

Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 1 (15)

2022

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

ISSN 2522-9788



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 1 (15)
2022

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

Форма распространения: электронное периодическое издание

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

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

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

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

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

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

Ответственный секретарь – к.филос.н. А. В. Гижа.

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

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

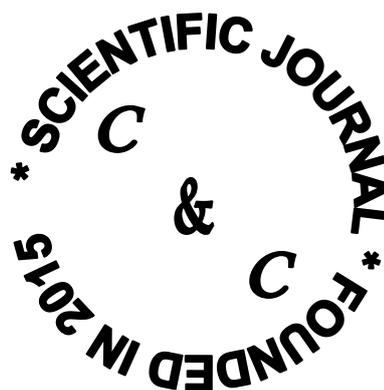
Журнал зарегистрирован в Министерстве информации Донецкой Народной Республики. Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 000143 от 20.06.2017.

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

Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 3 от 27.05.2022 г.

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

ISSN 2522-9788



Culture

& CIVILIZATION (Donetsk)

Issue № 1 (15)
2022

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

Circulation type: online periodical magazine

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

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

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

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

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

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

Secretary in Charge – Candidate of Philosophic Sciences A. V. Gizha.

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

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

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

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

Signed to publishing according to recommendation of the Scientific Board of «Donetsk National Technical University». Protocol № 3 dd 27.05.2022.

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№ 1 (15) / 2022

ISSN 2522-9788

СОДЕРЖАНИЕ

Философия		
Рагозин Н. П.	Иммануил Кант и классический университет ,.....	7
Рагозина Т. Э.	О чём повествует «эхо Сократовских идей»?	18
Сулимов С. И.	Образование и религия как инструменты культурной экспансии	30
Армен А. С.	Феминизм как крайняя форма выражения антропоцентризма versus социоцентризм	37
Безгузько Н. А.	Качественная специфика социального времени как способ обретения определённости человеческого бытия	45
Емец И. А.	Концептуализация структуры обыденного сознания в социально-гуманитарном дискурсе	56
Ромадыкина В. С.	Национальная идея и национальная доктрина в современной России: основные подходы и ценности	69
Гижа А. В.	Роль и место понятия информации в практике познания ...	77
Лустин Ю. М.	Мировоззрение субъекта истории в методологии марксизма: типология субстанциональной преемственности ...	88
Беженарь М. С.	Многоаспектность проблемы человека в античной философии в свете учения Сократа	97
Максименко А. В.	К вопросу о труде как сущностной характеристике человека	104
Тугова С. В.	Управление как социальный феномен: к постановке проблемы	112
Политические науки		
Кухтин М. М.	Современные российско-немецкие отношения в контексте глобальных мегатрендов	121
Приложения	Требования к оформлению научных статей	128
	Образец оформления статьи	129

CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 1 (15) / 2022

ISSN 2522-9788

CONTENTS

Philosophy		
R a g o z i n N. P.	Immanuel Kant and the Classical University	7
R a g o z i n a T. E.	What does the "echo of Socratic ideas" tell about?	18
S u l i m o v S. I.	Education and religion as instruments of cultural expansion	30
A r m e n A. S.	Feminocentrism as an extreme form of expressing of anthropocentrism versus sociocentrism	37
B e z g u s k o N. A.	Qualitative specificity of social time as a way of gaining certainty of human existence	45
Y e m e t s I. A.	Conceptualization of the structure of everyday consciousness in social and humanitarian discourse	56
R o m a d y k i n a V. S.	National idea and national doctrine in Modern Russia: basic approaches and values	69
G i z h a A. V.	The role and place of the concept of information in the practice of cognition	77
L u s t i n Yu. M.	The Worldview of the subject of History in the methodology of Marxism: the typology of substantial continuity	88
B e z h e n a r M. S.	The multidimensional nature of the Human problem in Ancient Philosophy in the light of Socrates' Teaching	97
M a k s i m e n k o A. V.	On the question of labor as an essential characteristic of a human	104
T u t o v a S. V.	Management as a social phenomenon: towards the formulation of the problem	112
Политические науки		
K u k h t i n M. M.	Modern Russian-German relations in the context of global megatrends	121
Annexes	Requirements to design of scientific articles	128
	Examples of articles' design	129

Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет,
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)E-mail: nragozin@inbox.ru**ИММАНУИЛ КАНТ И КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ¹**

Аннотация. На материале работ И. Канта осуществляется реконструкция философской модели университета нового типа, анализируются его структура, функции и основное назначение. Концепция университета Канта рассматривается не только как попытка реализовать стремления эпохи Просвещения, но и как отражение эпохи революционного подъёма, создавшей условия для образования свободной и ответственной личности и преобразовавшей все общественные отношения на основе их подчинения нормам морали и права.

Ключевые слова: классический университет, просвещение, прогресс, идеи Разума, реформа образования, просвещённое общество, научное образование.

Реформа системы образования, получившая в последнее десятилетие широкий размах в странах Западной и Восточной Европы, изменяя смысл и цели образования, приводит к тотальному пересмотру не только *структуры* и *функций* университета, но и его *назначения*. Это обстоятельство вновь заставляет обращаться к истории становления классического университета в надежде найти в ней понимание проблем сегодняшних. Настоящая статья имеет своей **целью** обоснование тезиса, согласно которому предназначение классического университета заключалось в том, чтобы *быть школой публичного применения разума*. Соответственно, **главными задачами** оказываются теоретическая реконструкция разработанной И. Кантом философской модели классического университета, а также анализ его *структуры* и *функций*.

¹ Редакция продолжает начатую в предыдущих номерах журнала посмертную публикацию работ Николая Петровича Рагозина, не издававшихся ранее в журнале «Культура и цивилизация (Донецк)». Предлагаемый вниманию читателя материал представляет собой статью, написанную автором в 2011 году для журнала «Вестник Донецкого национального университета. Серия Б гуманитарные науки» № 2/2011.

В литературе можно встретить разные оценки роли Канта в подготовке реформы университета: от безоговорочного признания его Б. Ридингсом в качестве родоначальника реформы и создателя новой модели университета [1, с. 90] до утверждения И. Фокиным, что для кантовского понимания системы университетского образования верховным понятием было государство [2, с. XIX]. При этом авторы, как правило, отмечают связь концепции университета И. Канта с Просвещением², но не уделяют должного внимания её связи с буржуазными революциями. В данной статье концепция университета И. Канта рассматривается не только как попытка реализовать стремление эпохи Просвещения к созданию общества, прогресс которого определяется развитием научного разума, но и как отражение эпохи революционного подъёма, создавшей условия для образования свободной личности и преобразовавшей общественные отношения на основе их подчинения нормам права и морали.

Путь Просвещения: революция или свобода публичного применения разума? Как известно, просветители провозгласили свою эпоху веком научного Разума, который должен был преобразовать общество. Однако, из этого ещё автоматически не следовало понимание того, какие именно социальные институты станут местом культивирования этого разума и инструментом распространения его идей в обществе. Возникшие в Европе в XVI-XVIII столетиях академии наук по самой своей сути не были предназначены для осуществления *научного образования*. Единственным институтом *систематического образования* оставались университеты. Очевидно, что университет мог стать площадкой для реализации просветительского замысла создания просвещённого общества, но для этого его надо было реформировать.

Кант первым в немецкой классике поднимает тему *смысла и назначения университета в эпоху Просвещения*. В знаменитой статье 1784 г. «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» Кант даёт очень глубокую характеристику эпохе Просвещения: «*Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия*, в котором он находится по собственной вине. *Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства кого-то другого. Sapere aude! – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения» [3, с. 27].

Причину того, что большинство людей не пользуются своим рассудком, Кант видит в «лености и трусости», источником которых является «забота опекунов, столь любезно берущих на себя верховный надзор над этим большинством» [3, с. 27]. Леньность поощряется власть имущими опекунами взрослых недорослей. Зачем

² В той или иной мере эту сторону в своих работах освещали следующие авторы: Андрущенко В. П., Беланова Р. А., Терещенко Ю., Финикова Т. В., Булдаков С. К., Гершунский Б. С., Квирик М., Огурцов А. П., Розин В. М., Фрейре П.

думать самому, если тебе подсовывают готовый духовный корм? «Если у меня есть книга, мыслящая за меня, - пишет Кант, - если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне какой-то образ жизни, и т. п., то мне нечего и утруждать себя» [3, с. 27]. Но такое «готовое к употреблению» просвещение не может быть средством развития ни личности, ни общества.

Умственная леность не только поощряется, она прямо предписывается. Кант скупно, но совершенно точно указывает на источник этих предписаний: «Но вот я слышу голоса со всех сторон: *не рассуждайте!* Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте!» [3, с. 29]. Несколькими штрихами Кант набрасывает узнаваемый портрет *просвещенного абсолютизма*, неусыпно заботящегося о благе опекаемого им народа и забирающего у него взамен «всего лишь» свободу мысли, без которой человека не отличить от домашнего скота, не способного мыслить. Духовное просвещение, предоставляемое народу абсолютизмом, Кант справедливо оценивает как «кандалы постоянного несовершеннолетия» [3, с. 28] и полагает, что народ не нуждается в таком просвещении: «Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставить ей свободу» [3, с. 28].

И здесь мысль Канта упирается в противоречие: просвещение – это результат свободной мысли, но для того, чтобы мысль была свободной, она должна быть просвещенной. Какой же выход из этого видит Кант? Он исходит из того, что Просвещение – это исторический процесс, который, однако, может иметь *разные траектории*. Начало этого процесса характеризуется тем, что элита просветителей ещё далека от народа, да и народ далёк от неё и не способен понимать её идеи. Поэтому элита просветителей воздействует, прежде всего, на властную элиту опекунов, с которой она близка по социальному статусу и уровню образования. Далее развитие Просвещения может пойти двумя разными путями.

Один из них таков. Внутри самой властвующей элиты, т. е. «среди поставленных над толпою опекунов», происходит раскол на тех, кто принял идеи просвещения, и на тех, кто «не способен ни к какому просвещению» [3, с. 28], но зато способен подстрекать тёмную толпу против просвещённых опекунов, играя на её предрассудках. Положение просвещённых опекунов становится трагическим: в раскол верхов начинает прорываться недовольство толпы, которую верхи вовлекают в активную политическую борьбу. Причём, одна часть верхов апеллирует к *рассудку*, а другая к *предрассудку* толпы, окончательно сбивая её с толку. Итог такого хода событий (Кант ясно даёт понять, что это – революция) не сулит ничего хорошего ни одному из их участников. Поэтому он набрасывает *другую возможную траекторию* развития Просвещения.

Кант формулирует одну из важнейших посылок своей концепции: «Никакая эпоха не может... поставить следующую эпоху в такое положение, когда для неё

было бы невозможно расширить свои... познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперёд в просвещении» [3, с. 31]. Процесс просвещения – исторически необходимый и неостановимый: «удержать человечество от дальнейшего просвещения на все времена» не в силах никто, даже если бы такое решение было утверждено «высшей властью, рейхстагом и самыми торжественными мирными договорами» [3, с. 31]. Поэтому у власти нет выбора – признавать или не признавать просвещение. Лучше его возглавить, используя его возможности во благо общества. Каким образом это можно сделать?

Для просвещения, пишет Кант, «требуется только свобода» [3, с. 29]. Но и неограниченная свобода и ограничение свободы (каждое по своему) препятствуют просвещению. Из этого противоречия Кант видит выход в том, чтобы найти такое ограничение, которое просвещению «не препятствует, а даже содействует» [3, с. 29]. По Канту, оно заключается в том, чтобы разграничить «публичное» и «частное» пользование собственным разумом. При этом «*публичное* пользование собственным разумом всегда должно быть свободным», в то время как «частное пользование разумом нередко должно быть очень ограничено» [3, с. 29]. Публичным применением собственного разума Кант называет такое, «которое осуществляется кем-то как *учёным* перед всей *читающей* публикой», в то время как частным применением разума является такое, «которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском* посту или службе» [3, с. 29]. Кант переворачивает обычное понимание соотношения публичного и частного: государственная власть и служба всегда рассматривались как сфера общих публичных интересов, в то время как занятия наукой были частным делом; по мнению же Канта, правильным будет прямо противоположное понимание. Тем самым отвергается претензия власти быть единственным выразителем интересов общества. Чиновник на службе должен выполнять свои служебные обязанности: «офицер, получивший приказ», не должен умствовать о его целесообразности, «он должен подчиниться»; «священнослужитель обязан читать свои проповеди... согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен» [3, с. 30]. Если вспомнить кантовскую картинку просвещённого абсолютизма, где чиновники вместо исполнения своих функций берут на себя миссию запрещать обществу рассуждать, то ясно, что в таком государстве его слуги выходят за пределы своих служебных полномочий.

Но дело не только в этом. Попытки ограничить использование человеком своего рассудка противоречат человеческой природе и исторически необходимому процессу развития просвещения, поэтому они бесперспективны и вредны. Естественно-исторический процесс развития просвещения рано или поздно возьмёт своё. И лучше не ставить препоны на его пути, а правильно его направить. Правильное развитие просвещения Кант видит в том, что публичное пользование собственным разумом «всегда должно быть свободным» и научным, т.е. аргументированным и открытым для обсуждения и критики. Чиновники, использующие разум в *частном* применении, могут пользоваться также и *публичным* разумом, ведь они,

как и все люди, наделены способностью к самостоятельному суждению, которой никто не может их лишить. Чиновник на службе должен строго исполнять свои обязанности, но за пределами службы в качестве *мыслящего человека* он может и даже *обязан* публично излагать свои мысли как *учёный*: офицер может «делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения» [3, с. 30]. Тем самым, Кант стремится превратить государственных чиновников в сторонников просвещения.

Даже сам государь не может предписывать или запрещать своим подданным тот или иной образ мысли, ибо *Просвещение* – это процесс развития и совершенствования *всего человеческого рода, которому и принадлежит право на него*. Ни один народ, ни одно поколение людей не может отказаться от просвещения, поскольку это означает «нарушить и попортить священные права человечества» [3, с. 32]. Отсюда вывод Канта: «Но то, что не может решить относительно самого себя народ, ещё меньше вправе решать относительно народа монарх. Ведь его авторитет законодателя покоится на том, что он в своей воле объединяет всеобщую волю народа» [3, с. 32]. Следовательно, монарх как законодатель должен не навязывать свою волю народу, а создавать своими законами правильные условия для её развития и реализации.

Итак, в противовес *революционному сценарию* развития просвещения Кант выдвигает путь его *реформирования*. По Канту, для просвещения, как мы помним, «требуется только свобода». Однако, *неограниченная свобода* сплошь и рядом неотличима от *неограниченного произвола*, что рождает проблему *границ свободы*, в связи с которой встаёт и проблема соотношения свободы теоретического (публичного) разума с реальной практической жизнью людей в обществе. Таким образом, определение *пути Просвещения* оборачивается для Канта *проблемой связи теории и практики*. Эту проблему он в разных аспектах обсуждает в известной статье 1793 г. «О поговорке «может быть, это верно в теории, но не годится для практики»», где проблема *границ свободы* рассматривается в контексте идеи *гражданского общества*.

Кант исходит из того, что в обществе границей свободы является *право*, которое «есть ограничение свободы каждого условием согласия её со свободой всех других...» [4, с. 78]. Поскольку право есть ограничение свободы *каждого*, но не такое, в результате которого её нет у *всех*, постольку *право* следует понимать не как *противоположность свободы*, но как меру (баланс) индивидуальной и общественной свободы, установленной законом, которую не так то просто найти. Правомерный публичный закон, с одной стороны, имеет право принуждать, а с другой – запрещает противиться действию воле законодателя. Правопорядок несовместим с признанием допустимости сопротивления власти, т. к. это «разрушит всякое гражданское устройство и уничтожит то состояние, единственно в котором люди и могут вообще обладать правами» [4, с. 89]. Вместе с тем, ценность закона состоит в том, что он принуждает не только подданных: воля законодателя тоже не произ-

вольна, а «представляет общую волю народа» [4, с. 96] и потому должна знать, чего желает воля народа. А значит, «гражданин государства, и притом с позволения самого государя, должен иметь право открыто высказывать своё мнение о том, какие из распоряжений государства кажутся ему несправедливыми по отношению к обществу» [4, с. 95].

Это значит, что положительное право законодателя устанавливать законы и требовать их исполнения должно быть ограничено *негативными правами народа*, т.е. правом судить о том, *что* именно в высшем законодательстве не согласуется с его доброй волей. Эти негативные права народа Кант фиксирует в следующей формуле: «*чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа*» [4, с. 96]. Иными словами, прежде чем законодатель будет что-то решать относительно народа, следует дать народу возможность свободно определиться с содержанием своей воли. А для этого требуется *наличие высшего публичного пространства самоопределения воли*, стоящего над *пространством власти законодателя*. И это пространство – *свобода печатного слова*, которая есть «единственный палладиум прав народа» [4, с. 95].

