.

Философ Арсеньев А. С. жил и вдохновлялся идеями социальной справедливости, будущего устойчивого развития общества, преодолевающего фазу безмерного хаоса вещного сознания, в возможности всестороннего и целостного развития человека, человека как свободной личности коммунистического будущего, обладающей бесконечной нравственной свободой и столь же бесконечной нравственной ответственностью своего сознания за свою родину, за её будущее, за будущее Земли.

Закончить стоит оптимистическим выводом, к которому пришел в своём философском творчестве Анатолий Сергеевич Арсеньев:

1. «...проблема движения к коммунизму не есть проблема политико-экономическая, но проблема радикального изменения духа и сознания.

Коммунизм не может быть построен. Он не строится. Он должен органически незавершимо (как и личность) расти. И корни этого роста в нравственном личностном самосознании, а отнюдь не в производстве материальных благ, рыночной экономике и соответствующей «демократии», неизбежно ведущих к вещному вырождению Человека, его деградации как личности. Но чтобы он рос, его идея как высшая цель должна захватить ум и чувства людей, преобразовать сознание. Только такая идея способна пробудить энергию русского человека» [2, с. 588].

2. «...вещному сознанию может противостоять развитие сознания личности, его укорененными в АБ (т. е. за пределами всех психоэнергетических планов и слоёв в бесконечном «ТЫ») Любовью и нравственностью, выраженными, например, в швейцеровском принципе «благоговения перед жизнью». Личность способна и должна взять на себя бесконечную нравственную ответственность за судьбу Мира. Развитие личности незавершимый процесс духовного совершенствования. Ему противостоит процесс духовной деградации. ...То, что мне кажется необходимым лично для России – это создание элиты высоконравственных личностей, способной руководить духовным преображением населения, развивать культуру и управлять государством. Разум говорит, что в пределах эмпирической истории это сейчас невозможно. Остаётся надеяться на будущее или на эту самую «судьбу» [1, с. 22-25].

Список литературы

1. Арсеньев А. С. Глобальный кризис и личность (размышления философа). // Мир психологии и психология в мире. 1994, № 0. – с. 4-25.
2. Арсеньев А. С. Философские основания понимания личности: Цикл популярных лекций-очерков с приложениями.: Учеб пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Издательский центр «Академия», 2001.
3. Арсеньев А. С. Глобальный кризис современности и Россия (заметки философа) // А. С. Арсеньев – «Континент», Москва-Париж – 1992, № 3. – С. 132-161.

4. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев – М., 1993.
5. Диденко В. Д. Духовная реальность и искусство: Эстетика преображения / В. Д. Диденко – М.: Беловодье, 2005.
6. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. Изд. 2. Отв. ред. Е. В. Шорохова. / С. Л. Рубинштейн. – М., Педагогика», 1976.

V. K. Trofimiyuk

(Senior Lecturer)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: rodterafim2024@rambler.ru

A. S. ARSENIYEV ABOUT SPIRITUAL CRISIS SOCIETIES AND PERSONALITIES

***Annotation.** The paper attempts to present in a retrospective form the main philosophical ideas of A.S. Arsenyev regarding the general social crisis and the significance of the personal principle as its foundation. The connection of his philosophical ideas of understanding the personality with our modernity is made.*

***Key words:** personality, actual infinity, potential infinity, material relations, material consciousness, general social crisis, morality, communism.*

УДК 37.323

М. Л. Хуторная

(к. психол. наук, доцент)

Воронежский государственный университет инженерных технологий
(г. Воронеж, Российская Федерация)

E-mail: mlh10@yandex.ru

ИССЛЕДОВАНИЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы ценности как значимого и идеального качества, выработанного общественным сознанием. Анализируются виды, формы эмпатии как одной из ценностных критериев личности. Предлагаются к рассмотрению результаты диагностики эмпатии студентов.

Ключевые слова: ценности, культура, преподаватель, студент, эмпатия, образовательное пространство.

Актуальность исследований личностных и социальных ценностей связана с глобализацией научного мировоззрения и непосредственным влиянием ее на личность, как элемент общества. Активно возрастает потребительская психология людей, информационное пространство все больше занимает гедонистическая направленность, ориентация на материальные ценности и наслаждения, культивируется построение карьерного роста с учетом ярко выраженных профессиональных компетенций, без оглядки на нравственные ограничения на этом пути. Но постиндустриальное общество не должно подразумевать отрицание общепринятых ценностей: иначе общественное развитие будет подвержено нравственной стагнации, регресс общественного сознания будет очевидным. Поэтому сегодня мы так четко видим необходимость изучения теоретического и практического значения выше описанных категорий психологической и философской науки в связи с духовно-нравственными проявлениями личности.

Проблеме ценностей особое внимание уделяли русские ученые и философы Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, О. Лосский, В. С. Соловьев, Д. А. Сорокин, Е. Н. Трубецкой.

Современные авторы Л. М. Архангельский, В. А. Василенко, О. Г. Дробницкий, Д. И. Дубровский, Э. В. Ильенков, В. Ф. Сер-

жантов, Л. Н. Столович, Н. И. Лапин, Д. А. Леонтьев, Ю. В. Лотман, М. К. Мамардашвили и др. вносили и вносят огромный вклад в создание теории ценностей [1, с. 245].

Человек, являясь элементом общества, оказывает неоспоримое влияние на процессы, происходящие в нем. Экологические изменения, демографическая обстановка, социально-экономические процессы активны при воздействии человека. Возникновение человека и возникновение общества - это единый процесс. Человек – симбиоз биологического и социального, особое звено в развитии живых организмов на Земле и он является при этом основным субъектом всех областей жизни общества: экономической, социальной, политической, духовной.

Социальный мониторинг событий и явлений оказывают непосредственное влияние на человеческий фактор. А уже сумма внешних и внутренних отрицательных факторов воздействует на психологическую атмосферу в организациях, студенческих коллективах, семьях, на интеллектуальную и, что особенно важно, духовную жизнь общества, подменяя понятия, интегрируя индивидуальное «я» в коллективное.

Сферы жизни общества влияют друг на друга и видоизменяются благодаря динамике мегатенденций научного мировоззрения. Отделить одну сферу жизни общества от другой можно только теоретически, четких границ между ними не существует.

Духовная жизнь тесно связана со всеми явлениями материальной жизни, социальные процессы в обществе зависят от экономических отношений и политической организации, экономическое развитие оказывает воздействие на политическую жизнь [2, с. 154].

Так, например, политическая сфера воздействует на духовную жизнь посредством определенной государственной политики в области культуры, а деятели культуры, в свою очередь, выражают в своих произведениях определенные политические взгляды и установки.

Но общество представляет собой скоординированную квинт-эссенцию взаимоотношений индивидов, объединенных принадлежностью к общей культуре. Культуру можно рассматривать как совокупность различных элементов: морали, традиций, языка, вероисповедания, эстетических норм. Определенно культура связана с духовным развитием, с нравственностью. Таким образом форми-

руется общая культура личности в которую входит и профессиональная культура [3, с. 132].

Каждому человеку присуща индивидуальная, особенная иерархия личностных ценностей, соединяющая духовную культуру общества и внутренний духовный мир личности.

Ценности объединяют в себе жизненные принципы, кредо, идеи, интересы, желания с точки зрения их полезности для личности. Общеизвестными ценностями являются мораль, эмпатия, честность, истина, справедливость, совесть, честь, человеческая жизнь, свобода, семья, и т.д. [4, с. 100]. Ценности являются источником сознания и самосознания, оценочным компонентом взаимодействия с окружающим социумом. Мы рассматриваем ценность как значимое и идеальное качество, выработанное общественным сознанием. Общество не может само по себе генерировать ценности, это продукт, рождаемый человеческим сознанием, имеющий дуальную природу: личный и социальный опыт.

Ценности являются фундаментом культуры любого народа. Они выступают как критерии, с помощью которых человек определяет для себя смысл всего происходящего, и на основе которых формируются мотивы его поведения и личностные особенности, одним из которых является эмпатия [5, с. 10].

Эмпатия (от греч. *empathia* - сопереживание) - индивидуально-психологическое качество человека, характеризующее его способность к сопереживанию, сочувствию, пониманию эмоционального состояния других людей. Сопереживание - это истинное восприятие чувств, передаваемых другим человеком. Считается, что способность к эмпатии частично обусловлена социумом, а частично является свойством темперамента.

Различают эмоциональную эмпатию, основанную на механизмах проекции и подражания; когнитивную, базирующуюся на интеллектуальных процессах (сравнение, аналогия и т.п.); поведенческую, т. е. действие с эмпатией; предикативную, проявляющуюся как способность человека предсказывать аффективные реакции другого в конкретных ситуациях.

В качестве особых форм эмпатии выделяют сопереживание - переживание субъектом тех же эмоциональных состояний, которые испытывает другой человек, через отождествление с ним, и сочувствие - переживание собственных эмоциональных состояний по

поводу чувств другого человека. Основные составляющие эмпатии - эмоциональная идентификация, личностная рефлексия, альтруистические формы поведения и общая положительная установка в общении с людьми.

Особенно отличительной характеристикой эмпатии является слабое развитие рефлексии. Доказано, что эмпатические способности человека возрастают с увеличением жизненного опыта. Эмпатия чаще проявляется в случае сходства субъектов (поведенческих и эмоциональных реакций). При этом она может иметь эгоистическую или альтруистическую направленность, т. е. использоваться как во имя собственных интересов, так и во имя интересов другого человека.

Эмпатия составляет ядро коммуникации, выступает ее системообразующим принципом. В общении способность к эмпатии способствует сбалансированности межличностных отношений, определяет социальную приемлемость поведения человека. Развитая эмпатия - один из важнейших факторов успеха в тех видах деятельности, которые требуют тонкого понимания партнера по общению, способности ощущать душевное состояние другого человека, умения ставить себя на его место в самых трудных ситуациях: в управлении, в торговле, в сфере обслуживания, в психологии, педагогике, медицине и т. д. Эмпатийные способности во многих областях деятельности являются профессионально- важным качеством. Определение уровня эмоциональной эмпатии у работников профессий, связанных с постоянными коммуникациями с людьми, позволяет судить об их профессиональной пригодности.

С уровнем развития эмпатийных способностей связан выбор способа разрешения сложных конфликтных ситуаций [6, с. 183]. Человек с высоким уровнем эмпатии предпочитает конструктивные способы, учитывающие интересы и переживания других людей и направленные на оказание действенной помощи, поддержку и развитие отношений. Человек с низким уровнем эмпатии предпочитает использовать директивные, силовые (деструктивные, без учета интересов и чувств другого человека) способы ее разрешения, либо пассивные уход от решения, игнорирование ситуации, перекладывание ответственности за принятие решений на другого [7, с. 12].

С целью исследования наличия эмпатии у студентов, обучающихся на экономическом факультете и студентов факультета информационных технологий нами была проведена диагностика по

методике определения эмпатии А. Меграбиана и Н. Эпштейна в адаптации Ю. А. Менджеричкой ("шкала эмоционального отклика") [8, с. 460]. В эксперименте приняли участие 60 человек, по 30 человек в каждой группе. Гендерные различия не учитывались.

Данные результатов исследования эмпатии представлены в таблице 1 и 2.

Таблица 1 - Средние показатели эмпатии у студентов разных факультетов

Название шкалы	Студенты экономического факультета (группа 1)	Студенты факультета информационных технологий (группа 2)
Эмпатия	39,1	28,6

Таблица 2 - Результаты сравнения показателей эмпатии между группами 1 и 2 по критерию Манна-Уитни

Название шкалы	Средний ранг в группе 1 (n=30)	Средний ранг в группе 2 (n=30)	Статистика критерия	Уровень значимости
Эмпатия	16,5	24,5	120	0,030

Значимые различия по показателям эмпатии у студентов разных факультетов: эмпатия у студентов экономического факультета выше, чем у студентов факультета информационных технологий. Согласно учебным планам, на обоих факультетах количество общекультурных и профессиональных компетенций примерно одинаковое: на экономическом факультете 7 общекультурных и 20 профессиональных компетенций, на факультете управления и информатики в технологических системах - 9 общекультурных и 22 профессиональные компетенции, поэтому можно сделать вывод, что в рамках компетентностного обучения ценностные ориентиры имеют междисциплинарный подход и в задачи каждой преподаваемой дисциплины должно входить не только овладение знаниями, умениями и навыками, но и развитие ценностей как единства всеобщего, особенного и единичного, социального и индивидуального, целей и средств, имеющие объективные основания в многоуровневой природе человека. С этой целью требуется расширение активизации научно-теоретических подходов в образовательном процессе.

Проанализировав теоретические источники и полученные результаты диагностики, мы можем сделать вывод о том, что эмпатия

необходима будущему профессионалу, особенно осуществляющему деятельность в системе «человек-человек» и она является одной из составляющих ценностного потенциала личности, входит в структуру человека как индивида и субъекта деятельности и обусловлена влиянием образовательного процесса.

Список литературы

1. Шапарь В. Б. Новейший психологический словарь / В. Б. Шапарь, В. Е. Россоха, О. В. Шапарь. - Ростов н/Д: Феникс, 2005. - 806 с.
2. Авдеева Т.Г. Ценностно-смысловые ориентации личности руководителя: дис... канд. психол. наук / Т.Г. Авдеева. - Красноярск, 2011. - 201 с.
3. Хуторная М.Л. Исследование ценностей как этических идеалов потенциала личности // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук, серия «Духовная жизнь общества и человека: история и современность» / М.Л. Хуторная. - Выпуск 3 (11), Воронеж, 2016. - Издательско-полиграфический центр «Научная книга, 150 с., С. 130-134.
4. Буреломова А.С. Кросскультурный анализ ценностных ориентаций современных подростков // Социальная психология и общество / А.С. Буреломова, В.С. Собкин. - 2012. - №1. - С. 100-112.
5. Журавлев А.Л. Психология нравственности как область психологического исследования / А.Л. Журавлев, А.В. Юревич // Психологический журнал. - 2013. -Т. 34. - №3.- С. 5-14.
6. Щербакова Н. А. Эмпатические способности студентов-психологов: учеб. пособие / Н. А. Щербакова. Воронеж: МОДЭК, 2006. -240 с.
7. Юсупов И. М. Психология эмпатии: (теоретические и прикладные аспекты): автореф. дис. . д-ра психол. наук / И. М. Юсупов; С.-Петербург. гос. ун-т. СПб., 1995. - 24 с.
8. Практическая психодиагностика: методики и тесты: учеб. пособие / ред.-сост. Д. Я. Райгородский. - Самара: Бахрах-М, 2000. - 672 с.

M. L. Hutornaya

(Candidate of Psychology, Associate Professor)
Voronezh State University of Engineering Technologies
(Voronezh, Russian Federation)

E-mail: mlh10@yandex.ru

RESEARCH OF VALUABLE GUIDELINES IN EDUCATIONAL SPACE

Annotation. The article discusses the issues of value as a significant and ideal quality developed by public consciousness. The types and forms of empathy are analyzed as one of the components of a person's value potential. The results of the diagnosis of empathy of students are proposed for consideration. of the acmeological culture of a higher school teacher are considered.

Key words: values, culture, teacher, student, empathy, educational space.

УДК 130.2

Е. В. Рочняк,

(к. филос. наук, доцент)

Горловский институт иностранных языков
(г. Горловка, Донецкая Народная Республика)

lero1981@yandex.ru

А. В. Рочняк

(Ассистент)

Горловский институт иностранных языков
(г. Горловка, Донецкая Народная Республика)

ro4nja@yandex.ru

НЕПРЕРЫВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

***Аннотация.** В статье осуществляется рассмотрение феномена непрерывного образования как одной из основных тенденций современного развития системы образования. Доказывается, что благодаря внедрению установок непрерывного образования происходит гуманизация образовательного и общественного процесса в целом.*

***Ключевые слова:** непрерывное образование, образование на протяжении всей жизни, гуманизация образовательного процесса.*

Одной из основных проблем современного этапа развития человеческой цивилизации в условиях глобализации и становления информационного общества является реформа системы образования, которая сделала бы возможной жизнь человека в условиях постоянно меняющегося общества. Среди таких новых форм образования ведущее место занимает концепция непрерывного образования или образования на протяжении всей жизни.

Впервые данная концепция была представлена в 1965 г. П. Ленграндом на форуме ЮНЕСКО. В предлагаемой ученым теории в центр развития общества были поставлены компетенции человека, для которого государство должно создать все необходимые условия для постоянного развития его способностей в течение жизни. Толчком для создания теории непрерывного образования стала глобальная концепция «единства мира», согласно которой все части нашей цивилизации взаимосвязаны и взаимообусловлены. При этом человек является главной ценностью и основой всех процессов, происходящих в мире.