Немецкий мыслитель ищет средний путь между насильственным, кровавым бунтом и неограниченным деспотизмом. Он трезво оценивает свою эпоху: «Если задать вопрос, живём ли мы теперь в *просвещённый* век, то ответ будет: нет, но мы живём в век просвещения» [3, с. 33]. Поэтому в споре между народом и властью последнее слово должно принадлежать *Разуму, Просвещению*. Кант не разделяет точку зрения скептиков, полагающих, что верное в теории не годится для практики. Напротив, он убеждён: «...то, что по соображениям разума имеет значение в теории, имеет значение также и на практике» [4, с. 106]. Но не следует форсировать естественный процесс развития просвещения, игнорируя «условия времени», нельзя субъективную свободу с её противоречивыми и постоянно меняющимися представлениями людей о счастье превращать в мерило общественного законодательства. Следует создавать и расширять *пространство публичного применения разума* – вот путь развития Просвещения.

Университет как школа публичного применения разума. Вопрос о назначении университета Кант рассматривает как проблему института, являющегося связующим звеном между государством и обществом. На первый взгляд кажется, что Кант не предлагает никаких реформ университета в том смысле, какой обычно связывают с этим понятием. Он не предлагает изменений сложившейся структуры университета, порядка управления и финансирования его, организации учебного процесса и т. п. Почему же тогда «Спор факультетов», работа, которую сам Кант был склонен рассматривать как «сугубо публицистическую», инспирировала *общегерманскую дискуссию об университете*, ставшую пусковым механизмом к его реформам?

Нам представляется, что будоражащее воздействие «Спора факультетов» связано с тем, что в этой работе Кант на весьма показательном примере развил свою

мысль о *публичном применении разума* и его роли в духовном и политическом освобождении общества. Как мы помним, публичным применением разума является такое, «которое осуществляется кем-то как *учёным* перед всей *читающей публикой*», в то время как частным применением разума является такое, «которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском* посту или службе». Университетский профессор по социальному статусу является государственным чиновником, который по *службе занимается наукой*. Как он применяет свой разум – в публичном или частном порядке? Очевидно, что общего ответа на такой вопрос не существует. Чтобы ответить на него нужно разобраться, с *какой наукой* мы имеем дело и что значит – *заниматься наукой*, где граница между знанием *гетерономным*, подчинённым внешним целям и законам, и знанием *автономным*, подчинённым лишь собственному закону – закону *истины*.

Всё поле науки Кант видит организованным «по принципу разделения труда»: сколько существует отраслей науки – столько имеется и учёных «в качестве хранителей этих наук». Эти учёные «вместе составляют некое учёное сообщество», обладающее автономией, в смысле наличия внутри сообщества критериев, позволяющих отличать членов сообщества от не-членов, поскольку «...судить об учёных, как таковых, могут только учёные» [5, с. 313]. Сообщества учёных бывают формальными, имеющими официальные полномочия присваивать не-членам научного сообщества звания и степени, включая последних в состав научного сообщества путём признания их профессиональной квалификации. Такими правами обладают университеты. Но есть также учёные, «не принадлежащие к *университету*», которые в рамках свободных корпораций («*академии* или *учёные общества*») - поясняет Кант) каждый сам «...без публичных предписаний и правил, занимается развитием и распространением наук в качестве *любителя*» [5, с. 314]. Сообщества профессиональных (университетских) и непрофессиональных учёных образуют ядро науки в обществе, обладающее относительной автономией, обусловленной подчинением категорическому императиву науки – *поиску истины*.

Но у науки в обществе есть не только ядро, но и периферия. На периферии Кант выделяет образованных людей, которых правительство назначает на должности, «чтобы использовать их в своих целях (а не для блага наук)» [5, с. 314]. Эту категорию Кант называет «*деловыми людьми* или *практиками науки*». Особенность «практиков науки» в том, что они, с одной стороны, являются носителями знания, полученного в университете, а с другой стороны – «орудиями правительства», проводниками его воли и интересов и потому «не свободны применять свою учёность на службе по своему разумению, а должны в этом быть под надзором факультетов» [5, с. 314]. У «практиков науки» знание имеет *гетерономный характер*, оно подчиняется посторонним науке интересам и целям. Какое же место на этом поле знания занимает *университет*, и какую роль в обществе ему отводит Кант?

Современный Канту университет, «по заведённому обычаю», состоял из четырёх факультетов, которые делились на три высших – теологический, юридиче-

ский, медицинский – и один низший – философский. Такое деление, отмечает Кант, исходит не от учёных, а от правительства, которого учения высших факультетов интересуют исключительно с политико-прагматической точки зрения – как средство влияния на народ. Само правительство не учит, но поручает высшим факультетам, знание которых *гетерономно*, публично излагать соответствующие учения, которые оно утверждает и обязывает профессоров этих факультетов учить им, заключая с ними соглашение при вступлении в должность. Но в университете, по Канту, обязательно должен существовать факультет, *независимый* от правительственных приказов по части своих учений, ибо *нельзя приказывать считать что-либо истинным*. Этот факультет должен иметь право «обсуждать все распоряжения, касающиеся интересов науки, т. е. *истины*, когда разум должен быть вправе говорить публично, так как без такой свободы истина (в ущерб самому правительству) никогда не станет известной» [5, с. 316].

Такое утилитарно-прагматическое обоснование необходимости существования философского факультета дополняется у Канта его сущностным обоснованием. *Гетерономное* знание как таковое должно не только отвечать неким целям и интересам, но и соответствовать критериям истины. Отсюда следует принципиальный вывод: «Способность судить автономно, т. е. свободно (сообразно с принципами мышления вообще), называют разумом. Стало быть, философский факультет, поскольку он обязан ручаться за *истинность* учений, ... должно мыслить как свободный, подчинённый только законодательству разума, а не законодательству правительства» [5, с. 324-325]. *Автономия разума*, как его сущностное определение, является истоком *автономии университета*. Соответственно, профессор философского факультета, хотя он и назначается правительством, свой разум должен применять *только публично*, в отличие от профессоров высших факультетов.

Философский факультет, в понимании Канта, есть факультет, где развивается и преподаётся *всё научное знание* (эмпирическое и теоретическое). Он состоит из двух отделений: отделения «*исторического познания* (к которому относятся история, география, языкознание, гуманистика со всем, что даёт природоведение, опирающееся на эмпирическое знание)» и отделения «*чистого познания разумом* (чистой математики и чистой философии, метафизики природы и нравов)». Философский факультет в таком понимании оказывается синонимом учреждения, занятого *поиском и распространением в обществе научного знания*. «Именно поэтому философский факультет, - считает Кант, - включает все части человеческого знания (стало быть, исторически и высшие факультеты), но делает все эти части (а именно специфические учения или предписания высших факультетов) не содержанием, а лишь предметом своего исследования и своей критики, имея целью пользу всех наук» [5, с. 325].

Объединение в рамках одного института факультетов, представляющих разные типы знания, – *автономное*, ориентированное на поиск истины, и *гетерономное*, ориентированное на то, чтобы служить правительству орудием воздействия на

общество, – неизбежно приводит к конфликту, *спору факультетов* между собой. В чём же суть этого спора факультетов? Ответ на этот вопрос содержит в себе ключ к кантовскому пониманию назначения и роли университета в обществе.

Для Канта спор факультетов – это не внутриуниверситетская склока, а борьба за определение путей и средств развития общества. Спор высших факультетов с низшим ведётся «за влияние на народ, и добиться этого влияния они могут лишь в той мере, в какой каждому из них удастся убедить народ в своей способности наилучшим образом содействовать его благополучию» [5, с. 327]. Такой спор факультетов изначально *незаконен по форме*, так как спорящие стороны используют разные способы ведения спора: философский факультет опирается на объективные доводы, обращённые к *разуму народа*, в то время как высшие факультеты опираются на субъективные мотивы, обращённые к *желаниям и склонностям народа*.

В чём же народ, пребывающий в непросвещённом состоянии, усматривает своё благополучие? Он, как полагает Кант, «усматривает своё благополучие не в свободе, а прежде всего в своих естественных целях, а стало быть, в трёх вещах: в блаженстве после смерти, в том, чтобы при жизни среди своих ближних иметь гарантию своей собственности, основанную на публичных законах, и, наконец, в физическом наслаждении жизнью самой по себе (т.е. в здоровье и долгой жизни)» [5, с. 327].

Чем может ответить философский факультет на эти ожидания народа? Он может только посоветовать человеку из народа жить честно, поступать справедливо, следить за своим здоровьем. Однако, такие советы, адресованные *разуму* народа, не устраивают его *склонности*, которые нашёптывают ему другое: «как бы мне, прожившему *нечестивую* жизнь, всё же в последний момент получить позволение войти в царство небесное; как бы мне, если даже я *неправ*, выиграть тяжбу и как бы мне остаться здоровым и долго прожить, если даже я использовал свои телесные силы для наслаждения и даже *злоупотреблял* ими» [5, с. 328].

Кант с горечью замечает, что «народ большей частью следует тому, что требует от него меньше всего усилий и применения собственного разума» [5, с. 329], что он больше подчиняется своим склонностям, чем дисциплине разума. А склонности требуют того, что может дать только чудо. И высшие факультеты обещают сотворить такое чудо, которое *противоречит объективным законам*. Потому высшие факультеты вступают с философским факультетом в *незаконный* спор. Ситуация этого незаконного спора усугубляется, когда в него вмешивается правительство, которое *склонности возводит в закон* и, тем самым, *вступает в противоречие с разумом*, вовлекая высшие факультеты в спор с философским факультетом.

Законный спор высших факультетов с низшим – это спор о сути и содержании излагаемых на факультетах учений. Учения высших факультетов, утверждаемые правительством, можно рассматривать лишь как выражения правительственной воли и человеческой мудрости, которые не непогрешимы. Поскольку для правительства не может быть безразличным то, насколько эти учения соответствуют

истине, постольку философский факультет имеет законное право подвергать эти учения проверке и публичному обсуждению. При этом, публичный спор теоретиков разных факультетов, считает Кант, должен быть обращён «к учёной публике, занимающейся науками» и происходить только *внутри научного сообщества*. Народ же должен скромно полагать, «что он в этих науках ничего не смыслит», а правительство должно считать «неприличным для себя ввязываться в учёные споры» [5, с. 332].

В рамках *научного спора* профессора высших факультетов могут и обязаны использовать разум в *публичном применении*. Здесь не имеют силы доводы, ссылающиеся на авторитет власти и высшего откровения, здесь имеют значение только доводы разума. Такой спор факультетов не может быть улажен и мирной сделкой, «а нуждается (как процесс) в приговоре, т. е. в имеющем законную силу решении судьи (разума)» [5, с. 331], который и выступает высшим арбитром. Если решения разума потребуют внесения изменений в учения высших факультетов, то такие изменения должны быть согласованы с правительством. Если же кто-либо из профессоров сам начнёт вносить изменения в читаемые им публично учения, то правительство может принимать о них решения через «арбитраж, созданный высшим факультетом, так как эти практические деятели могли быть назначены правительством для изложения тех или иных учений только *через факультет*» [5, с. 333].

Лояльность высших факультетов по отношению к правительству требует от них самоцензуры, которую можно расценить как своего рода гражданскую ответственность учёных, понимающих, что «неограниченная свобода... неизбежно становится опасной... отчасти для самой публики» [5, с. 331]. Спор факультетов, основанный на доводах разума и гражданской ответственности, делая возможным также и согласие между «учёным и гражданским обществом в максимах» (т. е. в правилах поведения), в конечном итоге «...подготавливает отмену всяких ограничений свободы общественного мнения» [5, с. 333], приближая время, когда «последние станут первыми (низший факультет высшим), правда не в смысле господства, а в смысле дачи советов властям (правительству); в этом случае свобода философского факультета и вытекающая отсюда свобода воззрений будет лучшим средством для достижения целей правительства, чем его собственный абсолютный авторитет» [5, с. 333].

Как видим, согласно концепции Канта, университет является институтом не только *научного просвещения*, но и школой политической свободы общества, органом *ненасильственной духовной революции*. Поэтому и сегодня следует сохранять его предназначение – *быть площадкой публичного применения разума*, равноправным партнёром государства в деле определения путей и средств достижения общественного блага. Если пытаться подобрать девиз университета, который выражает его миссию в понимании немецкого философа, то, пожалуй, наиболее точным будет девиз Просвещения: *Sapere aude!* – *имей мужество пользоваться собственным умом!*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ридингс Б. Университет в руинах [Текст] /пер. с англ. А. М. Корбута; Гос. ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд. Дом Гос. ун-т – Высшая школа экономики, 2010
2. Фокин И. Университетская реформация Шеллинга // Шеллинг Ф. В. Й. Лекции о методе университетского образования / Пер. с нем., вступ. ст., примеч. Ивана Фокина. – Спб.: Издательский дом «Мир», 2009
3. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? /И. Кант // Кант И. Соч. в шести тт. – Т. 6 – М.: Мысль, 1966. – С. 25-37.
4. Кант И. О поговорке «может быть это и верно в теории, но не годится для практики» / И. Кант // Кант И. Соч. в шести тт. – Т.4, ч.2. – М.: Мысль, 1965. – С. 59-107.
5. Кант И. Спор факультетов /И. Кант // Кант И. Соч. в шести тт. – Т. 6 – М.: Мысль, 1966. – С. 311-348.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

IMMANUEL KANT AND THE CLASSICAL UNIVERSITY

***Annotation.** The article gives reconstruction of philosophic model of new type university basing on material of I. Kant's works. It provides with analysis of its structure, functions and main purpose. Kant's concept is taken as the reflection of revolutionary development age which delivered conditions for creation of free personality and rearranged all social relations on the basis of their subordination to moral and law standards.*

***Key words:** classical university, enlightenment, progress, ideas of Reason, reformation of education, enlightened society, scientific education.*

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**О ЧЁМ ПОВЕСТВУЕТ «ЭХО СОКРАТОВСКИХ ИДЕЙ»?**

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению проблемы человека через призму анализа содержания сократовского императива «Познай себя!». Автор пытается выяснить вопрос о том, какому из двух конкурирующих между собой принципов – антропоцентризму или социоцентризму – принадлежит ведущая роль в учении Сократа, ознаменовавшем собой разворот греческой мысли от проблем натурфилософии к проблеме познания человека.

Ключевые слова: человек, общество, история, космоцентризм, антропоцентризм, социоцентризм.

Нельзя не видеть, что в фокусе философской рефлексии на всех этапах её исторического развития, начиная с Античности и заканчивая современностью, так или иначе всегда оказывалась *проблема человека* – эта закономерно рождаемая жизненными импульсами каждой новой эпохи духовная потребность общества в осмыслении места, роли и предназначения человека в мире.

Отечественная и зарубежная философская публицистика последней трети XX века ознаменовалась настоящим всплеском работ, пронизанных живым интересом к проблеме *человека*. Причём, характерной особенностью отечественных разработок было то, что их общую направленность сегодня можно определить как своеобразную *ответную реакцию* на способы постановки и решения данной проблематики западными мыслителями. Суть этой ответной реакции была инспирирована утверждением западных авторов, согласно которому выходило следующее: поскольку марксистская концепция исторического процесса принципиально *социоцентрична*, постольку она напрочь лишена *антропологического* содержания.

Отсюда – вполне понятное стремление отечественных философов доказать нечто прямо противоположное, продемонстрировав на материале работ К. Маркса, что проблема человека не только-де присутствует в концепции материалистического понимания истории, но и что именно *человек-то* как раз и является главной *основой* общественно-исторического развития.

Этот неоправданный в теоретическом плане *антропоцентристский* по своей сущности крен был отнюдь не случаен, выступив своеобразным симптомом приближавшегося кризиса. И хотя отчасти его можно было объяснить как некий *побочный результат* бурно протекавшей полемики, как своего рода разовое «впадение в крайность», на самом деле он был проявлением куда более глубоких внутри-теоретических противоречий, сложившихся в марксистской философии советского периода и касавшихся интерпретации взглядов К. Маркса на историческое развитие. Корни этих противоречий были связаны с наличием в системе взглядов большинства философов XX века стихийно сложившегося весьма своеобразного методологического симбиоза, состоявшего в том, что внутри и наряду с марксовским материалистическим пониманием истории уживались так до конца и непреодоленные недостатки старого материализма, а именно: *антропоцентризм* во взглядах на

историю и, соответственно, *антропоморфное* понимание *субъекта истории*, продолжавшими латентно воспроизводиться в работах большинства философов советского периода³. В целом, всё это вместе взятое было напрямую связано с невыясненностью в рамках философии марксизма советского периода статуса *субъекта истории* и свидетельствовало о внутреннем кризисе системы взглядов, сложившейся к концу XX в.

Дальнейшее развитие ситуации, выразившееся в излишнем акцентировании главенствующей роли человека в общественной истории, в частности – в понимании человека как *источника и основы* исторического процесса⁴, в итоге способствовало сначала *стихийному отходу* от действительной методологии марксизма, а в ближайшем будущем нашло своё выражение также и в *осознанном развороте* некоторых известных отечественных философов (таких, как М. Б. Туrowsкий и др.)⁵ от материалистического понимания истории и культуры к сугубо персоналистским их версиям и трактовкам.