По определению программного документа ЮНЕСКО, проблема соответствия между образованием и жизнью инновационного общества, «общества знаний» приобретает всё большую актуальность по мере того, как современные экономические системы требуют от выпускников учебных заведений способности постоянно обновлять свои знания, изучать новые навыки и приобретать такие качества, которые позволят им быть не только удачными соискателями рабочих мест, но и их создателями [6].

Сегодня мы являемся свидетелями того, как меняется содержание поведения человека: из деятельности активного субъекта эпохи модерна, агрессивно завоевывающего мир, поведение превращается в деятельность креативного коммуникативного конструирования новых активных нелинейных сред, сложных реальностей, пересекающихся и взаимно воспроизводящихся: вещественных, информационных, чувственно-эмоциональных, знаково-символических, интеллектуальных и духовных.

Целью данной статьи является выявление основных подходов, принципов и концептуальных основ феномена непрерывного образования как средства становления просвещенного общества в эпоху глобализации.

В качестве отправной точки генезиса философских основ идеи непрерывного образования можно, по нашему мнению, рассматривать положения, высказываемые представителями экзистенциальной течения философии, особенно Ж.-П. Сартром.

Новизна взглядов таких авторов на образование было связано с разработкой экзистенциальной педагогики и гуманистической психологии. Их специфика заключалась в использовании феноменологического подхода к определению понятия образования на основе включения в его содержание представлений об автономии личности, непрерывности в ее переживаниях, в способах самознания, самоопределения и самоактуализации. Идеи указанных авторов получили развитие во взглядах на понятие непрерывного образования в 70-80-х годах нашего века. Эти взгляды были связаны с результатами социокультурного анализа современной ситуации, с осмыслением тенденций развития образования и формулировкой принципов такого развития.

Также следует отметить влияние теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса на развитие идеи непрерывного образования. В частности, она дает всеобъемлющий и провокативный ана-

лиз современного общества и служит развитию критических дискурсов в сфере образования. К важнейшим аспектам его теории образования относятся: образование как социализация и нравственное развитие индивида, образование через коммуникативное действие, образование через воспроизведение жизненного мира, социальная эволюция как процесс образования, «образование в истории», образование в контексте «Идеи университета».

Концепция непрерывного образования складывалась на основе выделения ее целей, которые признавались в определенные временные периоды наиболее важными. В 50-х годы непрерывное образование рассматривалось как образование взрослых, в 60-е годы – как средство повышения квалификации работников для эффективного участия в производстве, в конце 60-х годов – как повышение квалификации для работы, связанной с новыми технологиями, с середины 70-х годов оно начинает истолковываться скорее как образование, дающее возможность адекватной адаптации в современном обществе, а сегодня уже воспринимается как средство становления нового типа общества.

XIX Генеральная конференция ЮНЕСКО определила непрерывное образование как неограниченное ни во времени относительно сроков обучения, ни в пространстве относительно места, ни по методам обучения – оно объединяет всю деятельность и ресурсы в области образования и направлено на достижение гармоничного развития потенциальных способностей человеческой личности [8]. Это определение существенно расширяет значение понятия «непрерывное образование», поскольку, имплицитно включая ранее указанные значения, акцентирует внимание на целостном непрерывном развитии личности (а не только на профессиональном образовании и обучении) и на этой основе – развития общества.

В последнее время было опубликовано значительное количество научных исследований, посвященных проблеме образования в течение жизни. Однако, как заявляет Р. Эдвардс, в научных кругах до сих пор нет единого определения понятия «непрерывное образование», а существует целая «концептуальная сфера» [4]. Тем не менее, чаще всего под образованием в течение жизни понимают все виды деятельности как государства, так и отдельного человека по получению образования с раннего детства до глубокой старости с

целью самореализации в процессе достижения жизненного успеха [1; 2; 7].

Непрерывное образование – это совокупность способов и форм получения, углубления и расширения базового образования, профессиональной компетентности и культуры личности. Для каждого человека непрерывное образование является процессом формирования и удовлетворения его познавательных и духовных потребностей, развития способностей в сети учебных заведений или путем самообразования.

На наш взгляд, непрерывное образование – это мировоззренческий принцип, согласно которому существует многообразие типов образовательных учреждений, видов и форм образовательной деятельности. Непрерывное образование – это новый взгляд на построение такой системы образования, которая позволит каждому человеку учиться и развиваться в течение всей жизни.

Представление о разовом характере процесса обучения в течение длительного времени лежало в основе деятельности классической системы образования. В классическую модель образования была как бы «вмонтирована» идея ее завершенности. В контексте перманентных общественных изменений и трансформаций образование никогда не может быть законченным, оно должно постоянно обновляться. Каждое новое задание возникает в принципиально отличных от прежних условиях, а это каждый раз требует новых знаний. Во все более фрагментированном и меняющемся обществе идея «стабильного» и «единоразового» образования выглядит все более устаревшей.

В связи с ускорением темпов обновления системы знаний, с повышением ценности каждого этапа жизни человека стала актуальной задача доучивания и обеспечения различных образовательных, в частности, жизненных, потребностей человека в течение всего периода его активной деятельности. Это приводит к качественным изменениям в человеческом мировоззрении, к формированию нового образа мышления, адекватного непрерывно меняющемуся миру. Такое мышление называется сложным, разрабатывается постнеклассической наукой и эксплицируется в виде целостного единства взаимосвязанных принципов, реализуемых в междисциплинарных и трансдисциплинарных исследованиях.

Кроме того, изменения происходят и в отношении человека к жизни, оно приобретает более полное, более социально справедли-

вое измерение. Как утверждают авторы классической уже работы по развитию современного образования «Учиться быть: мир образования сегодня и завтра» Эдгар Фор, Филипп Эррера, Артур Петровский и другие: «Как только образование становится непрерывным, идеи о том, что выступает успехом и неудачей, меняются. Человек, потерпевший неудачу в определенном возрасте и на определенной ступени своей образовательной карьеры, будет иметь другие возможности. Он больше не окажется на всю жизнь в гетто из-за своей неудачи» [5, с. 77].

Таким образом, образование в течение жизни может быть фундаментальным ответом на вызов времени. При этом следует акцентировать, что низведение феномена непрерывного образования к пополнению знаний в течение всей жизни, или к постоянному повышению профессиональной квалификации является значительным упрощением содержания концепции и создает видимость легкости ее практической реализации. Сутью же непрерывного образования является не исключительно развитие интеллектуальных возможностей человека, а формирование гармоничной человеческой личности.

Система непрерывного образования призвана обеспечить переход от линейного движения человека по ступеням образовательной системы (от низших к высшим) к многомерному образованию, позволяющему реализовывать потребности в самообразовании, духовном и профессиональном росте личности. Другой важнейшей (экзистенциальной) характеристикой непрерывного образования является то, что оно становится инструментом, помогающим человеку продуктивно преодолевать кризисные профессиональные и жизненные ситуации. Более того, почти все сферы человеческой экзистенции приобретают образовательные измерения: «Непрерывное образование, в полном смысле этого слова, означает, что предпринимательские, промышленные, сельскохозяйственные учреждения будут иметь развитые образовательные функции» [5, с. 198]. Возможность и привычность обращение к необходимым формам непрерывного образования является основой внутренней устойчивости, стабильности существования человека в течение жизненного пути. Одновременно непрерывное образование служит основой творческого включения человека в инновационные социокультурные изменения.

Зависимость эффективности учебно-воспитательного процесса от информационного компонента становится все более очевидной, а это побуждает к модернизации образования в соответствии с требованиями информационной цивилизации как новой стадии развития человеческого сообщества. Специфика современной ситуации – в осознании решающего влияния гуманитарного образования на становление информационного общества. Способность эффективно решать проблемы определяет уровень личной компетентности, степень культурной зрелости человека, его социальное качество, а это предполагает не только освоение знаний, но и формирование в процессе образования адекватных современному уровню цивилизационного развития ценностных ориентаций.

На основе цитируемого выше доклада «Учиться быть», ЮНЕСКО приняла решение, которое признало непрерывное образование основным принципом реформ образования (1974 г.). Согласно этой концепции, в центре развития цивилизации должны быть человек, его воспитание и формирование.

Итак, рассмотрим, как связаны гуманизация и непрерывное образование. Сутью этих идей является предоставление возможностей для личного и профессионального развития людей. Идея непрерывного образования в общем виде отразила потребность упорядочения вертикальной и горизонтальной структуры образовательного процесса и обогащения его новыми элементами, в которых, в свою очередь, находят воплощение потребности индивидов и социальных групп, и с этой позиции процесс изменения направленности содержания образования и обогащения структуры образовательных форм является процессом гуманизации образования.

В 1972 г. по заказу ЮНЕСКО научный коллектив под руководством Р. Дэйва на основе анализа тенденций практического развития образования определил следующие принципы непрерывного образования:

1. Охват образованием всей жизни человека.
2. Универсальность и демократичность образования.
3. Возможность создания альтернативных структур для получения образования.
4. Связь общего и профессионального образования.
5. Акцент на управляемое самообразование.
6. Акцент на самообразование, самовоспитание, самооценку.
7. Индивидуализация обучения.

8. Обучение в условиях разных поколений (в семье, в обществе).
9. Расширение кругозора.
10. Междисциплинарность знаний, их качество.
11. Гибкость и разнообразие средств и методик, времени и места обучения.
12. Динамический подход к знаниям – способность к ассимиляции новых достижений науки.
13. Совершенствование навыков обучения.
14. Стимулирование мотивации к обучению.
15. Создание соответствующих условий и атмосферы для обучения.
16. Реализация творческого и инновационного подходов.
17. Облегчение изменения социальных ролей в разные периоды жизни.
18. Познание и развитие собственной системы ценностей.
19. Поддержка и улучшение качества индивидуальной и коллективной жизни путем личного, социального и профессионального развития.
20. Развитие воспитывающего и учебного общества, учиться для того, чтобы «быть», «становиться» кем-то.
21. Системность принципов для всего образовательного процесса [3].

Анализ приведенных принципов показывает, что все они, по сути, являются средством реализации другого, более широкого, генерального, принципа – гуманизации образования. Однако, постоянная манифестация именно принципа непрерывности в документах ЮНЕСКО, различных правительственных и неправительственных организаций, на наш взгляд, оправдана, поскольку фиксирует внимание управленцев, организаторов образования на необходимость совершенствования и развития вертикальных и горизонтальных, институциональных и альтернативных форм образования. Имеется в виду реализация каждой из форм образования гуманистических установок, выраженных в вышеназванных принципах и тенденциях. Именно гуманистические установки, лежащие в основании феномена непрерывного образования, подчеркивают философскую природу этого феномена, его роль в становлении новых ценностей и ориентиров всего развития человечества.

Ради уточнения содержания понятия «непрерывное образование» сделаем важное замечание, которое заключается в том, что непрерывное образование правильнее было бы назвать дискретно-непрерывным, поскольку оно не является непрерывным в прямом смысле этого слова: образование на определенные периоды время от времени прерывается и возобновляется тогда, когда созревают новые образовательные потребности.

Итак, сделаем выводы из проведенного исследования феномена непрерывного образования:

1. Концепция непрерывного образования складывалась на протяжении нескольких десятилетий на основе выделения целей, которые считались значимыми в определенные периоды времени. Сегодня непрерывное образование выступает как средство становления глобального, инновационного общества знаний, как образование, дающее возможность адекватной адаптации человека к требованиям и задачам современности.

2. Современная идея непрерывного образования связана не только с функциональным включением человека в образовательный процесс за счет организационных методов, но и, в первую очередь, с формированием внутреннего личностного стремления к непрерывному образованию с целью получения ценностно-смысловых жизненных ориентиров, включая профессионально просветительские.

3. Благодаря концептуализации непрерывного образования и практической реализации его тенденций происходит переход от понимания образования как линейного и завершенного процесса к осознанию нелинейности, многомерности образования, его непрерывного характера и тесной связи с экзистенциальными измерениями человеческого бытия.

4. В условиях непрерывного образования осуществляется новый идеал образования – максимальное развитие способностей человека к самореализации и самообразованию, связанный с выходом на индивидуальное самостоятельное обучение, в том числе с применением методов дистанционного доступа к образовательным программам. Философско-мировоззренческими устоями феномена непрерывного образования являются гуманистические установки, благодаря которым человек превращается в полноправного субъекта образовательного процесса в частности и общественного развития в целом.

Список литературы

1. Модянова Т. Современные концепции формирования и реализации кадровой политики. Опыт европейских стран и США / Т. Модянова // Кадровик. Кадровый менеджмент. – 2011. – № 2. – С. 143–149.
2. Титов В. Н. Эволюция и теоретические предпосылки становления концепции «образование в течение жизни» / В. Н. Титов // Профессиональное образование в России и за рубежом. – 2014. – № 1 (13). – С. 10–19.
3. Dave R. H. Illustrative Content Analysis and Synthesis / R. H. Dave // Dave R. H. (ed.) Foundations of lifelong learning. – Oxford : Pergamon Press, 1976. – P. 338–381
4. Edwards R. Behind the Banner. Whither the Learning Society? / R. Edwards // Adults learning. – 1995. – Vol. 6, No 6. – P. 187–189.
5. Learning to Be: The World of Education today and Tomorrow / Edgar Faure, Felipe Herrera, Abdul-Razzak Kaddoura, Arthur R. Petrovsky, Majid Rahnema, Frederick C. Ward. – Paris : UNESCO, 1972. – 346 p
6. Policy Paper for Change and Development in Higher Education. – Paris : UNESCO, 1995. – 44 p.
7. Shultz T. Investment in Human Capital / T. Shultz. – New York, 1968. – 316 p
8. UNESCO. Records of the General Conference. Nineteenth Session, Nairobi, 26 October to 30 November 1976. – Paris : UNESCO, 1977. – 180 p.

Rochnyak E.V.

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Gorlovka Institute of Foreign Languages

(Gorlovka, Donetsk People's Republic)

lero1981@yandex.ru

Rochnyak A.V.

(Assistant)

Gorlovka Institute of Foreign Languages

(Gorlovka, Donetsk People's Republic)

ro4nja@yandex.ru

LIFELONG EDUCATION AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM

Annotation. *The article considers the phenomenon of lifelong education as one of the main trends in the modern educational system. It tries to prove that the introduction of lifelong education promotes the humanization of education and society at all.*

Key words: *lifelong education, lifelong education, humanization of the educational process.*

УДК 316.347:159.923

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

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ДУХОВНАЯ ОСНОВА ИДЕНТИЧНОСТИ РУССКОГО НАРОДА

*«Православие на Руси и Русская православная церковь
– это самые корни нашей духовности»
В. В. Путин*

***Аннотация.** Статья посвящена характеристике феномена религиозности, православию, которое является духовно-нравственным стержнем общества, формирует мировоззрение, характер народа, культурные традиции и образ жизни, этические нормы, эстетические идеалы, является духовной основой формирования региональной идентичности народа, в качестве элемента традиционной культуры.*

***Ключевые слова:** религия, идентичность, православие, традиции, православная культура, мировоззрение, идеология.*

На историческое развитие и становление нации всегда накладывает отпечаток идеология того или иного времени, по мнению Э. Эриксона (с чьим именем связывают появление понятия «идентичность») именно она выступает в качестве опосредующего инструмента идентификации.

Современное общество переживает кризис идентичности, а как известно, социальный кризис возникает в момент нарушения «идеологической цельности», ослабления ее прежней системы ценностей. По мнению С. Хантингтона: «Когда приходит кризис идентичности, для людей в первую очередь имеет значение кровь и вера, религия и семья. Люди сплачиваются с теми, у кого те же корни, церковь, язык, ценности и институты и дистанцируются от тех, у кого они другие» [1, с. 186].

Духовные основы любой культуры определяются преобладающими в обществе мировоззренческими представлениями. Религиозные учения составляют ядро, основу культуры региона, так как без их изучения невозможно познание культурных традиций и ис-

тории. «Периоды величия страны выражаются в устремлении людей, ее населяющих, к духовному идеалу и Истине, к некоей великой идее. В эти моменты духовного подъема страны проявляется душа ее народа. Период упадка выражается в измене этому идеалу и его утрате в обмен на обреченное и упадническое прельщение страстью мира к земным богатствам, земле и власти, помрачению высших устремлений народа и его духовной жизни» [2].

Целью данной работы является характеристика православия, как основы духовного аспекта формирования региональной идентичности народа, в качестве элемента традиционной культуры.