Поэтому сегодня по-прежнему остро встают следующие вопросы: 1) действительно ли *человек* составляет суть философского принципа, выражающего специфику марксистского взгляда на историю, или в качестве основы общественного развития в марксизме выступает всё же не *деятельностная сущность человека*, а нечто иное, более основательное, несущее в себе *социальное начало*, обуславливающее в том числе и саму эту *деятельностную сущность человека*; 2) в какую философскую традицию оказывается объективно вписан марксизм содержанием и сутью своих взглядов на человека, общество и историю. Иными словами, сегодня снова вполне оправданно звучит вопрос о том, *какой философский принцип* способен быть «ключом» к пониманию человека, общества и истории – *антропоцентризм* или *социоцентризм*?

³ Детальный анализ данной ситуации читатель может найти в наших статьях: 1) Рагозина Т.Э. К вопросу об антропологическом измерении философии истории марксизма // Культура и цивилизация (Донецк) [5]; 3) Рагозина Т. Э. Проблема человека как предмет философской рефлексии // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2021 [11]; 3) Рагозина Т.Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса // Культура и цивилизация (Донецк) [12].

⁴ В частности, так расставляет акценты один из лучших марксоведов 70-80 гг. прошлого века Ю. Р. Тищенко в своей интересной и замечательной статье «Общественная история людей как история их индивидуального развития («Капитал». 1857-1867)», утверждая, что «*Человек... является подлинной основой* не только материального, но и всякого иного производства» (курсив наш – Т. Р.) [15, с. 9].

⁵ Согласно взглядам позднего М. Б. Туrowsкого, которые он высказал в монографии «Философские основания культурологии» – М., 1997 [16], исторический материализм Маркса и Энгельса не учитывает-де *личностный аспект истории* и поэтому должен быть восполнен, а то и заменён новой концепцией культурно-исторического развития. Основной упрек, адресуемый М. Б. Туrowsким «ложной онтологии» Маркса, он обосновывает следующим образом: «...если бы в самом деле история разворачивалась по не зависящим от человеческого разума законам, как это было предположено марксистским материалистическим пониманием истории, то пришлось бы считать человека разумного, а тем самым и культуру, лишь *эпифеноменами исторического развития*. Но тогда уж *личности отводилась бы роль некоей побочной подробности*» (курсив наш – Т. Рагозина) [16, с. 34]. Отсюда – такое понятное и естественное стремление: исправить «ложную онтологию» Маркса, устранив недостатки «марксистского материалистического понимания истории» за счёт создания «оригинальной *персоналистической концепции истории и культуры*» [16, с. 9], в фундамент которой были бы включены «представления о *личностном монизме истории*» (курсив наш – Т. Рагозина) [16, с. 14].

Чтобы понять это, мы попытаемся взглянуть на проблему человека через призму исторически первого способа её постановки – через призму её исторического «начала», которое, как всякое историческое «начало», в силу известной закономерности развития, описанной Гегелем и Марксом, должно содержать в себе «намёки» на более высокое и зрелое понимание сущности исследуемого предмета, служа его своеобразным обоснованием.

В связи с этим имеет смысл обратиться к истокам классической философской мысли, с тем чтобы взглянуть на возникшую проблему через призму двух конкурирующих между собой методологических принципов-антиподов, диалектически взаимосвязанных и одновременно диалектически отрицающих друг друга, – *антропоцентризма* и *социоцентризма* – и попытаться выяснить, какой из них, пройдя через века, нашёл своё логическое завершение в философии исторического материализма.

И первое, на что в этом плане должно быть обращено наше внимание, это – сократовский императив «Познай себя!», который знаменует собой демаркационную линию, разделившую древнегреческую философию на «досократовский» и «сократовский» периоды, и содержание которого раскрывает суть осуществлённого греческой мыслью разворота от проблем натурфилософии с характерной для неё постановкой вопросов о строении космоса и всего сущего к проблеме познания человека.

В частности, вот как на этот счёт расставляют акценты известные историки философии Дж. Реале и Д. Антисери: «Концептуальный антропоцентризм был доступен грекам лишь в определённых рамках. Мы находим его следы в «Воспоминаниях» Ксенофонта как эхо сократических идей. <...> В любом случае, греческая мысль определённно космоцентрична. Человек и космос никогда радикально не противопоставлялись, напротив, всегда соотносились друг с другом, ибо космос понимался как одушевлённый, живой, подобный человеку. И как бы ни были высоко ценимы заслуги и величие людей, они всегда органично вписывались в горизонт космоцентричной картины мира. Реальностью, превышающей космос, человек никогда не был; "есть много других вещей по природе более божественных (совершенных), чем человек, они пребывают среди видимого: например, звёзды, из которых образован универсум" (Аристотель)» [1].

Что ж, всё так, спору нет: греческая мысль в общем и целом действительно была космоцентричной, что находит своё выражение в описанной выше соотносённости друг с другом человека и космоса, внутри которой космос понимался как одушевлённый, живой, подобный человеку, а человек – как часть космоса, как вещь среди других вещей, которая уже в силу одного этого не могла рассматриваться как реальность, превышающая космос, и потому для большинства античных мыслителей не могла быть предметом особого интереса. Казалось бы, всё так. Однако...

Не всё обстоит так однозначно. Сократовский императив «Познай себя!» свидетельствует о том, что *внутри космоцентричной картины мира*, которую являла собой греческая философия, зарождается и начинает набирать жизнеспособную силу *новое содержание*, нашедшее выражение в *новом принципе*, с развитием и даль-

нейшим обоснованием которого собственно и будет связано всё последующее конституирование философии как науки о *всеобщем*⁶.

Чтобы не дать себе сбиться с толку и не пойти по стезе обыденных толкований сути сократовского призыва «Познай себя!», редуцирующих проблему познания человека исключительно к *саморефлексии*, обратимся к «Воспоминаниям» Ксенофонта, где, по словам Дж. Реале и Д. Антисери, в виде «эха сократических идей» можно отыскать следы «концептуального антропоцентризма», и выясним, *чьи* же это следы на самом деле и *каким* принципом они оставлены. – Такова главная задача предлагаемого ретроспективного анализа, решение которой позволит дать ответы на поставленные выше вопросы.

Впрочем, эту задачу можно выразить и несколько иначе, представив её в виде вопросов, навеянных одним удивительно глубоким замечанием М. Лифшица, сказанным им по поводу *значимого в науке*: «Сократ не написал ни одной книги, но тень его прошла через века. Отсюда вовсе не следует, что лучший писатель тот, кто вовсе ничего не пишет. Отсюда следует только, что в науке больше всего весит сама *мысль, найденная в объективном развитии предмета, подсказанная им и открытая органом мысли, соразмерным его задаче*» (курсив наш – Т. Рагозина) [2, с. 198-199].

Итак, какая же *мысль* на самом деле заключена в сократовском императиве «Познай себя!», которая стала настолько значимой для последующих поколений, что она, как связующая нить, преемственно соединяет эпохи, тенью проходя сквозь века и побуждая мыслителей к неустанным поискам? И второе: объективным развитием *какого предмета* была подсказана мысль, нашедшая своё воплощение в призыве к человеку – «Познай себя!»? – Вот два вопроса, на которые нам предстоит найти ответ.

В «Воспоминаниях» Ксенофонта мы видим сразу несколько важных направлений мысли Сократа, которые теснейшим образом пересекаются друг с другом, образуя связанную систему новых идей и взглядов, объединённых единым принципом.

Первое, что необходимо отметить в этой системе взглядов, так это скептицизм Сократа относительно целесообразности занятий натурфилософскими проблемами и вопросами устройства космоса, выразившийся в том, что Сократ вообще даже «...и не рассуждал на темы о «природе всего», как рассуждают по большей части другие; не касался вопроса о том, как устроен так называемый философами «космос» и по каким непреложным законам происходит каждое небесное явление» [3, с. 7] При этом, скептическое отношение вовсе не носило у Сократа характер стихийно сложившейся позиции неприятия или простого пассивного безразличия к подобному рода занятиям. Позиция Сократа – это, с одной стороны, *осознанный отказ* от одной системы взглядов, а с другой – столь же *осознанный выбор* в пользу другой системы взглядов, понятийно и терминологически пусть ещё и не сложившейся в полной мере.

⁶ Впрочем, в этом же призыве Сократа к человеку *познать себя* таится и великая опасность, исходящая от установки эмпирического сознания, редуцирующего суть философской проблемы, поставленной Сократом, к познанию *внутреннего мира человека*, к некоему *самоанализу, самопостижению, саморефлексии* и проч.

Причём, оба акта построены на определённой аргументации, о чём нам повествует Ксенофонт: «Напротив, он даже указывал на глупость тех, кто занимается подобными проблемами» [3, с. 7], демонстрируя противоречивость результатов их занятий следующим образом: «...одним кажется, - говорил Сократ, - что сущее едино, другим, - что оно беспредельно в своей множественности; одним кажется, что всё вечно движется, другим, - что ничто никогда не может двинуться; одним кажется, что всё рождается и погибает, другим, - что ничто никогда не может ни родиться, ни погибнуть» [3, с. 8].

Кроме того, «занимающимся вопросами о естестве мира», продолжает повествование Ксенофонт, «...он [Сократ] высказывал ещё такое соображение: *кто изучает дела человеческие, надеется осуществлять то, чему научится, как для себя, так и для других, для кого захочет...*» (курсив наш – Т. Р.) [3, с. 8]. Вот он, ключевой момент, свидетельствующий о рождении *качественно нового взгляда*. Здесь нас не может не поражать *социально-ориентированная, практическая направленность мысли* Сократа, совершенно нетипичная для прежних натурфилософов, которая совершенно явно содержит в себе идейный разворот от главного принципа мифологического сознания: от *космоцентризма* с его идеей полной тождественности законов, в соответствии с которыми существуют-де человек и космос, к *миру человека* как некоей *особой реальности*, являющей собой нечто отличное от космоса, от «естества мира» и потому выступающей несравненно более значимым предметом познания.

Этот новый взгляд находит своё развитие в следующих рассуждениях Сократа, адресованных всё тем же мудрецам, «занимающимся вопросами о естестве мира». Причём, нельзя не видеть, насколько эти рассуждения Сократа пронизаны нескрываемой иронией, если не сказать – сарказмом: «Но думают ли исследователи божеских дел, что *они, познав, по каким законам происходят небесные явления, сделают, когда захотят, ветер, дождь, времена года и тому подобное, что им понадобится*, или же они ни на что подобное и не надеются, а им кажется только достаточным познать, как совершается каждое явление такого рода?» (курсив наш – Т. Рагозина) [3, с. 8]

Вот они, первые гениальные зародыши нового взгляда, которые мы находим у Сократа в виде постановки проблемных вопросов, направленных на понимание принципиальных различий между природным *космическим порядком* и *нравственно-правовым порядком* мира человеческой культуры, а именно: между *вечным и несотворённым характером непреложных законов, по которым происходят небесные явления, и невозможностью воспроизведения человеком этих явлений по своему желанию* – с одной стороны, и *рукотворным порядком* мира человеческой культуры, возникающим как *следствие и результат «дел человеческих»*, – с другой стороны.

Идея *рукотворности / сотворённости нравственно-правового порядка мира человеческой истории и культуры* в отличие от вечного и несотворённого космоса с его непреложными законами – этот гениальный «намёк» / зародыш нового принципа понимания мира, просматривающийся сквозь иронию сократовских аргументов, адресованных натурфилософам (людям, «занимающимся вопросами о естестве мира»), в полной мере почувствовал и по достоинству оценил уже Ксенофонт, посчитав необходимым специально обратить на это внимание, зафиксировав прямую противоположность указанных позиций весьма простым и назидательным образом: «Вот как он говорил о людях, занимающихся этими вопросами, а сам всегда вёл бе-

седы о делах человеческих» (курсив наш – Т.Э.) [3, с. 8]. Почему же беседы о делах человеческих были лейтмотивом всех сократовских размышлений, явно выделявшим его как мыслителя среди его современников и предшественников? Ответ звучит просто, он заложен в приведённых выше словах Сократа: «...*Кто изучает дела человеческие, надеется осуществлять то, чему научится!*»!

Эта идея-догадка Сократа о человеке как создателе своих творений, мысль о возможности воспроизведения человеком форм и способов человеческой деятельности, то есть, того социального порядка (нравственно-правового и политического), в соответствии с которым устроен мир человека и по законам которого, в отличие от порядка космического, протекает жизнь людей, – есть не что иное, как идея, вошедшая в явное противоречие с миром грёз и мечтаний мифического сознания.

Согласно последнему «...всё, что выходило из рук человека, окружало его как непостижимая тайна. Ему была чужда мысль считать себя создателем своих творений. Они возвышались не только над ним самим, - справедливо подчёркивает одну из особенностей мифического сознания Эрнст Кассирер, - но и над всем тем, что был в состоянии произвести весь его род. И если человек приписывал им какое-то происхождение, то оно могло быть только мифическое. Их сотворил Бог; спаситель принёс их с небес и научил людей пользоваться ими. Такие мифы о культуре встречаются в мифологиях всех времён и народов. То, что человеческое умение произвело в течение веков и тысячелетий, было не просто результатом удавшихся действий, но дарами свыше. У каждого орудия было такого рода небесное происхождение» [4, с. 8-9].

И вот (непостижимо, но факт) в рамках сугубо *мифического толкования и космоцентричной картины мира*, служивших материнской утробой, внутри которой зародилась и первоначально развивалась греческая философия, возникает и заявляет о себе зародыш иного мировоззрения – рациональный способ мышления, базирующийся на познании мира человеческой культуры, на «...*изучении дел человеческих*», дабы «...*осуществлять то, чему научится*», – принцип, призванный разрушить изнутри не только мифическую картину мира с её идеей полной соотнесённости космического и нравственно-правового порядков, не знающей никаких качественных отличий между ними ⁷, но и повлиять на будущую средневековую картину мира с её идеей Бога-творца. И пусть это было только *начало*, возвестившее о свершившейся великой смене эпох в развитии человеческого духа, однако такое, которому было суждено развиться и, пережив века, обрести зрелые исторические формы.

Указывая на то, что «Сократ ... являл собою друзьям образец высоконравственного человека и вёл превосходные беседы о добродетели и о других обязанностях человека» [3, с. 12], Ксенофонт на удивление тонко передаёт основную интенцию мыслей Сократа, всякий раз воспроизводя за конкретным содержанием различных бесед их общий фон, в качестве коего выступала проблема: *как устрое-*

⁷ По образному выражению А. Ф. Лосева, космос у древних греков – это первообраз. Человек лишь подражание ему. То, что имеется в космосе, имеется и в человеке, а специфически человеческое есть и в космосе. Не существует никакого раскола, никакой бездны между космосом и человеком [14].

ны дела человеческие? – вот тот стержневой вопрос, который выделяет Сократа как зачинателя новой философии из всей плеяды его современников.

Этот фон (как устроены дела человеческие?) совершенно отчётливо просматривается за попытками Сократа нащупать и поставить вопрос о таких специфически *социальных коллективных образованиях*, которые, наподобие природных законов, являют собой *логос социального мира*, образуя внутреннее устройство общественной жизни, некий невидимый глазу каркас, скрепы, на которых зиждется общественная жизнь человека, – словом, то, что сегодня мы называем системой культурных, социальных норм. Причём, он ставит этот вопрос во всеобщей форме.

Так, ведя «беседы о делах человеческих», о том, как устроена жизнь людей, в отличие от природного универсума, Сократ имеет в виду не отдельные поступки и деяния того или иного человека и, тем более, не мотивы, чувства и желания, которыми руководствуются отдельные люди, а пытается обнаружить нечто *всеобщее и типичное*, скрытое за отдельными делами и поступками: «...он исследовал, - уверяет потомков Ксенофонт, - что благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо, что благоразумие и что неблагоразумие, что храбрость и что трусость, что государство и что государственный муж, что власть над людьми и что человек, способный властвовать над людьми, и так далее...» [3, с. 8]. Иными словами, Сократ ищет, находит и пытается зафиксировать не что иное, как *всеобщие формы социальности*, в рамках которых протекает жизнь людей. *Всеобщие социальные формы*, определяющие наши дела и поступки, – вот чем всецело поглощён Сократ в своих беседах, вот на что направлен его познавательный интерес.

Однако этим поворотом мысли основная интрига, касающаяся существа взглядов Сократа на *устройство дел человеческих*, ещё далеко не исчерпывается, ибо с этого момента перед ним с необходимостью встаёт другая главная проблема – об *источнике* возникновения этих социальных форм. Каково их происхождение, откуда и как они берутся? Кто и как их создаёт? Означает ли наличие в мире человеческой культуры *целесообразного порядка «дел человеческих»*, о которых повествует Сократ и на примере которых развивает своеобразную *телеологию истории*, – означает ли это, что в человеческом мире всё происходит в *соответствии с человеческим рассудком*? Вот главный и основной, собственно *философский* вопрос, которым задаётся Сократ, – вопрос, который он впервые в истории философской мысли артикулирует в явной форме и который тенью пройдёт через века. Вопрос о том, *какие силы* движут миром человеческой истории, от *чего* зависит ход её событий, *что* в ней первично⁸.

Какой же ответ даёт Сократ? Его ответ лежит в плоскости разграничения двух взаимосвязанных, но всё же принципиально отличных друг от друга наличных форм существования целесообразности – *субъективной и объективной*, обнаруживающих себя в реальной жизни человека двояким образом, а именно: 1) в виде кон-

⁸ Весьма показательно, что проблема познания «природы» человека и его специфического образа жизни, ставшая в эпоху Просвещения одной из важнейших тем, волновавших европейскую общественную мысль, также неизбежно повлекла за собой рождение новой формы постановки *основного вопроса философии*, очертив его общие контуры и сформулировав как «вопрос о том, *что* является определяющим фактором развития человеческой истории: *сознательная деятельность людей* или *всеобщие формы, в которых она осуществляется*» [5, с. 22]. Собственно говоря, только это и создавало возможность постановки вопроса об отношении духа / разумных форм организации жизни человека, к природе / природному естеству).

кретных дел и результатов, которые вполне подвластны человеку и зависимы от его рассудка, ибо достигаются на основе знаний, которыми человек вполне может овладеть, и 2) в виде более отдалённых результатов и последствий дел человеческих, о которых людям не дано знать, которые они не могут предвидеть и которые, стало быть, им неподвластны.

В частности, «...чтобы стать хорошим плотником, кузнецом, земледельцем, начальником над людьми, а также хорошо в этих делах разбираться, <...> – всеми такими знаниями, думал он, может овладеть, конечно, и человеческий ум; но самое главное в них, говорил он, боги оставляют себе, и ничего из этого люди не знают. Так, например, тот, кто образцово засадил для себя деревьями участок земли, не знает, кто будет собирать плоды; кто построил себе превосходный дом, не знает, кто будет жить в нём; <...> человек, опытный в государственных делах, не знает, полезно ли стоять во главе государства; <...> породнившийся через брак с влиятельными лицами в городе не знает, не лишится ли он через них отечества» [3, с. 6]⁹.

Как видим, Сократ весьма убедительно проводит разграничительную линию между *субъективной целесообразностью* поступков и действий отдельных лиц и *объективно-целесообразным* характером общего хода событий, делая в итоге два колоссальной важности вывода. Первый гласит, что «...если кто воображает, будто в подобных случаях нет ничего зависящего от бога, а всё будто бы зависит от человеческого рассудка, тот – безумец...» [3, с. 6] «Безумец!» – это звучит как приговор *всякому антропоцентризму!* Поэтому взгляды Сократа при всём желании невозможно записать ни по ведомству *стихийного*, ни по ведомству «*концептуального антропоцентризма*», как посчитали возможным их квалифицировать упомянутые нами выше авторы – Дж. Реале и Д. Антисери.

Второй важный вывод Сократа связан с осмыслением природы целесообразности второго типа – *объективной целесообразности*, которая обнаруживает себя в виде отдалённых результатов дел человеческих, о которых людям не дано знать, которые они не могут предвидеть и которые в силу этого не только неподвластны им, но ещё и сами заставляют людей считаться с ними. В этой связи большое значение имеет следующее свидетельство Ксенофонта о взглядах Сократа: «... его вера в промысел богов о людях, - утверждает Ксенофонт, - была не такова, как у большинства людей. <...> Сократ был убеждён, что боги всё знают, – как слова и дела, так и тайные помыслы, что они везде присутствуют и дают указания людям обо всех делах человеческих» [3, с. 9].

В данном случае важно понимать, что указанные взгляды Сократа о богах и их роли в общественной жизни – это отнюдь не обыденные представления мифического сознания, характерные для его современников, на что справедливо обращает внимание А. Ф. Лосев, давая следующую оценку этим взглядам: «...учение Сократа о промысле и провидении решительно порывало с наивным *политеизмом*

⁹ Сегодня невозможно не видеть, какими гениальными отголосками отозвалось эхо сократовских идей в великих учениях Гегеля и К. Маркса. Так, в лекциях по философии истории Гегель следующим образом объясняет возникновение объективной динамики истории: «...во всемирной истории, - пишет Гегель, - благодаря действиям людей вообще получают ещё и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется ещё и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения» [7, с. 27].

и приобретало вид философской *телеологии*. Сократ признавал общий разум в практических целях – для объяснения наглядно видимой целесообразности, не объяснимой ссылкой на случайность» [6, с. 50].

Дело в том, что убеждение Сократа в существовании тотального попечительства богов о людях есть по сути дела первое в истории философской мысли представление о наличии в общественной жизни людей некоей надындивидуальной, надличной, *безымянной социальной силы*, обуславливающей деяния людей, управляющей всем ходом событий и приводящей к определённым результатам. В этом смысле средневековый христианский провиденциализм Августина является вовсе не первой исторической формой объективно-телеологических взглядов на общественную историю людей. Более того, провиденциалистская модель понимания истории, сложившаяся на рубеже поздней Античности и раннего Средневековья в учении *А. Августина*, заслуга которого, согласно оценке Г. Г. Майорова, состоит в том, что «...он впервые рассмотрел всю историю человечества как единый, закономерный и объективный процесс, встроенный в процесс эволюции мира в целом» [8, с. 330], оказалась логически возможной в том числе благодаря Сократовской идее о попечительстве богов людям.

Сегодня также невозможно не видеть, какими гениальными отголосками отозвалось эхо сократовских идей и в великом учении Гегеля о роли мирового духа в общественной истории людей. Так, в лекциях по философии истории Гегель следующим образом объясняет возникновение объективной динамики истории: «...во всемирной истории, - пишет Гегель, - благодаря действиям людей вообще получают ещё и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется ещё и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения» [7, с. 27].

Как всякий первопроходец, Сократ вынужден был вести свой поиск наощупь, сталкиваясь со множеством трудностей, связанных с вычленением, фиксацией и выражением в понятийной форме особенностей такого нового предмета познания, как *телеология истории и всеобщие социальные формы*, существующие в любом обществе в виде системы нравственных, политико-правовых и прочих норм, из которых соткан мир человека. В частности, сложность вычленения и исследования этих *социальных образований /системы норм* состояла и состоит в том, что им присущ особый *способ бытия*. Дело в том, что такого рода образования, с точки зрения способа своего существования, есть *нечто идеальное* или, говоря языком марксизма и немецкой классической философии, нечто «чувственно-сверхчувственное». Однако, эта идеальная форма бытия *норм*, качественно отличающая их от способа бытия вещей, предметов и явлений чувственного мира, ничуть не отменяет их онтологического статуса *объективных социальных образований*.

Более того, в известном смысле можно утверждать, что социальные нормы обладают куда большим объективным бытием, нежели мир чувственных вещей. Дело в том, что нормы не просто принадлежат той же самой объективной реальности, существующей вне нас, что и остальной чувственно-предметный мир культуры, созданный человеком, но и, в дополнение к этому, обладают *объективно-принудительной силой закона*, выступая в качестве пусть и «безымянной и безличной», но при этом весьма могущественной силы, которая задаёт содержание и определяет способы протекания нашей деятельности.

Как тут не вспомнить великого немецкого философа первой половины XX века Николая Гартмана, который удивительно тонко подметил следующее: «коллективные образования (а нормы – это и есть социальные образования, возникшие как результат совместной, коллективной деятельности людей – Т. Р.) ... в самом жизненном опыте оказываются весьма ощутимой реальной силой. Кто нарушает их закон, может почувствовать на себе всю их жёсткость. И уж тем более в историческом аспекте именно в них осуществляется изменение и становление, а индивид вовлечён в эти события, как в единую жизнь более высокого порядка» [9, с. 194].

Так вот, значение и масштаб фигуры Сократа состоят в том, что он, обратив свой познавательный интерес к миру человека, первый наткнулся на эту особую, «чувственно-сверхчувственную» реальность безличной социальной силы, обладающую идеальным бытием, – на «коллективные социальные образования», которые во все времена представляли собой весьма «ощутимую реальную силу» – *Логос, Порядок, Закон* социального мира.

Иначе говоря, убеждение Сократа в существовании надличной, безымянной *социальной силы*, в соответствии с указаниями которой совершаются все дела человеческие и которая (в лице богов) господствует над человеком как некая необходимость, определяя общий ход событий, не зависящий от устремлений человеческого рассудка, – это убеждение есть не что иное, как исторически первое, зародышевое представление об *объективном и закономерном характере человеческой истории*, пусть и существующее пока ещё в превращённой форме – в оболочке мифических представлений.

С высоты сегодняшнего дня видно, какие ростки и всходы дало это зародышевое представление и какими отголосками сегодня звучит «эхо сократовских идей» в великом учении К. Маркса и Ф. Энгельса об истории как «общем итоге» множества разнонаправленных волей, стремлений и действий людей, – итоге, существующем в виде безымянной и надличной *социальной силы*, обретающей статус *объективного субъекта истории*¹⁰. К. Маркс и Ф. Энгельс в принципиальном плане высказались по этому вопросу ещё в «Немецкой идеологии» (1845 г.): «Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, – эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, – напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение» [10, с. 33]. Именно этот момент, одинаково разделяемый и Гегелем, и Марксом, является тем отправным пунктом, который со времён Сократа только и позволял философии уходить от субъективистского взгляда на историю и вставать на путь открытия объективных законов её развития.

¹⁰ Детальное обоснование этого тезиса читатель может найти в статьях Рагозиной Т.Э. «Проблема человека как предмет философской рефлексии» [11, с. 35-45] и «Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2020. [12, с. с. 26-38].

Как бы то ни было, но поставленная Сократом задача познать, как устроен мир человека, по каким законам осуществляется его нравственный и правовой порядок, – эта задача, будучи теснейшим образом сопряжена с основополагающим принципом *Логоса*, который лёг в основу всей греческой философии и позволил ей развиваться, в итоге обусловила такой финал, когда «...пёстрые и амбивалентные творения мифотворческой фантазии были подвергнуты наконец испытанию мыслью и, тем самым, лишены своих корней» [4, с. 10].

Иначе говоря, вслед за первым великим достижением натурфилософов¹¹, связанным с выработкой ими понятия *Логоса*, второе величайшее достижение античной мысли было связано с открытием Сократом специфичного *Логоса социального мира*, что в целом ознаменовало собой великую смену эпох в истории духовной жизни древности, заложив основы *рационального способа мышления о мире*.

Анализ содержания целого ряда приводимых Ксенофонтом мыслей и рассуждений Сократа, позволяет определённо утверждать, что этот *рациональный способ мышления о мире* в учении Сократа связан вовсе не с «концептуальным антропоцентризмом», а с зародышевой, исходной формой идеи *социоцентризма*, с идеей *объективного субъекта истории*. И тот факт, что указанная идея первоначально возникает ещё не в своей адекватной, исторически зрелой и чистой форме – как некое понятие об объективном законе общественного развития, не зависящем от воли и сознания людей, а выступает пока в оболочке мифических представлений, неся на себе их отпечаток и разделяя с ними своеобразие ограниченности их исторического содержания, – всё это ничуть не отменяет того обстоятельства, что она выступила той идеей-«намёком», которая была принципиально противопоставлена Сократом не только *космоцентризму*, но и всем возможным будущим формам и разновидностям *антропоцентризма*, навсегда став их антиподом.

Сократовский императив «Познай себя!» есть великое предчувствие *социоцентризма*: предчувствие *всеобъемлющего объективного порядка в мире человеческой истории* – предтеча идеи *объективного субъекта истории*! Отголоски этого великого предчувствия, позволившего в итоге конституировать философскую мысль как науку о *едином и всеобщем*, нескончаемым эхом отзовутся во всех последующих великих социоцентристских доктринах¹², начиная с учения Аврелия Августина и заканчивая учениями Гегеля и Маркса.

¹¹ «...Исходный пункт и цель этой колоссальной работы, - говорит Э. Кассирер о достижении натурфилософской, досократовской мысли, - оказывается связанной с неким основополагающим принципом, который лёг в основу и позволил развиваться греческой философии. Принципом, сыгравшим такую роль в греческой философии, стало понятие *Логоса*» [4, с. 10]. Если мы обратимся к ранним работам К. Маркса, то найдём там схожую оценку значимости идей античной философии о *логосе* / о законе как *едином и всеобщем* – словом, о *субстанции*: «...первые греческие мудрецы являются подлинным духом субстанции, воплощённым знанием о субстанции...» [13, с. 55].

¹² То обстоятельство, что учения и Августина и Гегеля об объективно-телеологическом характере развития истории возникли ещё не в своей адекватной, истинной форме, а в превращённых формах сознания, каковыми служили *религия* и *объективный идеализм*, усматривающие источник общественно-исторического развития в надысторических субъектах (в Боге и Мировом духе), - это обстоятельство ничуть не меняет суть дела, состоящую в том, что оба этих великих учения были ступенями восхождения к подлинно социоцентристскому пониманию истории, представленному марксистской версией.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье / Дж. Реале, Д. Антисери. – Пер. с итальянского С. Мальцевой, научный редактор Э. Соколов. – ТОО ТК "Петрополис", 1995. – 368 с.
2. Лифшиц М. Человек тридцатых годов / М. Лифшиц // В мире эстетики. – М.: Изобразительное искусство, 1985. – С. 189-313.
3. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Ксенофонт. – М.: изд-во Наука, 1993. – 379 с.
4. Кассирер Эрнст. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с. (Лики культуры)
5. Рагозина Т. Э. К вопросу об антропологическом измерении философии истории марксизма // Культура и цивилизация (Донецк). 2021. № 1 (13). С. 17-26.
6. Лосев А. Сократ / А. Лосев // Философская энциклопедия / Ин-т философии АН СССР ; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1970. – Т. 5 : Сигнальные системы – Яшты. – С. 49-51.
7. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. VIII. Философия истории / пер. А. М. Водена, под ред. и с предисловием Ф. А. Горохова. – М. ; Л. : Гос. соц.-эк. изд-во, 1935. – 470 с.
8. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г. Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.
9. Гартман Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман ; пер. с нем. Ю. В. Медведева. – Санкт-Петербург: «Наука», 2003. – 639 с.
10. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
11. Рагозина Т. Э. Проблема человека как предмет философской рефлексии // Философия и культура в гуманитарном дискурсе / Отв. ред. Сулимов С. И. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2021. – С. 35-45.
12. Рагозина Т. Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2020. – № 2 (12). – С. 26-38.
13. Маркс К. Тетради по эпикурейской философии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1975 – Т. 40 – С. 21-140.
14. Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика) / А. Ф. Лосев. – М., 1963. - ... с.
15. Тищенко Ю. Р. Общественная история людей как история их индивидуального развития («Капитал». 1857-1867) / Ю. Р. Тищенко // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2017. – Выпуск № 2 (6). – С. 7-19.
16. Туровский М. Б. Философские основания культурологии / М. Б. Туровский. – М. : РОССПЭН, 1997. – 440 с.

T. E. Ragozina

(doctor of philosophy, associate Professor)

Donetsk national technical University

(Donetsk, Donetsk people's Republic)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

WHAT DOES THE "ECHO OF SOCRATIC IDEAS" TELL ABOUT?

Annotation. *The article is devoted to the consideration of the human problem through the prism of the analysis of the content of the Socratic imperative "Know yourself!". The author tries to clarify the question of which of the two competing principles - anthropocentrism or sociocentrism – plays a leading role in the teachings of Socrates, which marked the reversal of Greek thought from the problems of natural philosophy to the problem of human cognition.*

Keywords: *man, society, history, cosmocentrism, anthropocentrism, sociocentrism.*

УДК : 130.2

С. И. Сулимов

(д. филос. наук, доцент)

Воронежский государственный университет

(г. Воронеж, Российская Федерация)

E-mail: sta-sulimov@ya.ru

ОБРАЗОВАНИЕ И РЕЛИГИЯ КАК ИНСТРУМЕНТЫ КУЛЬТУРНОЙ ЭКСПАНСИИ

Аннотация. В данной работе рассматриваются такие инструменты культурной экспансии как приобщение реципиента к образовательной модели общества-экспансиониста и религиозный прозелитизм. Опираясь на учение об экспансии Б. Н. Шапталова, автор не умаляет роль в данном процессе политических и экономических факторов, но полагает, что культурная экспансия является самостоятельным процессом, и её факторы играют важную роль в процессах взаимодействия между различными обществами, этносами и государствами.

Ключевые слова: цивилизация, варварство, экспансия, система образования, религиозный прозелитизм.