Феномен религиозности всегда находился в сфере внимания ученых, как особый вид народной духовности. Данной проблеме посвящены работы: Гофман А. Б., Достоевский Ф. М., Дюркгейм Э., Лосский Н. О., Марчуков А. Мчедлов М. П., Можаровский В. В., Кузнецова А. М., Пестрецов А. Ф., Савва М. В., Солженицын А. И., Хантингтон С., Царевский, А. Ф.

В современном этнокультурном пространстве религия как традиция является важным механизмом воспроизводства и передачи моральных норм, духовных ценностей, без которых невозможно существование ни одного общества. Поэтому очень важным является процесс налаживания взаимопонимания между различными народами и конфессиями, налаживание механизмов формирования толерантных отношений между этносами и религиями. «Религия в сегодняшнем мире – одна из центральных, пожалуй, самая главная сила, которая мотивирует и мобилизует людей» [1, с. 89].

Религиозная идентичность определяется как «категория религиозного сознания, содержанием которой выступает осознание причастности идеям и ценностям, которые в данной культуре принято называть религиозными, а также осознание принадлежности к конкретной форме религии и религиозной группе» [4].

Формирование национального самосознания связано с активизацией интереса к культуuroобразующей религии. Она как «глубинный фактор, более долговременный, чем политические и идеологические пристрастия, определяет наиболее устойчивые формы и основания социального устроения, его цивилизационную специфику» [5].

Основой духовности русского народа выступает православие. Православная традиция характеризуется тем, что главным для нее

был вопрос не столько прав человека (что свойственно Западу), сколько вопросам поиска смысла жизни. Религиозный менталитет, который формировался на протяжении тысячелетий характеризуется устойчивостью и стабильностью, то есть его ценности стали тесно (внутренне) связаны с ценностями государства [3]. В. В. Можаровский подчеркивает универсальность установок религиозного менталитета. Так, категория «православный» подразумевает соблюдение неизменных этических норм к представителям всех конфессии и всех национальностей.

Православный характер религиозной идеологии оказывает немалое влияние на формирование самосознания личности. Религиозное сознание является составляющей национального самосознания, то есть определяет выбор индивидуальной религиозности с характерной для нее системой ценностей, идей, принципов. «Православие – это религия добра, любви, справедливости» [6].

Православие является духовно-нравственным стержнем общества, формирует мировоззрение, характер народа, культурные традиции и образ жизни, этические нормы, эстетические идеалы. Православная культура оказывает немалое воздействие на формирование идентичности народа, его культурных традиций, нравственных норм общественного и семейного уклада. Известный религиовед М. П. Мчедлов отмечает, что «сколь бы ни был сложен процесс приобщения этноса к определенной религии, последняя, став для него «своей», его в полном смысле духовной пищей, входит во все поры национальной культуры, начинает во многом определять национальное самосознание, стиль и образ жизни народа» [7].

Современную православную идентичность можно охарактеризовать с двух сторон. С одной стороны, это по своему содержанию культурная, а по происхождению категориальная идентичность, которая образовывается в процессе идентификации с культурной традицией, когда человек «через традиции и национальную культуру ощущает духовное родство с церковью» [8]. С другой же стороны, идентичность верующих православных (тех, которые не сомневаются в существовании Бога) является религиозной идентичностью, которая формируется религиозными мировоззренческими установками. Таким образом, можно сказать, что укоренение православной идентичности способствует усилению этнического самосознания.

Интерес к православию и его обрядовой стороне не ослабевает и сегодня. Он восполняет потребность в обретении традиционных корней, развитии национальной культуры. М.В. Савва подчеркивает, что наличие развитой традиционной культуры является необходимым условием для восприятия человеком своей этнической группы как группы с высоким статусом [9]. Культура, основанная на традициях народа, является устойчивым элементом этногрупповой идентификации. Материалом для построения этнической идентичности можно считать материальную и духовную составляющую культуры, следование обычаям, обрядам, традициям.

Национальное культурное наследие нашего народа, выраженное в материальной культуре (исторические здания, памятники истории и культуры, предметы народного творчества, искусства, повседневного быта и производства) принадлежат православной культуре или несут ее отпечаток. «К числу первичных, основных свойств русского народа принадлежит выдающаяся доброта его, — пишет философ Н. О. Лосский, — она поддерживается и углубляется исканием абсолютного добра и связанной с нею религиозностью народа». Ученый определяя понятие «православная культура», тесно связывает его с представлениями о духовности.

Являясь элементом традиционной русской культуры, православие озвучивает призыв к защите коллективных этнокультурных прав "сохранение культурного наследия и внутренних норм, регулирующих жизнь различных общин... защиты прав наций и этнических групп на их религию, язык и культуру" [10]. Православие дает ориентиры для становления религиозной (православной) идентичности в контексте гражданского общества, экономической и общественной активности, конечно же, с опорой на традиции. «Православие легло краеугольным камнем великого здания России, и на нем зиждется наше национальное единство, цельность и самобытность» [11, с. 9]. Согласно Э. Дюркгейму, «даже современные рациональные социальные отношения не могут существовать без священной ценностной основы, базирующейся в значительной мере на традиции» [12, с. 66].

В православной культуре существует тесная связь между понятиями «свобода», и «ответственность», «благочестие» и «служение Богу, Отечеству, людям», «добродетель». Это способствует становлению нравственной красоты человеческой личности и при-

общению ее к ценностям православной культуры. Многие художественные произведения, которые берут за основу данные ценности, относятся к шедеврам мирового значения. Изучение этих произведений способствует приобщению к обычаям и традициям предшествующих поколений, к духовному осмыслению места в современном мире, воспитанию нравственного образа. Среди черт русского народа, определяемых православием, А. И. Солженицын отмечает «доверчивое смирение с судьбой, сострадательность, готовность помогать другим, делясь своим насущным, готовность к самоосуждению, раскаянию, даже преувеличение своих слабостей и ошибок, вера как главная опора характера» [13, с. 161-162].

Православием порождаются соборность и мессианство. Соборность является константой русского национального самосознания [14, с.32]. «Соборность – это растворение русского человека в церкви, государстве и народе, это любовь к общим ценностям», - пишет исследователь В. И. Овинников. [14]. То есть, только в коллективе человек может проявить свои лучшие качества: любовь к ближнему, к своему народу, родине, помогает преодолевать личный эгоизм, то есть соборность - это всемирная отзывчивость и человечность [15, с. 179]. Соборность не означает подавления личности человека, для нее не характерно противопоставление человека и мира, наоборот, ориентация на единство при сохранении взаимной самостоятельности и самоценности [14, с. 33]. Мессианство же представляет собой веру в особое предназначение народа, в нового мессию, который призван спасти мир.

Являясь частью мировой культуры, великая русская культура, основанная на православных традициях и морали, находит признание, получает высокую оценку, привлекает другие народы не только высокими духовно-эстетическими и научными достижениями, но и прекрасными традициями человеческого общежития, миролюбия, братского отношения ко всем нациям и народностям.

Православная церковь оказывает влияние на развитие и регулирование отношений в семье, в быту, на производстве, в общественных местах, определяет отношение граждан к государству, людям, природе. Христианской тематикой пропитаны образы, идеалы, идеи творческой сферы. Религиозные понятия и символы используют искусство, литература, философия, которые периодически возвращаясь к православным ценностям, изучают и переосмысливают их.

Православная церковь объединяет народ в будни и праздники, в годы испытаний и лишений, в периоды скорби, великих созиданий и духовного возрождения. Духовно-нравственные идеалы народа неразрывно связаны с идеями государственного устройства, с гражданскими и национальными идеалами.

Защита православия, защита Отечества всегда являлись священным долгом христианина для русского народа, так как в этом случае речь идет о защите святынь. Данные высокие идеалы нести достойно и воплощать в жизнь в мире, где происходит реализация множества иных (личных, национальных, политических, социальных и культурных) идей, задача непростая. По этому поводу Ф. М. Достоевский писал: «...народ русский в огромном большинстве своём православен и живёт идеей Православия в полноте, хотя и не понимает эту идею отчётливо и научно» [16].