В наши дни проблема культурной экспансии и механизмов её осуществления стоит особенно остро, потому что в последние десятилетия выяснилось, что создание глобальной экономической системы не отменяет политического и культурного противостояния между различными государствами, обществами, этносами и конфессиональными группами. Прямо на глазах наших современников разворачиваются этноконфессиональное противостояние между туземцами и мигрантами в Западной Европе, политико-религиозная конфронтация в Европе Восточной, экономическое вторжение стран Северной Америки в Америку Латинскую и Юго-Восточной Азии – в «чёрную» Африку.

При этом, если экономическая конкуренция и связанные с ней формы борьбы предполагаются самим проектом глобального мира, то конфронтации на религиозном (шире – на культурном) основании архитекторы глобализации не ожидали. Можно говорить о полноценной экспансии мусульман в Западную Европу, при том, что страны ЕС задолго до начала этого явления начали свою экономическую экспансию в страны Африки, а в наши дни пытаются сгладить религиозную и социальную оригинальность пришельцев при помощи активно навязываемой им европейской модели среднего и высшего образования. Можно сказать, что в глобальном мире экспансии различных типов сплелись в тугий клубок, который необходимо каким-то образом ослабить и распутать, пока он не превратился в удавку для человечества. В данной работе мы рассмотрим такие важные инструменты экспансии, как систему образования и религиозный прозелитизм.

Прежде всего, необходимо определиться с содержанием понятия «экспансия». Отечественный исследователь Б. Н. Шапталов полагает, что экспансия – это проникающее, определяющее воздействие, которое оказывает общество на своих сосе-

дей и партнёров, причём, под таким воздействием может оказаться как вся жизнь принимающей стороны, так и лишь одна из её сфер. Такое выборочное воздействие обычно связано с конкретными целями общества-экспансиониста: «Экспансионистская система строится не по шаблону, а исходя из чётко доминирующих в социуме целей. Если у «вас» цель захват земель, то будет одна экспансионистская система, если завоевание рынка высокотехнологичной продукции – другая, если доминирование на рынке нефти – третья и т.д. В таком целеполагании заключено качественное отличие одной экспансионистской системы от другой» [1, с. 121]. Поскольку цели у экспансиониста могут быть самыми различными, то и типы экспансии не похожи между собой и вовсе необязательно дополняют друг друга. Например, экспансия может быть как политической, то есть претендующей на прямое господство общества-донора над обществом-реципиентом, так и культурной, претендующей лишь на распространение эстетических, научных и религиозных достижений донора среди реципиентов. В области культуры экспансия так же естественна, как и в любой другой области. Каким же образом соотношение донора и реципиента влияет на выбор типа экспансии?

Во-первых, конечно, немалую роль играют потребности общества-донора. К примеру, если оно испытывает экономическую нужду, то вряд ли его экспансия будет адресована культурной жизни реципиентов. Скорее, это будет экономическая экспансия, по мере необходимости усиливаемая политическими средствами. Можно предположить, что в случае столкновения двух цивилизованных обществ-экспансионистов вряд ли культурная экспансия будет иметь место. Отечественный автор Н. В. Мотрошилова определяет цивилизацию как тип общества, для которого характерны постоянно углубляющиеся рационализация труда, стремление к материальному комфорту и развитое правосознание [2, с. 22]. Данный тип общества попросту не может не иметь развитой духовной культуры (хотя бы в силу вытекающего из рационализации труда разделения этого самого труда на умственный и физический).

Опознав друг в друге цивилизованные черты, общества-экспансионисты приступают к борьбе за достижение своих главных целей, не отвлекаясь на побочные в их случае типы экспансии. Ведь если оппонент имеет собственные аналоги культурных и идеологических достижений экспансиониста, то вряд ли удастся подчинить его в этих сферах. К примеру, в античности военно-политическое противостояние Рима и Сасанидской Персии не предполагало попыток религиозного прозелитизма: персы оставались зороастрийцами, а римляне – язычниками и христианами. Такой религиозный баланс всех устраивал, а борьба между цивилизациями велась за экономические и политические выгоды: например, долгое время яблоком раздора между персидской и античной цивилизациями был пограничный город Нисибис. То же самое можно сказать и о политико-экономическом противостоянии Англии и Франции в Новое время. Колониальные войны XVIII в., которые эти державы вели между собой в Индии и Северной Америке, были способом перераспределить богатства Нового Света между двумя этими соперниками и их союзниками, но ни англичане, ни французы не пытались пропагандировать свою философию и религию

в стане противника. Имея приблизительно равный духовный потенциал, обе державы были заведомо убеждены в бесполезности таких действий.

Иногда в историческом процессе случаются прецеденты, когда цивилизованное общество-экспансионист в силу собственного нарциссизма не может разглядеть цивилизацию реципиента и полагает, будто имеет дело лишь с этнографическим материалом, примитивными варварами, которых можно и нужно превратить в собственных «граждан второго сорта». В этом случае имеют место целенаправленные попытки культурной экспансии. Однако именно в этой ситуации (в отличие от многих похожих) экспансионисту противостоит достойный противник, хотя, возможно, и более слабый политически, но всё же верный своей культуре и не видящий причин от неё отказываться. Примером такого прецедента может послужить непродолжительное господство греко-македонских завоевателей в Бактрии, население которой они попытались подвергнуть форсированной эллинизации.

Эта попытка провалилась, обнаружив, что ни школьное образование античного типа, ни греческие религиозные верования в Средней Азии не воспринимаются всерьёз, если местное население имеет их оригинальные аналоги. Так, насильственное насаждение греческого языка и письменности среди бактрийских и согдийских туземцев встретило отторжение, так как местное население имело собственную письменность на основе арамейского языка [3, с. 150-151]. Попытка совместить греческую и туземную религиозность также оказалась неудачной, потому что согдийцы исповедовали зороастризм и не видели причин менять эту религию на более примитивные политеистические верования эллинов. Когда греки дополнили зороастрийское святилище в Тахти-Сангине (Таджикистан) алтарями, посвященными духу реки Амударья, местные жители восприняли это как святотатство, а вовсе не как проявление эллинистической «толерантности» [4, с. 99]. Неудивительно, что местное население поспешило избавиться от греческой династии при первой же возможности, оказав поддержку вторгнувшимся в Среднюю Азию кочевникам.

Если найти пример этого же процесса в Новое время, то им может послужить вестернизация России, предпринятая Петром I. Многие западные правительства присылали своих специалистов на помощь царю-реформатору в надежде обрести в лице новой России союзника-сателлита. Однако, несмотря на лояльное отношение к Европе со стороны петербургской элиты, большинство русских не приняли западный образ жизни, да и среди аристократов нашлось немало патриотов, принявших мундир западного образца, но не западную систему ценностей. Поэтому на протяжении XVIII в. Российская империя не раз воевала с западными державами (Швецией, Пруссией, Францией) за свои национальные интересы, а в XIX в. лишь небольшое количество философов-западников продолжало считать желательной ассимиляцию русских в европейском обществе.

Самые же яркие и напряженные культурные баталии разворачиваются в тех случаях, когда цивилизованное общество направляет свою экспансию на действительно более примитивного, «варварского» соседа. Причём, варварство является относительным понятием, потому что это слово употребляют лишь представители цивилизованного общества по отношению к более примитивным соседям, но ни один народ или племя себя варварами не называет. В варварском обществе присут-

ствуют те же политические, экономические, социальные и культурные институты, что и в экспансивной цивилизации, но они менее развиты или даже ещё не вполне дифференцировались друг от друга. Поэтому цивилизованное общество не только может победить варваров на поле боя (сказывается политическое и техническое превосходство), но и действительно имеет, что предложить вольным и невольным реципиентам в духовной сфере [5, с. 13].

Наиболее яркий пример попытки ассимиляции варваров при помощи образовательных учреждений продемонстрировала китайская династия Тан (618-907 гг. н.э.), располагавшая разветвлённой и выверенной системой высшего профессионального образования и охотно приглашавшая в свои вузы студентов из числа степняков, кочевавших к северу от Великой стены (так называемых «северных варваров»). Отечественный исследователь В. М. Рыбаков указывает, что танские вузы по критерию престижа делились на две категории: училища для высшего чиновничества, подразумевавшие формирование управленцев-универсалов, может быть, не имевших глубоких профессиональных знаний, но обладавших истинно конфуцианским характером; и специализированные училища, выпускавшие функционеров-исполнителей [6, с. 341].

К вузам первого типа относились такие известные столичные вузы как Институт поклонения словесности. Каждый выпускник такого Института автоматически мог претендовать на руководящую должность в провинциальной или даже столичной администрации. Неслучайно танский аналог министерства образования даже назывался «Управление княжеских сыновей». В такие вузы студентов-варваров, разумеется, не принимали. Зато для них были открыты двери Каллиграфического и Счётного училищ, окончание которых гарантировало выпускникам занятие низших чиновных должностей типа бухгалтеров и делопроизводителей. Некоторые знатные кочевники действительно направляли своих сыновей на учёбу, а имперское правительство приветствовало иностранных студентов, полагая в будущем сделать из них проводников китайской политики в степи и надёжных «специалистов по кочевникам» на таможне и в разведке.

К каким же результатам привела эта попытка культурной экспансии? В лучшем случае к нулевым. Большинство степных выпускников имперских вузов возвращались домой и, не имея возможности применить полученные на лоне цивилизации знания в более примитивном обществе, быстро забывали училищную премудрость и сохраняли дипломы лишь в качестве сувениров. Однако случалась и печальные прецеденты. Так, смышлёный и прилежный студент-степняк по имени Тоньюкук (646-734 гг.), окончив училище, пожелал попробовать себя в роли чиновника таможенной службы, несколько лет действительно добросовестно работал на империю, а затем без видимых причин ушёл в отставку и вернулся в степь, став советником тюркского кагана Эльтериша [7, с. 120]. Обладая немалыми познаниями о сильных и слабых сторонах имперской пограничной службы, Тоньюкук убедил кагана совершить в Китай серию набегов, в ходе которых тюрки смогли нанести поражение одному из китайских корпусов и основательно разграбить приграничные провинции. Любопытно, что, будучи хорошо знакомым с китайским обра-

зом жизни, Тоньюкук до конца своих дней оставался его ярким противником и открыто потешался над буддизмом и конфуцианством [8, с.143].

Провал танской «педагогической» экспансии можно объяснить тем, что большая часть преподаваемых в варварам знаний не могла быть применена в их родном обществе, а оставаться на чужбине многие из них закономерно не хотели. Зато Тоньюкук показал пример, как можно применить полученные у донора знания против него самого, ответив на культурную экспансию цивилизации политической экспансией потенциального варварского реципиента. Однако в тот исторический момент ни империя не претендовала на господство в степи, ни номады не собирались завоевывать Китай и жить среди его оседлых подданных. Поэтому тот же Тоньюкук подходил к знакомству с китайской политической культурой и административной системой исключительно с утилитарной точки зрения.

А как могла бы развиваться ситуация, если бы варвары победили империю в политическом смысле и захватили её земли? Ведь тогда им потребовались бы административные навыки и теоретические знания, которыми обладает лишь цивилизованный реципиент. Иначе управлять захваченными землями попросту не получилось бы в силу высокого уровня технического развития их хозяйства и глубины духовной культуры их туземного населения. Увы, в таком случае большинство пришельцев-победителей вообще не воспринимают культуру побеждённых, исходя из того, что военное поражение – яркое свидетельство слабости и никчёмности цивилизации. Даже если отдельно взятый хан или конунг пытается познакомиться с духовной культурой цивилизации, большинство подданных воспринимает это исключительно как его личные причуды. Так, например, король остготов Теодорих (454-526 гг.) потратил немало сил и денег для привлечения к своему двору в Равенне уцелевших римских писателей, юристов и архитекторов, но большинство готов не проявили к латинской учёности ни малейшего интереса [9, с. 67]. Хозяйственный упадок Италии, наступивший вследствие такого отношения к античному наследию, их совершенно не беспокоил потому, что они всегда находились на низком техническом уровне и не представляли, как можно жить иначе.

Итак, попытки цивилизованного общества-экспансиониста экспортировать свою культуру более примитивным реципиентам через то, что в наши дни называется «светским образованием», обречены на поражение при любых обстоятельствах. Как продемонстрировал китайский пример, варвары вполне способны заимствовать у донора определенные знания, умения и навыки, но это вовсе не гарантирует с их стороны лояльности или хотя бы уважения.

Каким же образом происходит экспансия в религиозной сфере? Ведь религия, в отличие от науки или искусства, не является нейтральной по отношению к индивиду и претендует именно на диалог с каждым своим адептом, а не только со специалистами или управленцами. И в религиозной сфере мы можем увидеть парадокс: универсальные религии, созданные цивилизованными обществами, *всегда* превосходят верования варваров и обязательно вытесняют их. Отечественный исследователь С. Н. Жаров заметил такую особенность примитивных племенных и

родовых культов как гармоничное их слияние с наличной социальной обстановкой [10, с. 11-12]. До тех пор, пока жизнь варварского общества стабильна и консервативна, пока его социальные связи освящены традициями и прочны, языческая доктрина типа германского пантеона или степного шаманизма коренится в каждом аспекте варварской повседневности.

Однако контакт варваров с цивилизованным обществом независимо от своего исхода всегда приводит к разрушению прежних социальных связей и эрозии привычного образа жизни. Не имеет значения, подвергаются ли варвары целенаправленной экономической или религиозной экспансии со стороны цивилизованного донора или осуществляют политическую экспансию сами. История знает примеры, когда варвары-завоеватели одерживали военные победы над своими цивилизованными соседями, захватывали их земли и даже ставили цивилизованных граждан в зависимое положение. Однако они при этом и сами оказывались в новой для себя ситуации, и прежние верования больше не соответствовали наличному положению дел. Так, скандинавские викинги смогли захватить достаточно большие территории в Англии и Франции, однако местное население, с которым они теперь были вынуждены взаимодействовать, не оставило католического христианства и не превратилось в язычников. Зато сами язычники обнаружили, что новый для них тип отношений между сеньором, его крестьянами и монархом регламентируется не в последнюю очередь религиозным учением католицизма.

Не став католиками, скандинавы не могли стать французами или англичанами, а превратить своих новых соседей в скандинавов язычники попросту не смогли: христиане относились к язычникам непримиримо и предпочитали оказывать им сопротивление даже без надежды на успех. Со своей стороны, захватчики, находясь на более низком уровне технического и культурного развития, не могли ничего предложить своим новым соседям для того, чтобы заставить их вступить в диалог и, тем самым, перестать сражаться. Поэтому в течение каких двух-трёх десятилетий переселенцы-викинги ассимилировались в Западной Европе, став добрыми католиками – подданными английского и французского королей, хотя, впрочем, сохранив привилегированный статус по отношению к местным простолюдинам. Таким же образом развивались события во время победоносных вторжений кочевников в мусульманские регионы Ближнего Востока: и тюркский каган, и монгольский хан одерживали военные победы над защитниками ислама, но вскоре исламизировались сами, превращаясь в очередных султанов и эмиров. Для того чтобы такой исход свершился, от оседлых жителей требовалось не столько храбро сражаться на поле боя, сколько оставаться верными своей религии и не скрывать её от захватчиков.

Подводя итоги, необходимо сравнить по степени эффективности такие инструменты культурной экспансии как образование и религия. Исторические факты свидетельствуют о том, что образование, предлагаемое экспансионистом своим реципиентам вне религиозного контекста, не выполняет возложенной на него задачи. Получаемые реципиентами знания могут оказаться полезными для решения тех или иных конкретных проблем, но они вовсе не вводят реципиента в сферу влияния донора. Образование, предлагаемое в отрыве от религии или хотя бы политики,

нередко вообще остаётся невостребованным теми, кто его формально получает. Религиозная же экспансия оказывается действенным способом трансформации всего образа жизни реципиента, если осуществляется цивилизованным обществом в адрес менее развитых соседей. Религиозный прозелитизм в обратном направлении невозможен, потому что универсальная религия всегда выглядит более функционально и притягательно, чем племенные или родовые культы, при любых серьёзных социальных изменениях оказывающиеся в маргинальном положении.

Поэтому, когда мы говорим о современном глобальном мире и происходящем в нём столкновении экспансий, необходимо ни в коем случае не сбрасывать религиозный фактор со счетов и не подменять его исключительно политическими и экономическими расчетами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шапталов Б. Н. Теория и практика экспансионизма: опыт сильных держав. – М. : ЛИБРОКОМ, 2009. – 384 с.
2. Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. – 2-е изд., расширенное и справ. – М. : ИФРАН, 2010. – 480 с.
3. Попов А. А. Греко-бактрийское царство. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2008. – 240 с.
4. Литвинский Б. А., Пичикян И. Р. Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан) в 2 т. – М. : Изд-во «Восточная литература» РАН, 2000. – Т. 1: Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь. – 503 с.
5. Сулимов С. И., Черниговских И. В., Черных В. Д. Варварство и цивилизация: специфика межкультурного взаимодействия: монография. – Воронеж : Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2022. – 526 с.
6. Рыбаков В. М. Танская бюрократия в 2 ч. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2009. – Ч. 1. Генезис и структура. – 512 с.
7. Груссе Р. Степные кочевники, покорившие мир. Под властью Аттилы, Чингисхана, Тамерлана. – М. : Центрполиграф, 2020. – 527 с.
8. Ахматнуров С. С. Кочевники Евразии: от ариев до Золотой Орды. – М. : Родина, 2019. – 304 с.
9. Альфан Л. Великие империи варваров. От Великого переселения народов до тюркских завоеваний XI века. – М. : Вече, 2006. – 416 с.
10. Жаров С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки: монография. – Воронеж : Изд-во Воронежского гос. ун-та, 2006. – 352 с.