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать следующие выводы:

1. Православие, являясь элементом традиционной русской культуры, озвучивает призыв к защите коллективных этнокультурных прав, защиты прав наций и этнических групп на их религию, язык и культуру.
2. Православие дает ориентиры для становления религиозной (православной) идентичности в контексте гражданского общества, экономической и общественной активности, конечно же, с опорой на традиции.
3. Русская культура, основанная на православных традициях и морали, привлекает другие народы не только высокими духовно-эстетическими и научными достижениями, но и гостеприимными традициями человеческого общежития, миролюбия и братского отношения ко всем людям.
4. В русле аксиологического подхода, православная культура выступает как система объединяющих общество ценностей, сложившихся в христианской религиозной традиции, передаваемых из поколения в поколение. К таким ценностям можно отнести качества православной культуры: христоцентричность, церковность, символичность, аскетичность, преобразующая человеческую душу. Критерием принадлежности к православной культуре является соответствие православному вероучению.

Список литературы

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон // пер. с англ. Т. Велимеева. – М.: Астрель, 2011. – 571 с.
2. Цит. по: Воловикова М.И. Нравственный идеал и антиидеал в контексте особенностей российского менталитета // Национальная идентичность России и демографический кризис / Материалы Всероссийской научной конференции (20-21 октября 2006 г.). М., 2007 С. 730
3. Марчуков А. «Новороссийская идентичность» необходимость или опасные игры разума? [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://regnum.ru/news/polit/1869067.html> (дата обращения: 15.03.2020).
4. Религиоведение: энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.
5. Мчедлова М. М. Место религии в социально-политическом процессе: цивилизационные основания и современные тенденции [Электронный ресурс]: автореферат дис. ... докт. полит. наук // (дата <http://dissers.ru/avtoreferati-doktorskih-dissertatsii/politika/13/> обращения 25.04.2013).
6. Есть ли монополия на "бурятскую душу"? [Электронный ресурс] // http://ebaikal.ru/news?record_id=13629 (дата обращения 25.04.2013).
7. Мчедлов М. П. Взаимосвязь религиозного и национального // Национальное и религиозное [Текст] / М. П. Мчедлов. – М.: Российский независимый институт социальных и национальных проблем. Исследовательский центр «Религия в современном обществе». Международный фонд духовного единства российских народов, 1996. – С.11-12.
8. О "моде" на религию и истинном духовном возрождении [Текст]. Ответы Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на вопросы корреспондента газеты "Корриере дела сера" (Италия) Ренцо Чанфанелли // Россия. Духовное возрождение. – М., 1999. – С. 61.
9. Савва М. В. Этнический статус: конфликтологический анализ социального феномена. / М.В. Савва. – Краснодар: КубГУ, 1997. - 172 с.
10. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.mospat.ru/documents/dignity-freedom-rights/> (дата обращения: 15.03.2020)
11. Царевский, А. А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России [Текст] / А. А. Царевский. – Издание Братства препод. Иова Почаевского, Монреальская и Канадская Епархия Православной Церкви Заграницей. – Репринтн. изд. 1848 г. – Монреаль, 1986. – 153 с.
12. Гофман А.Б. Проблематика традиции в творчестве Эмиля Дюркгейма // Социологические исследования, 2004. – № 7. – С. 23-26

13. Солженицын, А. И. Россия в обвале [Текст] / А. И. Солженицын. – М.:Русский путь, 2009. – 208 с.
14. Пестрецов А.Ф. Соборность — константа русского национального самосознания / А.Ф. Пестрецов // Вестник Нижегородского университета им.Н.И. Лобачевского: Серия Социальные науки. Выпуск 1 (9). Н.Новгород: Изд-во ННГУ, 2008. – С. 176-182.
15. Кузнецова А.М. Особенности национального самосознания русских / А.М.Кузнецова, В.В. Щербакова, С.В. Яблонская // Молодежный научный форум: Общественные и экономические науки. Электронный сборник статей по материалам XXX студенческой международной заочной научно-практической конференции. М.: Изд. «МЦНО», 2016. – № 1. – С.31-35
16. Достоевский Ф. М. Записная книжка / Ф. М. Достоевский. Мысли. Высказывания. Афоризмы. – Париж: Изд-во «Пять континентов», 1975.

E. I. Petrova

Donetsk national University of Economics and trade named after Mikhail
Tugan-Baranovsky
(Dontsk, Donetsk people's Republic)
E-mail: elena_i_v@inbox.ru

**ORTHODOXY AS THE SPIRITUAL BASIS
OF THE IDENTITY OF THE RUSSIAN PEOPLE**

Annotation. The article is devoted to the characteristic of the phenomenon of religiosity, Orthodoxy, which is the spiritual and moral core of society, forms the worldview, character of the people, cultural traditions and lifestyle, ethical standards, aesthetic ideals, is the spiritual basis for the formation of regional identity of the people, as an element of traditional culture.

Keywords: religion, identity, Orthodoxy, traditions, Orthodox culture, worldview, ideology.

УДК 130.12+ 37.025

Р. А. Пидлубный

(аспирант кафедры философии)

Донецкий национальный университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail - hrabr@yandex.ru

ДУХОВНОЕ ЗДОРОВЬЕ КАК ОСНОВА ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА

***Аннотация.** Работа посвящена исследованию социально-философского аспекта духовного здоровья в русле его взаимосвязи с духовным производством. Кратко рассмотрены этапы его исторического развития. Выделены подвиды самого духовного здоровья. Сделан вывод о том, что духовное здоровье как основа духовной деятельности является одним из основополагающих вех в сфере духовного производства.*

***Ключевые слова:** здоровье, человек, духовность, нравственность, образ жизни, духовное производство.*

Духовное (психическое) здоровье является неотъемлемой частью и важнейшим компонентом здоровья. По уставу Всемирной Организации Здравоохранения, «здоровье» определяется как «состояние полного физического, душевного и социального благополучия, а не только отсутствие болезней и физических дефектов». [3, 50]. Важным следствием этого определения является то, что духовное здоровье - это не только отсутствие психических расстройств и форм инвалидности. Важно, однако понимать, что духовное здоровье не сводится к понятию психического здоровья, не смотря на близость этих двух понятий.

Психическое здоровье - это состояние благополучия, в котором человек реализует свои способности, может противостоять обычным жизненным стрессам, продуктивно работать и вносить вклад в свое сообщество. В этом позитивном смысле духовное (психическое) здоровье является основой благополучия человека и эффективного функционирования сообщества.

Психическое здоровье имеет важнейшее значение для коллективной и индивидуальной способности человека в качестве разумного существа мыслить, проявлять эмоции, общаться друг с другом, зарабатывать себе на пропитание и получать удовольствие от жизни.

Духовное здоровье как более широкое понятие - это способность познавать окружающий мир и себя, анализировать происходящие события и явления, прогнозировать развитие ситуаций, оказывающих влияние на жизнь, формировать модель (программу) поведения, направленную на решение возникающих задач, защиту своих интересов, жизни и здоровья в реальной окружающей среде. Чем выше интеллект, тем достоверней прогноз событий, тем точнее модель поведения, тем устойчивее психика, тем выше уровень духовного здоровья.

Духовное здоровье определяется системой мышления, познанием окружающего мира и ориентацией в нем; отношением к окружающей среде или к какому-либо определенному лицу, вещи, области знаний, принципу. Достигается это здоровье умением жить в согласии с собой, с родными, друзьями и обществом, прогнозировать и моделировать события, составлять на этой основе программу своих действий.

В свою очередь можно выделить две разновидности духовного здоровья – общественное и индивидуальное духовное здоровье. Обе эти разновидности напрямую зависят от соответствующего вида сознания – индивидуального или общественного.

Индивидуальное сознание формирует духовный мир индивида. Но в свою очередь из совокупности индивидуальных сознаний синтезируется общественное сознание, которое создает всю культуру человечества. Общественное и индивидуальные сознания неразрывны и взаимозависимы. Они, несмотря на разницу в их содержании, по составу аналогичны: отражают окружающую действительность, формируют мировоззрение, идеалы и цели, мысленно строят действия и предвидят их последствия.

Действительность отражается в сознании (как индивидуальном, так и общественном) в виде знаний - установленной и подтвержденной модели познанной части окружающей среды и веры - гипотетической модели неизвестной ее части.

Содержание сознания превращается в мировоззрение, когда оно приобретает характер убеждений, уверенности в своих оценках и ценностных ориентирах.

Индивидуальное сознание всегда ориентировано на индивидуализм, на индивидуальные интересы. Неповторимые мировоз-

зрение и убеждения, личные интересы - индивидуализм - изначально свойственны духовному миру каждой личности.

Общественное сознание, будучи результатом синтеза индивидуальных сознаний с индивидуальными интересами, тем не менее всегда ориентировано на коллективизм, на коллективные интересы. Сообщество, общественное сознание которого не ориентировано на коллективизм, не может противостоять внешним опасностям и потому становится невыгодным создавшим его индивидам, оно нежизнеспособно.

Сделаем вывод: наличие в сознании необходимых для существования и развития качеств и оптимального соотношения индивидуалистических и коллективистских черт можно считать духовным здоровьем данного сообщества и данного члена этого сообщества.[5, 12]

Духовное производство – деятельность, обеспечивающая формирование сознания, важнейшее условие человеческого общения и взаимодействия между индивидами. Признание активной роли сознания необходимо, следовательно, расширить до признания производства самого сознания, вырабатывающего особую общественную форму, благодаря и посредством которой индивиды интегрируются в социальную систему и получают возможность осуществлять совместную деятельность. Разумеется, понятие духовного производства не исчерпывает собой всего того, что можно было бы сказать о духовной деятельности. Оно не подменяет собой понятий эстетики, этики, логики, психологии и других научных дисциплин, также, хотя и в ином аспекте, анализирующих духовную деятельность. [1, 132]. Духовное производство также можно рассматривать как производство определенных идеальных продуктов, имеющих различное - эстетическое, познавательное, практически-прикладное и т. д.-назначение. Продукт духовного труда можно оценивать и анализировать с разных сторон со стороны его новизны, его связи с существующей традицией, его художественной, моральной или научной ценности, со стороны технологии, необходимой для его изготовления, и т. д. [1, 133]

Немного коснемся истории вопроса. Классическая политэкономия отождествляла общественное производство с материальным. Термин «духовное производство» ввел в своем курсе лекций по политической экономии русский экономист и историк Андрей Шторх (Heinrich Friedrich von Storch) (1766-1835). Различая мате-

риальные блага и т.н. «внутренние блага, или элементы цивилизации», Шторх выделил сферу духовного производства как особое подразделение общественного производства. К. Маркс в своей «Теории прибавочной стоимости» видит заслугу русского экономиста в том, что он не отождествляет производство с материальным производством, с одной стороны, и преодолевает начатую А. Смитом традицию относить духовную деятельность к «непроизводственной сфере» - с другой. В то же время Маркс критикует его за непонимание связи двух видов производства. Появление и выделение духовного производства в особую сферу общественного производства марксизм объясняет исторически возникшим разделением труда, в частности материального и духовного. В дальнейшем под духовным производством стали понимать либо производство духовных ценностей, т.е. идей, представлений, научных знаний, идеалов, либо производство общественного сознания в его исторически конкретных формах (политики, права, научной религии, искусства, морали и т.д.). [1, 134 - 138]

В современной социальной философии духовное производство анализируется часто как «индустрия знаний», т.е. сфера их производства и распространения, включающая в себя: 1) научные исследования и разработки; 2) образование; 3) средства массовой коммуникации (радио, телевидение, печать, телефон и т.д.); 4) информационные машины, - компьютеры и информационные сети; 5) информационные услуги.

Современные промышленно развитые страны создали мощную техническую и социальную (институциональную) инфраструктуру производства и распространения знаний, а в грядущем информационном обществе производство и распространение знаний становится основным и экономически прибыльным занятием технически развитых наций. Понятие «духовное производство» фиксирует социальный характер деятельности по созданию и распространению знаний, превращающийся в капиталистических обществах в область разделения труда со своей инфраструктурой, нормами и институтами. Наука как система, производящая научно-технические знания, включает в себя институты, ответственные за получение научных знаний, и подсистемы, ответственные за превращение их в конечный продукт (техническую, технологическую и организационную информацию). В современном обществе созда-

на разветвленная сеть институций образования и распространения знаний.

С точки зрения эпистемологии духовное производство как производство знаний, само по себе как раз лишено такого дефиниенса как «благополучие», о котором было сказано применительно к духовному здоровью. Ведь духовным производством в таком случае является как рождение идей общественно «здравых», так и идей таковыми не являющихся – такими, например, как идея нацизма и концентрационных лагерей. Идеи определяются тем историческим контекстом, в период которого они возникли. К примеру идеи нацизма, были ответом на исторический проигрыш Германии в Первой мировой войне. В свою очередь многие идеи нацизма основывались в том числе на идеях того же Платона о государстве [4, 79-421] и других мыслителей.

Одним из способов решения этой проблемы, в сфере духовной деятельности послужило сначала введение религиозных запретов, а впоследствии этических и нравственных категорий. Но на определенном этапе, этические, нравственные и религиозные идеи могут стать, и как показывает история развития человеческого общества, становятся вредными для духовного производства. Здесь мы снова оказываемся перед новым противоречием. Вообще, как кажется автору, при рассмотрении общей философии здоровья, и духовного здоровья в частности, а именно это является нашей конечной целью, дефиниции благополучие и здравость, использованные выше не совсем корректны. Более корректным термином, кажется, является *Аретэ* (др.-греч. ἀρετή) – термин древнегреческой философии, означающий «добродетель», «доблесть», «совершенство», «достоинство» или «превосходство» любого вида. Применительно к человеку понятие *арете* принимает значение «доблести» и шире — добродетели: нравственного качества, присущего достойному человеку. Но это вопрос, выходящий за рамки данного исследования, будет рассмотрен в отдельных студиях.

Поэтому рассматривая духовное здоровье как основу духовного производства мы все же на первое место выводим категорию здравости, как одно из определяющих, но не совсем корректных.

Также необходимо помнить, что понятие духовного производства имеет «прямое отношение не только к общественному производству, но и к общественному сознанию» [1, с. 128]. И здесь мы попадаем в некую дихотомию рассмотрения проблемы – с од-

ной стороны мы рассматриваем взаимоотношение духовного здоровья личности, определяемого личным сознанием и духовного производства личности, с другой стороны – общественного духовного здоровья, определяемого общественным сознанием и общественного духовного производства как следствие деятельности общественного сознания. Из этой дихотомии, существует только один выход – подвести некие общие основания, одинаково хорошо определяющие взаимоотношения как личного сознания и духовного производства личности, так и взаимоотношения общественного сознания и общественного духовного производства и являющиеся детерминантами для духовного здоровья.

Как кажется автору, такими детерминантами могут выступать общие принципы здорового образа жизни, конечно же экстраполируемые в сферу здоровья духовного.

Кратко перечислим их:

- регулярные физические нагрузки; - рациональное питание; - личная гигиена; - закаливание организма; - отказ от вредных привычек; - психофизиологическая регуляция; - высокая мотивация на здоровье.

Применительно к сфере духовного здоровья данные принципы можно соотнести следующим образом:

- регулярные мыслительная работа сознания, направленная на познание окружающего мира и себя, анализ происходящих событий и явлений, прогнозирование развития ситуаций, оказывающих влияние на жизнь и т.д.; - рациональное потребление информационных продуктов, способствующих саморазвитию в духовной сфере; - этическое и нравственное восприятие духовных идей; - умение противостоять информационному обману и всевозможным псевдо-духовным идеям; - отказ от восприятия и производства нездоровых духовных продуктов; - поддержание постоянного баланса между восприятием и производством эмоционально мобилизующих и эмоционально релаксирующих духовных продуктов; - высокая мотивация на духовное здоровье - создание соответствующей духовной атмосферы в жизни.

Список литературы

1. Духовное производство: социально-философский аспект проблемы духовной деятельности / отв. ред. В.И. Толстых. М.: изд-во «Наука», 1981. 352 с.
2. Никитина Н. Д. Федотов В.А. Социально-философские аспекты духовности и духовной культуры / Н. Д. Никитина, В. А. Федотов // Вестник Чувашского университета - 2010. - Выпуск 2 С. 109-117.
3. Пидлубный Р.А. Философский подход к проблеме охраны здоровья жителей Донбасса в контексте гуманитарного регионоведения / Р. А. Пидлубный // Гуманитарное регионоведение: коллективная монография / [Е. В. Андриенко и др.]; под ред. Е. В. Андриенко. – Донецк: Издательство ООО «НПП «Фолиант», 2019. –204 с – С. 49-59.
4. Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 /Пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. - М.: Мысль, 1994. - 654 с
5. Сапронов, В.В. К вопросу о духовном здоровье / В.В. Сапронов // ОБЖ. - 2000. - №8. - С. 10-16.