S. I. Sulimov

(Doctor of philosophy, associate Professor)

Voronezh State University

(Voronezh, Russian Federation)

EDUCATION AND RELIGION AS TOOLS FOR CULTURAL EXPANSION

***Annotation.** This article considers such tools of cultural expansion as the introduction of the recipient to the educational model of the expansionist society and religious proselytism. Based on the doctrine of the expansion of B.N. Shaptalov, the author does not detract from the role of political and economic factors in this process, but believes that cultural expansion is an independent process, and its factors play an important role in the processes of interaction between various societies, ethnic groups and states.*

***Key words:** civilization, barbarism, expansion, the education system, religious proselytism.*

УДК: 141

А. С. Армен

(к. филос. наук, ст. преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: armenanastasiya@gmail.com

ФЕМИНОЦЕНТРИЗМ КАК КРАЙНЯЯ ФОРМА ВЫРАЖЕНИЯ АНТРОПОЦЕНТРИЗМА VERSUS СОЦИОЦЕНТРИЗМ

***Аннотация:** В статье предпринята попытка обоснования теоретической несостоятельности принципа феминизма как основополагающего в феминистской доктрине. Исследовательская задача реализуется путем сравнительного анализа феминизма как крайней формы антропоцентризма и социоцентризма как ключевого объяснительного принципа материалистического понимания истории.*

***Ключевые слова:** феминизм, антропоцентризм, социоцентризм, феминизм.*

Феминизм как идеология и практика женского освобождения представляет собой достаточно популярное явление, как в академическом дискурсе, так и в общественно-политическом пространстве. Теоретический феминизм, представляя собой сложную систему взглядов на социальный мир и человеческий опыт, предусматривает в качестве отправной точки *приоритет женщины*. Не представляя собой единую социальную теорию феминизм характеризуется крайней плюралистичностью взглядов и способов осмысления реальности¹³. На современном этапе своего развития феминизм превратился в успешный тренд, некий культ, в рамках которого борьба ведется не за равноправие, а против абсолютно любого проявления патриархальных черт как в общественно-политической сфере, так и в сфере культуры, моды, красоты и т.д. От пропагандируемой в XVIII веке идеи о равенстве возможностей и свободе выбора каждого индивида (независимо от пола) выбирать свою жизненную стратегию, под влиянием множества теорий «третьей волны», феминизм превратился в идеологию необходимости жить по принципам, установленным женским сообществом, ключевым из которых является принцип *феминизма*. Именно он представляется единственным, объединяющим все современные направления феминизма принципом. Под *феминизмом* понимается крайняя форма антропоцентризма со смещением в сторону гендерного превосходства женщины и «женского начала». Так, *феминизм* является ключевым объяснительным принципом радикального феминизма «второй волны» и феминистских концепций «третьей волны», настаивая на том, что именно женщина (или

¹³ Развернутому анализу современного состояния феминизма как социального явления, внутренних противоречий и тенденций, характерных для феминистской доктрины, а также развенчанию феминистских претензий на статус теории общественного прогресса посвящена наша статья. См.: Армен А.С. «Феминизм как отражение противоречий современной цивилизации» [1, с. 65-76].

каждая конкретная женщина) является субъектом исторического, социокультурного, политического процесса, игнорируя при этом, объективные социально-экономические условия и объективные законы развития общества.

Прежде чем рассуждать о том, насколько оправдан и оправдан ли вообще феминистский проект, согласно которому место и роль женщины в общественной жизни должны (в соответствии с принципом *феминистского централизма*) восприниматься как некий социальный приоритет, как высшая цель и критерий прогрессивного развития общества, нам необходимо ответить на вопрос, насколько же принцип феминистского централизма состоятелен в качестве основополагающего и системного, в какой мере он способствует женскому освобождению и достижению подлинного равенства. Что предполагает осуществление сравнительного анализа теоретической обоснованности принципа *феминистского централизма* (как разновидности принципа *антропоцентризма*) и *социоцентризма* как основного объяснительного принципа материалистического понимания истории.

Феминистский централизм, как взгляд, объединяющий все многообразие феминистских теорий и позволяющий, при беспрецедентной плюралистичности феминизма, всё же называть его отдельной идеологией, не возник случайно. Он явился следствием метаморфоз антропоцентристского мировоззрения, связанных с новыми производственными, и как следствие, социокультурными реалиями, порожденными столкновением капитализма с его экономическим заказом и производными от него образом мира и образом жизни. Таким образом, в недрах *антропоцентризма* зрело и прочитывалось нечто, что затем стало способным привести к дроблению самого принципа *антропоцентризма*, то есть, к разъятию человеческого единства, рода *Homo Sapiens* и смещению акцентов и аксиологических ориентиров с целого (человечество) на часть (женщина).

Под антропоцентризмом понимается мировоззренческий принцип, культурный приоритет, этап самосознания человека как представителя рода *Homo Sapiens*, результат культурного взросления человечества и философской рефлексии. «Антропоцентризм» (от греч. *Anthropos* – человек, *kentron* – центр) – позиция, согласно которой человек является центром и высшей целью мироздания» [2, с. 43]. Антропоцентризм зародился на греческом востоке, затем был унаследован Римом. Римская юриспруденция, греко-римское право базируется на защите прав отдельного гражданина (единицы, субъекта социального управления), обладающего частной собственностью. Это, безусловно, антропоцентризм в рамках демократического принципа, когда в результате функционирования рабовладельческой системы и классового дробления, а также связанных с ними социальных заказов для институтов семьи, воспитания и образования, происходит одно из первых дроблений, точнее, юридически освященных дроблений в восприятии человека и человечества.

Классическую формулировку антропоцентризм обретает в знаменитой формуле Протагора «человек есть мера всех вещей» [3, с. 83]. Именно в ней находится корень греческого антропоцентризма, породившего вслед за собой субъективизм

как стратегию познания и этический ориентир. Также к антропоцентризму тяготел Сократ, его антропоцентристское толкование мира в известной степени, явилось фундаментом европейской культуры и философской традиции.

Некоторые элементы антропоцентризма можно усмотреть у отцов церкви в патристике, либо в зрелой схоластике. П. Абеляр отстаивает ценность человеческой личности, ее право на автономию и свободную волю. П. Абеляр доказывает, что человек способен не только грешить, но и быть добродетельным, руководствуясь собственным нравственным выбором, сообразно велениям совести, которая, в свою очередь, является результатом познания и приятия истины. Таким образом, человек и только человек для философа является окончательно субъектом нравственного выбора, этического действия [3].

Антропоцентризм Возрождения – принципиально новый антропоцентризм, обогащенный духом христианства, его аксиологией и стремлением к творчеству, подобно творению Создателя. Высшее Творение становится мерилем человеческой деятельности, обогатив античную триаду «истина-добро-красота» новыми христианскими и антропогенными смыслами. Примером может служить тезис Дж. Манетти из трактата «О достоинстве и превосходстве человека» (1451): «Человек – соперник Бога в его творении. Все, что появилось в мире после первого и еще бесформенного творения, было открыто, произведено и совершено нами благодаря особой и выдающейся остроте человеческого ума...» [4, с. 12]. Очевиден коренной перелом в сознании людей после тысячелетней стагнации: не слуга Бога, а «соперник Бога». Движение человеческой истории теперь мыслится не как воплощение высшего предопределения, Божьего плана, а как результат деятельности человека, его труда и поиска. Поэтому важнейшим принципом, порожденным новым антропоцентризмом, в эпоху Возрождения является гуманизм. Первым в качестве завершенной философской системы его истолковал идейный глава Платоновской академии во Флоренции М. Фичино. В гуманизме М. Фичино видит родовое начало, родовую сущность человека, то есть, нечто объединяющее. Его гуманист – не индивидуалист, а человек, открытый для социальных связей как носителей общечеловеческой сущности, того, что соединяет, консолидирует [5].

Эпоха Возрождения не может рассматриваться как исключительно поступательный социокультурный процесс. Антропоцентризм, доведенный до своего высшего предела, порождает не только гуманизм, но и декларативный субъективизм и крайний индивидуализм, которые вскоре станут характеристикой новоевропейской культуры. Также трансформации антропоцентризма в сторону бесконтрольного индивидуализма положили начало развитию тех тенденций, которые затем приведут к распаду единства, теориям сверхчеловека (искажения взглядов Ф. Ницше), к феноменам психологического отчуждения, аэтичности, биологизации человеческого начала, атомизации социального пространства, утрате стремления к обретению единой картины мира и интереса к его объективному познанию. Но там, где нет стремления к объективному постижению мира, неминуемо появляются трактовки

«по собственному заказу», примером чему является современный *феминизм*. Феминизм, по сути, пытается трансформировать традиционный *антропоцентризм* в *феминоцентризм*, где акценты смещены, переместились от человека как представителя рода (целого) к женщине как к такому воплощению человека, особенному (часть рода, стремящаяся заменить род). Следовательно, можно с полным основанием утверждать, что феминоцентризм – результат развития побочных тенденций антропоцентризма, которые привели к кризису последнего.

Новое время представляет собой хронотоп, необычайно богатый содержанием и динамикой культурно-исторического характера. Смена способов производства, когда феодальный уклад рушится под стремительно воздвигающимся мегакомплексом строений капиталистической общественно-экономической формации. Научно-техническая революция, производная от нее научная картина мира со второй половины XIX века в общеевропейском культурном пространстве сменила религиозную со всеми ее скрепляющими социальное пространство конструкциями и структурами. Европейские буржуазные революции и Декларация прав человека и гражданина смещают акценты со стороны человека – индивидуальности (единичности) на общество, государство, человечество (целое). Эпоха Просвещения вносит существенные коррективы в принцип антропоцентризма. Человек гуманистов Просвещения интересуется как индивид (не индивидуальность), то есть как представитель рода, член общества, гражданин государства. Социоцентристскими тенденциями наполняются пространства философии и художественного творчества. Формируются классические философские, культурологические и социологические концепции, основанные на стремлении к единому и объективному.

Т. Э. Рагозина в работе «К вопросу об антропологическом измерении философии истории марксизма» останавливается на парадигме *творца и творения*, принесенной в культурное пространство средневековой патристики и схоластики, а затем смещенной «некритически» с Бога на человека в эпоху Возрождения с ее пониманием человеческой личности как «*творца самого себя и своей истории*». Подобную замену центральных фигур исторического процесса – «Бога, *творца всего сущего*» (теоцентризм Средневековья) на «человека – творца *самого себя и своей истории*» Т. Э. Рагозина характеризует как «один из главных парадоксов мировоззрения Нового времени» [6, с. 20]. Автор в антропоцентризме и гуманизме Возрождения и в антропоцентризме («антропологическом принципе») и гуманизме эпохи Просвещения видит и контрастно подчеркивает присущую им не только существенную, но и сущностную разницу.

Если антропоцентризм Возрождения – это гуманизм исключительной свободы, окрашенный в тона субъективизма, где все акценты сосредоточены на индивидуальности человека-творца – «*свободного и славного мастера*», то человек Просвещения – реалист и рационалист, осознающий общественные связи, приемлющий догмат социального и гражданского долга с его требованиями подчинения личных интересов общественным: «великие мыслители XVIII в. дают нам уже дру-

гую картину мира человеческой истории и культуры. В ней на смену будоражащему и окрыляющему ум романтизму Возрождения с его доктриной неограниченных возможностей человека приходит трезвый реализм Просвещения с его бесстрастной констатацией роли социальных рамок («среды», «условий», «обстоятельств»), устанавливающих предел и границы этим самым «безграничным возможностям» человека и его свободной деятельности [6, с. 21].

Ошибку в направлении поиска сущности человеческой истории, которая сохранилась в различных трудах философской классики XVII-XVIII вв., Т. Э. Рагозина находит в том, что в каждом из них как основа «лежала идея *человека-творца истории*». Далее Т. Э. Рагозина говорит о некоей логической коллизии, которая в равной мере характерна и для средневековой философии истории, и для возрожденческо-просветительских версий, а именно: там, где есть творец – будь то Бог или человек, – там нет и не может быть истории как закономерного объективного процесса.

Поскольку средневековая идея Бога-творца исключала взгляд на мир как существующий самостоятельно и полагала, что всё сущее постоянно находится во власти божественного промысла, что «... смысл творения заключён в продолжающейся зависимости мира от бога; в обособленности от него мир не может существовать, то именно поэтому в христианском мировидении нет природы или порядка вещей самих по себе. Мир существует не иначе как посредством творца...» [7, с. 116].

По мнению Т. Э. Рагозиной, указанный постулат, согласно которому мир человеческой истории существует не иначе как посредством свободной деятельности преследующего свои цели человека, уже в XVIII в. вступит в противоречие с фактами реальной истории и будет оставаться существенной ограниченностью новейшей европейской философии до тех пор, пока не будет преодолен в системе взглядов нового мировоззрения – материалистического понимания истории, которому, напротив, свойственна социоцентрическая установка в определении сущности истории.

Капиталистический способ производства принёс с собой и привел в действие науку и технику с их масштабными возможностями, оказавшими беспрецедентное воздействие на человечество, человеческое единство, каждого отдельного взятого человека. Не является исключением в общем процессе разъятия мира и феминизм с его *феминистским центризмом как единственным ложным объединяющим посылом к цельности и сохранению единого*. Не случайно, экофеминизм как одно из направлений феминизма возник лишь как результат женской обиды на патриархальное общество, мужской мир, результаты мужского труда и маскулинного вмешательства в окружающую природную среду. Начиная со второй половины XIX века антропоцентризм перерождается в индивидуализм и предельный индивидуализм, что находит отражение в мировоззренческих освещениях реальности (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, М. Хайдеггер). Не явился исключением и феминизм – женщина, получившая возможность реализации экономических, политических, социальных прав и

свобод, стремится выстраивать новую модель мироздания – феминистскую, исходя из субъективных суждений и взглядов. Феминизм также предстаёт в качестве некоего защитного механизма против патриархального мира, сублимирующей стратегии взаимодействия «человек-реальность», которая вековой отрицательный опыт женщины стремится трансформировать в новой модели мироздания, цивилизации, культуры, где главенство будет принадлежать ей. За пожеланиями и постулатами теоретики феминизма забывают, либо отказываются видеть действительность, реалии, сущностные силы и механизмы исторического движения, которые не интересны постольку, поскольку не соответствуют идеалу и схемам феминистской картины мира, так как они расходятся внутри *изначально разъятого феминизма*.

Противоположную антропоцентристской философскую систему и мировоззренческий принцип представляет собой *социоцентризм*. Согласно последнему, общество обладает самостоятельным бытием целостного саморазвивающегося организма и потому – является началом и носителем законов человеческого существования: экономических, собственно социальных, культуротворческих связей между людьми и экзистенциальных смыслов, в том числе. Ключевая идея социцентризма ясна и обоснована таким образом: всё существующее для человека – общество, все процессы и явления производны от общества и объясняются через общество. Именно это утверждение в трактовке того, что является центробежной силой развития (саморазвития) человеческой цивилизации, всесторонне представлено в философии марксизма. Исходя из социцентристской мировоззренческой позиции, во взаимодействии «общество – личность» главенствующую, генерализирующую, производящую всякое движение и развитие роль играет общество. Не личность, а общество ставится в центр мироздания; личность понимается как продукт общественного развития, современного ей состояния, к которому пришел культурно-исторический процесс. Все условия бытия человека создаются, сохраняются и продуцируются обществом. Вне общества человек не существует, а без взаимодействия людей нет общества – это утверждение можно назвать основным постулатом социцентризма. Поэтому положение человека (личности) в обществе генерируется исключительно теми законами, которые создаются целым (обществом) и находят каждый раз конкретное воплощение в частном (жизнедеятельности конкретного человека).

К. Маркс видит в обществе результат взаимодействия людей, которое создавалось необходимостью защиты от внешних угроз природного характера и со стороны враждебных человеческих сообществ. И К. Маркс, и его последователи полагают, что история человечества начинается с коллективизма, при котором индивид подчиняется обществу, она же им завершается (коммунистическое общество); индивидуализм или приоритет индивида над обществом есть лишь временное отклонение от генерального курса истории, связанное с появлением капитализма.

К. Маркс утверждает, что общество явилось как ответ на вызовы внешней среды, и, следовательно, причины возникновения общества находятся вне социальной системы. Общество – пространство борьбы и разрешения противоречий посредством противоборства (конфликтов). Общество генерирует возникновение политики (власть и властные отношения) в качестве арены борьбы институтов. История человеческой цивилизации – это история борьбы классов, все остальное – не суть, а производные от неё: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание», – писал К. Маркс в работе «К критике политической экономии» [8, с.7].

К. Маркс рассматривал общество как особый социальный организм, как особую социальную форму движения материи, подчиненную особым законам функционирования и развития. Специфика общества как социальной реальности состоит в том, что общество выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу. Таким образом, в интерпретации К. Маркса, общество представляет собой совокупность связей и отношений между индивидами, производных от системы общественного разделения труда. «...Сущность человека, – писал К. Маркс, – не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [9, с. 3]. Иными словами, основание человеческой жизни образует коллективная практическая деятельность, поэтому она есть подлинно-родовой способ жизни человека. Согласно марксистской теории, общественные отношения, или связи между людьми существуют, прежде всего, как предметно-деятельные отношения(сущность общественных отношений становится в этом процессе сущностью их деятельности). Согласно К. Марксу, человек изначально не рождается общественным существом, он им становится вместе с развитием общественных отношений. То есть, сущность человека определяется не его индивидуальными особенностями (особенностями его анатомии, физиологии или психики) – на чём настаивали теоретики феминизма, а общественными отношениями, имеющими место в социуме, в котором сформировался и живет этот человек. Можно сказать, что сущность человека представляет собой «слепок» общественных отношений, в которые этот человек вступает.

Таким образом, *феминистская модель мира* предполагает механическую подмену антропоцентризма, центральной фигурой которого является человек, на феминизм, где в качестве ключевой фигуры выступает часть человечества – женщина (причем, декларативно). Его теоретическая

несостоятельность заключается в том, что феминизм как крайняя форма антропоцентризма представляет собой даже не столько *антропоморфный* взгляд на историю, сколько *гомоморфный, основанный на гендерном шовинизме и женском приоритете*. Декларируя женское освобождение в качестве некоей самоценности, а женщину – в качестве субъекта истории, апологеты феминизма последовательно игнорируют законы исторического развития общества и причины его изменений. В свете вышесказанного становится очевидным, что попытки теоретиков феминизма возвести половую, либо гендерную сущность в ранг объяснительного принципа исторического развития не выдерживают критики. Лишь *социоцентризм* как объяснительный принцип материалистического понимания истории способен охватить все условия существования и деятельности человека, раскрыть их диалектическую взаимосвязь.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Армен А.С. Феминизм как отражение противоречий современной цивилизации // Культура и цивилизация. – 2021. – №1(13). – 65-76.
2. Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
3. Антисери Д., Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1-2)/в пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб: Пневма, 2003. – 688 с.
4. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сборник текстов. Ч.2 / под ред. С.М. Стама. – Саратов: Издательство Саратовского Университета, 1988. – 190 с.
5. Кудрявцев О.Ф. Флорентийская платоновская академия: очерки духовной жизни ренессансной Италии. – М.: Наука, 2008. – 479 с.
6. Рагозина Т. Э. К вопросу об антропологическом измерении философии истории марксизма // Культура и цивилизация. – 2021. – № 1(13). – С. 17-26.
7. Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. – М.: Мысль, 1987. – 348 с.
8. Маркс К. К критике политической экономии / К. Маркс. – М.: Госполитиздат, 1949. – 269 с.
9. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. Изд. 2-е. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – Т. 3. – С. 1-4.

A. S. Armen

(Candidate of Philosophical Sciences, senior Lecturer)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: armenanastasiya@gmail.com

FEMINOCENTRISM AS AN EXTREME FORM OF EXPRESSING OF ANTHROPOCENTRISM VERSUS SOCIOCENTRISM

Annotation: *The article attempts to substantiate the theoretical inconsistency of the principle of feminocentrism as a fundamental one in the feminist doctrine. The research task is realized through a comparative analysis of feminocentrism as an extreme form of anthropocentrism and sociocentrism as a key explanatory principle of the materialistic understanding of history.*

Key words: *feminocentrism, anthropocentrism, sociocentrism, feminism.*

УДК:115

Н. А. Безгусько

(к. филос. наук, старший преподаватель)

Донецкая академия управления и государственной службы

при Главе Донецкой Народной Республики

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

*E-mail: bezgu.natalya@yandex.ru***КАЧЕСТВЕННАЯ СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНОГО ВРЕМЕНИ
КАК СПОСОБА ОБРЕТЕНИЯ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**

***Аннотация:** в статье с целью уточнения и конкретизации категории социального времени автором выделены и проанализированы его атрибутивные качественные характеристики. К таким характеристикам прежде всего относятся многокачественность и многоуровневость социального времени, его субъективность, квантитативность и референтность, устремленность в вечность и единство пространственно-временных координат.*

***Ключевые слова:** социальное время, темпоральность, определенность, квант, референтность, хронотоп.*

Трудности в понимании сущности концепта социального времени связаны прежде всего с его трансцендентностью, невозможностью его познания опытным путем. Именно это делает понятие времени одним из самых неопределенных и противоречивых в научном знании. Особую сложность и значимость данная категория приобретает в контексте исследования антропологической проблематики, а именно бытия самого человека. В данном аспекте, специфика проблемы социального времени преломляется сквозь призму культурных детерминант жизни человека и его индивидуального опыта; взаимосвязи общего, особенного и единичного в социальной реальности; многоуровневой природы человека; технологического развития общества и др.

Темпоральные характеристики динамики социальных процессов нашли отражение в работах Г.Е. Зборовского, Н. Ф. Наумовой, П. Штомпки, В. Н. Ярской. Анализируя травматический характер современных изменений, П. Штомпка выделяет два вида времени - «количественное» (физическое) и «качественное» (социальное), посредством которых описываются общественные трансформации [1]. Исследование социального времени в контексте социальной неопределенности как основной характеристики современной реальности присутствует в работах В. В. Афанасьева, В. В. Богданова, В. В. Васильева, П. Ю. Черникова.

В условиях турбулентности современного мира проблема времени не утрачивает свою значимость и актуальность, что дает основания для дальнейшего осуществления его комплексного социально-философского исследования в контексте

неустойчивости и неопределенности существования человека в усложняющейся социальной реальности, поиска новых подходов к его пониманию.

Для уточнения и конкретизации понятия социального времени представляется необходимым проанализировать его атрибутивные свойства и характеристики. Качественными атрибутивными характеристиками социального времени мы будем считать: многокачественность, многоуровневость, субъективность, квантитативность, референтность, устремленность в вечность (как бесконечность), хронотоп как единство пространства- времени. Рассмотрим данные характеристики более детально.

1. Многокачественность. Природа социального времени как формы отражения социальной действительности не может рассматриваться как однозначная и однородная в силу сложности самого объекта отражения. Именно многозначность и сложность времени как объекта познания обусловила его изучение различными отраслями знания, а именно философией, физикой, психологией, социологией, антропологией и другими. Специфика человеческого существования заключается в том, что по своей природе и сущности человек одновременно существует на нескольких уровнях организации бытия: духовном, природном (естественная среда обитания) и социальном. Духовный мир может быть представлен в его субъективном и объективном проявлениях. Объективная духовная реальность проявляется в различных формах общественного сознания и прежде всего в науке, искусстве, философии и т.д.

Обусловленность протекания времени различными культурно-историческими формами накладывает отпечаток и на особенности его восприятия в тот или иной период и находит отражение в различных формах бытия человека. В мифологическом времени упорядоченность прошлого, настоящего и будущего не воспринимаются, а длительность и историческая направленность не осознаются. Таким образом, время не является самостоятельной характеристикой бытия. Время в мифологической картине мира как бы обращено в то далекое прошлое, которое предшествовало появлению материального мира и самого человека. Например, в восточной мифологии время появляется в момент творения сущего из хаоса, пустоты. До акта творения его не существовало и после гибели материального мира оно также исчезнет, став частью вечности, породившей его. Циклы творения мира и его гибели могут повторяться бесчисленное число раз, что обеспечивает устойчивость и определенность в представлениях о будущем.

Религиозное время содержало идею будущего бытия, циклизм мифологического времени сменяется векторизованным временем. Религиозное время разграничивает божественную вечность и земное время, время человека. Настоящее начинает восприниматься 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.

Однако, религиозное время, так же, как и мифологическое можно условно разделить на два уровня: время земного существования и вечность. Жизнь каждого христианина должна быть посвящена духовному воссоединению с Божественным Абсолютом, а значит и выходу за рамки земного материального времени в вечность. Так же, как и мифологическая картина мира, религиозное мировоззрение задает определенность в понимании будущего как конца истории, лишает человека возможности изменить ее ход и выработать собственные сценарии будущего.

Современная стадия осознания времени, в отличие от предыдущих этапов, многообразна и может одновременно включать в себя различные темпоральные модели: от линейной и циклической до разновекторной. Такая «полифония» времен, лишает человека однозначного представления не только о времени, но и о социальной реальности как таковой. Более того, присутствие факторов случайности, влекущих за собой усиление состояния неопределенности приводят к тому, что для современного человека будущее представляется как никогда неопределенным, размытым, вызывающим тревогу, лишает человека психологического комфорта, вносит в его деятельность беспокойство и неуверенность.

В транзитивных обществах, в условиях перехода от устоявшихся форм общественной жизни к вновь формирующимся, наиболее полно ситуация неопределенности проявляется в переходные периоды жизни как общества в целом, так и в индивидуальной жизни отдельного человека. Происходит ломка традиционных форм общественного сознания, обесценивание моральных, религиозных и иных норм общественной жизни, что ведет к разрушению в сознании индивида целостной картины мира. Кроме того, в динамично развивающихся сложных системах усиливается фактор случайности, который также способствует утрате определенности.

Таким образом, социальное время можно рассматривать как внутренне качество социального бытия и бытия человека, отражающее устойчивость социальных форм в виде их воспроизводимости.

2. Многоуровневость как характеристика социального времени прежде всего находит отражение в темпах и специфике его протекания на разных уровнях организации человеческого бытия, проявляя в каждую конкретную историческую эпоху свои качества по-разному. Рассмотрим изменчивость определенности-неопределенности времени, взяв в качестве критериев анализа влияния на жизнь человека такие уровни организации бытия как Космос (Универсум), Природа и Социум. Социальное время на каждом из этих уровней наиболее наглядно проявляется через диалектику определенности-неопределенности, выступающих формой идентификации социального времени.

Под Космосом, Универсумом мы будем понимать бытие, понимаемое в духе объективного идеализма и восточной традиции, в соответствии с которыми он представляет собой одухотворённое первоначало бытия, идеальное его воплощение и отражение, Мировая душа, Макрокосм.

В архаический период человек мыслит себя как часть Макрокосмоса, неотделимого от Универсума и живущего по законам Неба. Космос представляется упорядоченным хаосом, некоей первоматерией, давшей жизнь всему сущему, определившей законы природного и человеческого бытия и дающей надежду на будущее воссоединение с ней. Человек живет согласно универсальным законам бытия, в неразрывном единстве с миром и Универсумом. Судьба человека всецело подчинена универсальным законам Вселенной, что определяет его земное существование. В архаическом сознании исключается оппозиция прошлого, настоящего и будущего, реального и воображаемого, индивидуального и целостного, что снимает проблему неопределенности.

В религиозный период роль Космоса как всеобщего Логоса заменяется образом Бога как истинного абсолютного бытия. В отличие от мифологической стадии, в религиозный период Универсум разделен в учениях монотеистических религий на Божественный мир – абсолютный, истинный, вечный и мир земной – материальный, греховный, конечный. Человек перестает ощущать себя частью единой Вселенной, но при этом приобретает статус высшего существа, наделенного духовностью. Свобода выбора, которой наделен человек является иллюзией, божественное провидение предопределяет судьбу человека, придавая устойчивость его земному существованию.

В современном обществе Бытие, Космос как надреальность, как духовное первоначало мира все также присутствует. Человек по-прежнему стремится постичь законы бытия, достигнуть высших духовных сфер и вечности. Таким образом, вне зависимости от этапа исторического развития, определенность социального времени на этом уровне сохраняет свою устойчивость и неизменность.

На уровне человек-Природа социальное время также может рассматриваться с точки зрения его диалектической определенности. Под природой мы будем понимать «объективно существующий, развивающийся по своим законам и не зависящий от человека мир», его среду обитания [2]. Природа также рассматривается как комплексная система естественных законов развития материи, в том числе и человека.

При анализе взаимоотношений человека и природы следует отталкиваться, с одной стороны, от фактора природного происхождения человека, которое обусловило наличие у него биологических видовых признаков, подчиненности физиологических процессов организма биологическим природным ритмам и зависимости от них. С другой стороны, обладая разумом, способностью к абстрактному мышлению и творческой преобразовывающей деятельности, человек создает нечто совершенно новое, не существовавшее ранее в природе, что указывает на выделенность человека из мира природы и включение его в мир культуры.

Природа как среда обитания человека всегда играла и продолжает играть важную роль в его жизнедеятельности. Наиболее сильная взаимосвязь прослеживается в период архаики, когда вся жизнь человека была подчинена законам природы, а

хозяйственная деятельность зависела от сезонных циклов. Человек становится отражением природы, повторяя в себе основные ее свойства. В мифологической модели мира человек выступает единым целым с природой, в котором оппозиция «Я» – «мир» еще отсутствует. Природные явления довлеют над человеком, неподвластны ему, но в то же время человек является безусловной частью природы. Природа воспринимается как живой одухотворенный организм, способный испытывать человеческие чувства и эмоции. Данное утверждение подтверждается многочисленными мифологическими источниками, в которых природа, время и все явления внешнего мира наделялись человеческими качествами. Повторяющиеся природные циклы, сопряженные с хозяйственными работами, также способствовали формированию понятного, и в определенной степени предсказуемого мира природы. Таким образом, мифологическое сознание основывалось на включенности человека в природный мир, придающий значимость и устойчивость его существованию.

Возникновение городов в Средние века и Новое время, развитие производства, появление машинного труда и прибавочного продукта, позволили человеку менее зависеть от природы. Но при этом природа продолжала служить мощным источником вдохновения для человечества, во многом определяя его культуру и искусство. Кроме того, распространение христианства в Европе изменило диспозицию человек-природа. Последняя теперь представляется результатом акта божественного творения, а значит стала мыслится совершенной и гармоничной. Но и позиция человека теперь также изменилась: являясь не только божьим творением, но и воплощением высшего духовного первоначала, человек, ощущая свою избранность, постепенно начинает выделяться из природы и формирует потребительское отношение к ней.

На современном этапе в условиях глобализации, тотальной урбанизации и технологизации всех сфер человеческой жизни, люди сильно отделились от природы. Сформировавшаяся в XVII веке механистическая картина мира всецело лишила природу одухотворенности, соотнеся ее со слаженным бездушным организмом. Дальнейшее развитие науки и техники закрепили потребительское отношение к природе и ее ресурсам, сформировало иллюзию возможности подчинения законов природы нуждам человека. Человек не только перестал ощущать себя единым целым с природой, а напротив, возвысил себя над ней, зародив идеи подчинения и преобразования природы. Ритм современной жизни, ее изменчивость не всегда дают возможность человеку полноценного общения с природой, восстановления благодаря ей духовных и физических сил.

В последние годы стали активно подниматься вопросы пересмотра отношения человеческого сообщества к природе, осознается необходимость формирования экологического мировоззрения, основанного на рациональном использовании ресурсов и глубоком осознании жизненной необходимости сохранения среды обитания, как условия выживания человечества. Если в ближайшее время человечество не изменит своего отношения к окружающей среде на всех уровнях осознания про-

блемы, оно окажется перед угрозой вымирания. Таким образом, утвердившееся сегодня антропоцентрическое мировоззрение должно быть заменено эоцентрическим как залогом будущих гармоничных отношений в системе человек-Природа. На сегодняшний день такой стабильности и определяющего влияния природы на жизнедеятельность общества нет. Таким образом, социальное время в архаическом обществе в ракурсе взаимоотношений человека и природы характеризуется как определенное, устойчивое. В период патриархального общества начинает нарастать неопределенность и окончательно сменяет определенность времени на современном этапе. Но при этом в современном обществе постепенно складываются предпосылки, способные в будущем вновь вернуть человека в гармоничное сосуществование с природной средой.

Социум как уровень организации человеческого бытия характеризуется на всех этапах человеческой истории высокой степенью включенности человека в социальные процессы. Но в период архаики социальная деятельность полностью подчинялась традициям: моральным, религиозным, культурным. Именно благодаря сохранению традиций, происходит передача социального опыта, обеспечиваются межпоколенные связи, сохраняется устойчивость социальной жизни. Социальные трансформации если и происходили, то очень медленно, не меняя при этом кардинально всю социальную систему. Таким образом, в архаическом мировоззрении слабая социальная динамика обеспечивала устойчивость и определённость существования человека в обществе.