R. A. Pidlubniy

(Graduate Student of the Chair of Philosophy),

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail - hrabr@yandex.ru

**SPIRITUAL HEALTH AS THE BASIS
OF SPIRITUAL PRODUCTION**

***Annotation.** The work is devoted to the study of the socio- philosophical aspect of spiritual health in the context of its relationship with spiritual production. The stages of its historical development are briefly considered. The sub-species of spiritual health itself are highlighted. It is concluded that spiritual health as the basis of spiritual activity is one of the fundamental milestones in the sphere of spiritual production.*

***Key words:** health, human, spirituality, morality, lifestyle, spiritual production.*

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Абросимова Татьяна Викторовна** – аспирант кафедры философии, Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР).
2. **Андрienко Елена Владимировна** – д.филос.н., доцент, профессор кафедры психологии Донецкого национального университета (г. Донецк, ДНР).
3. **Андрюшкова Надежда Петровна** – ассистент кафедры психологии Донецкого национального университета (г. Донецк, ДНР).
4. **Армен Анастасия Сергеевна** – ст. преподаватель кафедры социологии и политологии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
5. **Безгузько Наталья Анатольевна** – старший преподаватель кафедры социологии управления. Донецкая академия управления при Главе Донецкой Народной Республики (г. Донецк, ДНР).
6. **Беженарь Мария Сергеевна** – ассистент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
7. **Брычков Анатолий Сегреевич** – д.филос.н., профессор, действительный член Академии военных наук, Российской Академии социальных наук, старший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории Военной академии войсковой противовоздушной обороны Вооруженных Сил Российской Федерации имени Маршала Советского Союза А. М. Василевского (г. Смоленск, Российская Федерация).
8. **Быковская Галина Алексеевна** – д. ист. наук, профессор, зав. кафедрой философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий (г. Воронеж, Российская Федерация).
9. **Волянский Никита Петрович** – аспирант кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
10. **Галко Виктор Иванович** – к. эк. наук, Университет рабочих корреспондентов Фонда Рабочей Академии (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).

11. **Гижа Андрей Владимирович** – к. филос. наук, доцент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
12. **Даниленко Геннадий Эдуардович** – ст. преподаватель кафедры философии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
13. **Давыденко Элина Николаевна**, к. филос. наук, доцент кафедры философии Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
14. **Даренская Вера Николаевна** – к. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии и социологии, Луганский национальный университет им. Т. Шевченко (г. Луганск, ЛНР).
15. **Даренский Виталий Юрьевич** – д. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии и социологии, Луганский национальный университет им. Т. Шевченко (г. Луганск, ЛНР).
16. **Дергунов Юрий Валериевич** – старший преподаватель кафедры социологии управления, Донецкая академия управления и государственной службы при Главе Донецкой Народной Республики (г. Донецк, ДНР).
17. **Дрожжина Светлана Владимировна** – д. филос. наук, профессор, ректор Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
18. **Емец Ирина Александровна** – старший преподаватель кафедры социологии управления, Донецкая академия управления и государственной службы при Главе Донецкой Народной Республики (г. Донецк, ДНР).
19. **Ефременко Александр Александрович** – аспирант кафедры философии, Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР).
20. **Кокоткина Оксана Сергеевна** - старший преподаватель кафедры истории и педагогики, Луганский национальный аграрный университет (г. Луганск, ЛНР).
21. **Корнюхов Денис Викторович** – аспирант кафедры философии, Донецкий национальный университет (Донецк, ДНР).
22. **Лемешко Галина Александровна** – ст. преподаватель кафедры философии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).

23. **Лобовикова Елена Александровна** – к. соц. наук, доцент, Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР).
24. **Лугуценко Татьяна Валентиновна** – д. филос. н., профессор, зав. кафедрой социальной философии и политологии, Луганский национальный аграрный университет (г. Луганск, ЛНР).
25. **Лустин Юрий Михайлович** – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального университета экономики и торговли имени М. Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
26. **Мармазова Ольга Ивановна** – к.ист.н., доцент, доцент кафедры правовых и политических наук Донецкого национального университета экономики и торговли им. М. Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
27. **Мармазова Татьяна Руслановна** – ст. преподаватель кафедры международных отношений и внешней политики Донецкого национального университета (г. Донецк, ДНР).
28. **Микляев Виктор Анатольевич** – к. филос. наук, доцент Санкт-Петербургского университета технологий управления и экономики (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).
29. **Миловзорова Мария Николаевна** – к. филос. наук, доцент, доцент кафедры менеджмента организации, Балтийский государственный технический университет «ВОЕНМЕХ» им. Д. Ф. Устинова (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).
30. **Молодцов Борис Иванович** – к. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии и социологии Луганского национального университета имени Тараса Шевченко (г. Луганск, ЛНР).
31. **Мусатова Светлана Владимировна** – ассистент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
32. **Нафанец Е. А.** – старший преподаватель кафедры философии, Донецкий национальный университет экономики и торговли им. М. Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
33. **Негода Людмила Леонидовна** – к. филос. наук, доцент кафедры социальной философии и политологии, Луганский национальный аграрный университет (г. Луганск, ЛНР).

34. **Никоноров Григорий Александрович** – к.филос.н., доцент, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военной академии войсковой ПВО Вооружённых Сил Российской Федерации имени Маршала Советского Союза А.М. Василевского (г. Смоленск, Российская Федерация).
35. **Овсяникова Дарья Дмитриевна** – аспирант кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
36. **Огородник Виктор Иосифович** – к. филос. н., доцент, Донецкая академия управления и государственной службы при главе ДНР (г. Донецк, ДНР).
37. **Отина Анна Евгеньевна** – к.филол.н., доцент кафедры социологии и политологии, Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР).
38. **Петрова Елена Игоревна** – тарший преподаватель кафедры правовых и политических наук, Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского
39. **Пидлубный Роман Анатольевич** – аспирант кафедры философии, Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР).
40. **Попов Василий Борисович** – к. филос.н., доцент, зав. кафедрой философии и социологии Луганского государственного университета имени Тараса Шевченко (г. Луганск, ЛНР).
41. **Попов Михаил Васильевич** – д. филос. наук, профессор (консультант) кафедры социальной философии и философии истории, Санкт-Петербургский государственный университет (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).
42. **Рагозина Татьяна Эдуардовна** – д. филос.н., доцент, зав. кафедрой философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
43. **Рагозин Николай Петрович** – к. филос.н., доцент, зав. кафедрой социологии и политологии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
44. **Ретинский Станислав Григорьевич** – студент магистратуры, Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР).

45. **Романова Анна Сергеевна** – аспирант кафедры философии, Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР).
46. **Рочняк Елена Владимировна** – к. филос. наук, доцент кафедры философии и истории, Горловский институт иностранных языков (г. Горловка, ДНР).
47. **Рочняк Алексей Владимирович** – ассистент кафедры английской филологии, Горловский институт иностранных языков (г. Горловка, ДНР).
48. **Соловьёва Раиса Петровна** – к. ист. наук, доцент, доцент кафедры правовых и политических наук Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
49. **Соловьёва Юлия Михайловна** – ассистент кафедры экономической теории Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
50. **Сулимов Станислав Игоревич** – к. филос. наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Российская Федерация).
51. **Сухина Игорь Григорьевич** – к. филос. наук, доцент, профессор кафедры философии Донецкого национального университета экономики и торговли им. М. Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
52. **Трофимюк Виктор Константинович** – ст. преподаватель кафедры философии, Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР).
53. **Хуторная Маргарита Леонидовна** – к. псих. наук, доцент; Воронежский государственный университет инженерных технологий (г. Воронеж, Российская Федерация).
54. **Черниговских Игорь Васильевич** – к. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий (г. Воронеж, Российская Федерация).
55. **Черных Владимир Дмитриевич** – к. ист. наук, доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного уни-

верситета инженерных технологий (г. Воронеж, Российская Федерация).

56. **Черных Ирина Александровна** - к. пед. наук, доцент, Луганский государственный медицинский университет имени святителя Луки (г. Луганск, ЛНР).
57. **Чуканов Евгений Валериевич** – старший преподаватель кафедры психологии, Донецкий Национальный университет (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).
58. **Шатохина Наталья Петровна** – к. филос. наук, доцент, Донбасская академия строительства и архитектуры (г. Макеевка, ДНР).
59. **Ширкова Ирина Владимировна** – ст. преподаватель кафедры правовых и политических наук Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).