На религиозной стадии развития общественных отношений, все также сохраняется традиционный уклад общественной жизни. Но постепенно, с появлением новых форм хозяйствования, изменением и усложнением социальной структуры общества изменяется и традиционный уклад общественной жизни. С принятием христианства во многих государствах религия становится системообразующим фактором, определяющим положение в них человека. Религиозные нормы и ценности также становятся основополагающими регуляторами общественных отношений и морали. Таким образом, религия выступала мощным регулирующим фактором, определяющим жизнь человека в социуме.

Современное общество характеризуется стремительной динамикой социальных изменений, высокой степенью свободы человека, что способствует нестабильности и неопределенности его существования. Инновационные изменения приводят к тому, что традиционные ценности подвергаются критике и переосмыслению, религия уже не является определяющей в формировании смысложизненных стратегий человека, а моральные и нравственные ориентиры становятся размытыми и неопределенными. Усложнение социальной структуры, навязывание стереотипов мышления и поведения, увеличение вследствие высокой степени подвижности социальных процессов и явлений факторов случайности в индивидуальном бытии человека – все это повышает уровень неопределенности и неустойчивости его существования. Таким образом, диалектика темпоральной определенности-

неопределенности жизни человека в современном обществе отличается возрастающей нестабильностью и неустойчивостью, в отличие от архаических или патриархальных обществ.

Подводя итог, следует отметить, что в каждом из рассмотренных исторических периодов на каждом из уровней организации жизнедеятельности человека, темпоральные характеристики определенности-неопределенности существования человека имеет специфическое культурно-историческое своеобразие.

Так в архаическом обществе определенность преобладает на всех уровнях организации жизнедеятельности человека. Человек живет в гармонии с одухотворенным Космосом, подчиняясь законам природы и общества, не выделяет себя из них.

В патриархальном обществе происходит отделение человека от природы и выход его в историю. Религиозная идеология, как и прежде обеспечивает взаимопроникновение высшего духовного Абсолюта и человека. Качественные изменения постепенно нарастают и сменяются темпоральной неопределенностью в современном обществе.

Современное общество постмодерна характеризуется наивысшей степенью темпоральной неопределенности бытия человека как в природе, так и в социуме. Однако, согласно методу диалектического синтеза, сложившаяся ситуация неопределенность уже имманентно содержит в себе черты будущей определенности и устойчивости.

Важно отметить, что все рассмотренные жизненные миры человека не существуют в отрыве друг от друга и в отрыве от самого человека. Человек по словам Е.В. Алехиной «больше мира, трансцендентен, сверхкосмичен, вмещает в себя гораздо больший мир, чем занимает в пространстве, – бесконечную Вселенную» [3, с.98]. Человек живет одновременно в каждом из рассмотренных миров, представляя собой их синергетическое единство. В сознании человека все темпомиры накладываются друг на друга, образуя индивидуальное время человека как одной из форм его определенности. Исходя из сказанного, следующей характеристикой социального времени является его субъективность.

3. Субъективность социального времени. Поскольку социальное время, отражает изменчивость, текучесть социальных процессов и изменений общественной жизни, оно не может и не должно рассматриваться без учета субъективного фактора его восприятия и анализа. Субъективность в данном случае понимается нами в двух аспектах: психологическом (как специфика восприятия социального времени отдельно взятым человеком) и как характеристика субъекта – носителем времени всегда является субъект, следовательно, характеристики времени также зависят от субъекта. Объективного социального времени в данном аспекте не существует. Длительность жизни, деятельности человека носит объективный, не зависящий от субъекта характер. Наполненность существования человека – это деятельность, связанная с его целями, ценностями и мы субъективность времени будем рассматривать через эти характеристики.

Общество – продукт деятельности человека, а, следовательно, и отражение бытия. Социальное время не только отражает процессы, происходящие в обществе, но также является базовой характеристикой и мерой протекания всех процессов человеческого мышления и деятельности.

Объективная духовная реальность проявляется в различных формах общественного сознания и прежде всего в науке, искусстве, философии и т.д. Субъективная духовная реальность – это внутренний духовный мир человека, включающий индивидуальные психические процессы. Субъективная и объективная духовные реальности взаимосвязаны и взаимообусловлены, что находит свое выражение прежде всего в культуре.

Согласно Э. Гуссерлю, осознание времени становится возможным только при условии наличия субъекта, его воспринимающего [4]. Смысл временности появляется вместе с существом, его воспринимающим и переживающим.

4. Поскольку социальное время обладает свойствами протяженности, длительности, континуальности, с одной стороны, и фрагментарности, дискретности – с другой, нами было выделено такое его свойство как квантитативность. Во многих концепциях время рассматривается как непрерывный поток бытия. С другой стороны, подчеркивается, что этот поток состоит из событий, каждое из которых имеет свое начало и конец. Поэтому в современной социальной философии это сущностное противоречие бытия и времени соотносится с противоречием непрерывности и дискретности и находит свое выражение в такой характеристике времени как квант – мера, которой измеряется событие. Квантитативность является одной из основных категорий человеческого мышления, отражающей количественную определенность предмета, соотносимую как с внешними его признаками, так и с внутренними. И.П. Савельева рассматривает квантитативность как «ментальное явление, результат познания человеком количественной определенности реального мира и активной классифицирующей деятельности человеческого мышления, результат отражения в сознании объективного количества, его концептуальный аналог» [5, с. 109]. К внешним признакам социального времени мы можем отнести выделение на шкале времени различных периодов – эпоха, десятилетие, время сбора урожая, мифологическое время и т.д., в зависимости от оснований для шкалирования. Мерилом количественной ипостаси являются не только календари, часы, но и социально значимые, скоординированные социальными группами и сообществами единицы времени, принимаемые и разделяемые большинством их участников. Например, вне зависимости от астрономического времени можно выделить такие периоды-кванты как «эпоха застоя», «время взросления», «молодость», «дни религиозного поста» и так далее. В отличие от астрономического однородного однообразного времени, социальное время обладает совершенно иными характеристиками. Ритмы времени, временные кванты в данном случае имеют все то, что позволяет упорядочить, определить интервалы событий и явлений. К внутренним признакам квантитативности можно отнести степень наполненности каждого из выделен-

ных временных отрезков. Время мы мыслим как однородную среду, расположенную в сознании, в котором наши состояния проживания времени располагаются поочередно.

Если в астрономическом времени основанием меры служат границы внешнего, например, астрономического цикла (год, сутки и др.), то в социальном времени этими квантами является деятельность человека, его социальный опыт.

Можно выделить общие меры (кванты), объективным основанием которых является многовековой опыт культуры (например, культурно-мировоззренческие картины мира) и, в то же время, квантами становится и личный субъективный опыт человека. Субъективные кванты могут быть подвижны, изменчивы, поскольку личный субъективный опыт приобретает в уже сложившихся социальных условиях, обусловленных традиционным укладом жизни, устоявшимися социальными, правовыми и другими нормами, сложившимися стереотипами. Чем более традиционное общество будет рассматриваться, тем устойчивее временные кванты на субъективном уровне. Следовательно, можно отметить культурную и индивидуальную детерминированность референтов времени. Так в современном обществе преобладает личностная детерминация.

5. Понятие квантитативности времени тесно переплетается с такой его характеристикой как референтность. Само социальное время со своим собственным ритмом и длительностью, представляет собой некую рамку, которая устанавливает начало и окончание временного периода. Р. Мертон и П. Сорокин отмечают, что даже если «при фиксации границ временных периодов используются явления природы, выбор их зависит от интереса и полезности, которые они представляют для группы. Так, год у евреев, «как естественно, и должно быть у земледельческого народа», зависит от годичной череды культур. Структура времени меняется с социальной структурой общества» [6, с. 115]. Самыми крупными референтными рамками человеческой жизни являются рождение и смерть. При этом, если рождение определяется как четкая референтная точка отсчета жизни, то смерть в различных культурах и в различные исторические периоды рассматривалась как подвижная граница, стремящаяся перейти в бессмертие.

6. Устремленность в вечность (бесконечность) социального времени как его свойство прежде всего бесконечной длительности времени, его цикличность и повторяемость. Согласно Ф. Шеллингу, вечность – это преодоление времени.

7. Хронотоп как сущностная характеристика времени представляет собой пространственно-временные координаты. Пространство и время – общие формы существования материи, а именно формы координации материальных объектов и явлений. Модальности социального времени всегда имеют пространственную локализацию, поэтому для изучения социальных процессов не менее значимой становится и пространственная структура общества.

И. В. Цвык отмечает, что «хронотопы (пространственно-временные координаты) концентрируют в себе различные временные реальности, такие как время чело-

веческой жизни, историческое время и являются своеобразным структурирующим образованием смыслового пространства, в которое вписываются значения каждого конкретного события. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и изменяется временем, а наши представления пронизаны хромотопическими представлениями разных степеней и объемов» [7, с. 51]. Это создает возможность осмысления событий, социальных процессов через хромотоп который служит преимущественной точкой означивания и смысловой конкретизации тех или иных событий и процессов.

Таким образом, раскрывая сущностные характеристики социального времени, мы тем самым можем использовать их с целью измерения степени определенности-неопределенности бытия человека, которое неразрывно связано с социальным временем как отражением меры изменчивости его существования. Чем насыщеннее ритм и темп социальных преобразований, социальных изменений, тем менее устойчивым и определенным становится и существование как отдельно взятого человека, так и общества в целом. Наиболее четко данная тенденция проявляется в переходные периоды социальных трансформаций, в транзитивных обществах, где мера стабильности и устойчивости остается невысокой.

Специфика социального как способа обретения определенности в существовании человека может быть раскрыта путем анализа его качественных характеристик. Каждая из выделенных нами характеристик с одной стороны, отражает противоречивость и полиаспектность социального времени, с другой – позволяет нам рассматривать время как способ определенности и ориентации человека в мире.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Штомпка, П. Социология социальных изменений / П. Штомпка; пер. с англ. под ред. В. А. Ядова. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
2. Новая философская энциклопедия в 4-х томах/ Научно-ред. совет: В. С. Стёпин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, А. П. Огурцов. – М.: Мысль, 2000. – Т. 1-4. – 2659 с.
3. Алехина, Е.В. Личность и природа человека в православной антропологии / Е. В. Алехина, Л. Ф. Копосов // Российский гуманитарный журнал. 2018. Том 7. №2. – С.97-109.
4. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: 2009. – Т. 1. – 486 с.
5. Савельева, И. П. Логико-семантическая категория квантитативности в аспекте морфотемного анализа / И. П. Савельева // Вестник ЧелГУ. – 2008. – №3. – С.108-114.
6. Сорокин, П. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа / П. Сорокин, Р. Мертон // Социологические исследования. – 2004. – №6 (242). – С. 112-119.
7. Цвык, И. В. Социальное пространство и время в контексте современной социокультурной динамики / И. В. Цвык // Вестник РУДН. Серия Философия. –2010. – №3. – С. 47-55.

N. A. Bezgusko

(Candidate of Philosophical Sciences, 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

QUALITATIVE SPECIFICITY OF SOCIAL TIME AS A WAY OF GAINING CERTAINTY OF HUMAN EXISTENCE

***Annotation.** In the article, in order to clarify and concretize the category of social time, the author identifies and analyzes its attributive qualitative characteristics. Such characteristics primarily include the high-quality and multilevel nature of social time, its subjectivity, quantifiability and reference, aspiration to eternity and unity of space-time coordinates.*

***Key words:** social time, temporality, certainty, quantum, reference, chronotope.*

УДК 101.3:159.922

И. А. Емец

(к. филос. наук, старший преподаватель)

Донецкая академия управления и государственной службы

при Главе Донецкой Народной Республики

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: emets_ira@mail.ru

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СТРУКТУРЫ ОБЫДЕННОГО СОЗНАНИЯ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ

Аннотация. В данной статье на основе анализа и систематизации концептуальных подходов к осмыслению структуры обыденного сознания в системе социально-гуманитарного знания предложена их классификация, обуславливающая необходимость разработки структурно-уровневой организации обыденного сознания, позволяющей определить место и роль общественного мнения в его архитектонике.

Ключевые слова: обыденное сознание, структура обыденного сознания, классификация концептуальных подходов.

Одной из реалий общества транзитивного типа является параллельное и одновременное осуществление нескольких сущностных переходов в различных сферах общественного бытия. Нестабильность и напряженность общественного развития, усиление процессов глобализации и информатизации социального пространства, высокая динамика социальных процессов обуславливает повышение вариативности социальных практик, порождая новации и их эскалацию в различные сферы жизнедеятельности общества. Трансформируется не только социальная система, но и связи, и отношения обеспечивающие её целостность и интегрированность к числу которых, без сомнения, можем отнести разнообразные по характеру и интенсивности коммуникации. В данных условиях большим эвристическим потенциалом обладает обыденное сознание, выступающее основой формирования и функционирования общественного мнения как субъекта коммуникации, с одной стороны, обеспечивая возможность манипулятивного воздействия на него, с другой – ограничивая её, и выступая барьером при формировании отношения к информации и событиям окружающей действительности.

Однако в этом контексте понятие обыденного сознания практически не разработано: не смотря на то, что практически всеми мыслителями признается связь общественного мнения с обыденными представлениями и социальными практиками, можем констатировать отсутствие исследований, посвященных изучению специфики взаимосвязи и взаимообусловленности обыденного сознания и общественно-го мнения как его компонента. Такая постановка проблемы предполагает исследование структуры обыденного сознания, выступающего родовым по отношению к общественному мнению, с целью определения места и роли последнего в его взаи-

мосвязи с другими компонентами обыденного сознания. Актуальность исследования сущности и структуры обыденного сознания обусловлена также возрастанием его значимости в регуляции поведенческих практик социальных общностей в целом и отдельных индивидов, в частности, в неопределенной, нестабильной и постоянно изменяющейся среде жизнедеятельности.

Исходя из вышеизложенного, целью данного исследования является осуществление концептуального анализа структуры обыденного сознания в системе социально-гуманитарного знания.

Проблемы, отражаемые обыденным сознанием, традиционно разрабатываются на разных этапах и в большинстве направлений философской мысли, что порождает многообразие подходов к исследованию данного феномена. Плюралистичность теорий и взглядов на определение дефиниции «обыденное сознание» и его структуры обусловлена, с одной стороны, сложностью и парадоксальной природой исследуемого феномена и его ролью в жизнедеятельности социальных акторов, с другой – используемой для его осмысления методологией, разнообразием сфер научных интересов и позиций исследователей, исходящих из различных оснований в его определении.

В данном исследовании мы опираемся на операциональное определение обыденного сознания как особой формы рефлексии аккумулированных, но не всегда концептуализированных знаний, являющихся результатом как непосредственного личного опыта конкретного субъекта, так и интериоризированного им коллективного социального опыта с вкраплением теоретических знаний, выходящих за рамки обыденного знания и обыденных социальных практик, и направленной на сохранение субъектности и обеспечение жизнедеятельности индивидуума как социального актора в конкретном историческом контексте повседневности. Данное определение позволяет охарактеризовать обыденное сознание как определенную темпорально и исторически детерминированную целостную систему, духовное образование, обладающее диалектической природой, качественной спецификой и внутренней логикой, указывая при этом на источники рефлексированного опыта, и его функции относительно отдельного индивидуума и общества в целом.

Сложность и многогранность обыденного сознания позволяет предположить, что исследование его структуры посредством какого-либо одного инструмента раскрывает лишь некоторые из его аспектов. В силу этого, релевантной поставленной задаче методологической основой для изучения структуры обыденного сознания представляется применение комплексного междисциплинарного подхода с привлечением понятийного аппарата смежных направлений социально-гуманитарного знания на основе принципа взаимного дополнения.

Реализация поставленной в исследовании цели порождает необходимость анализа существующих в гуманитаристике подходов к исследованию структуры обыденного сознания.

С позиции психологической науки, сознание представляет собой целостное образование, не дифференцируемое на уровни в зависимости от глубины отражения, а выделение обыденного или теоретического уровней в его структуре объясняется его направленностью на предмет. Так, Л. Леви-Брюль, указывая на данное качество сознания, утверждал: «Не существует двух форм мышления у человечества, одной – пралогической, другой – логической, отделенных одна от другой глухой стеной, есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, может быть всегда, в одном и том же сознании» [10, с. 8]. Из чего следует, что невозможно рассматривать обыденное сознание вне и независимо от сознания в целом (во всех смыслах). В психологии принято выделять следующие составляющие сознания: самосознание – ориентированное на постижение сущности собственного «Я»; познавательную сферу, репрезентующуюся в интеллекте, объединяющем чувственное и рациональное познание, качественные характеристики которого обусловлены уровнем развития ряда когнитивных процессов (мышления, памяти, внимания, восприятия), ядром которого является система знаний; мотивационную сферу, детерминирующую направленность личности; эмоционально-чувственную, объединяющую внутренние чувства и переживания субъекта; волевую сферу, которая проявляется в выраженности регулятивных способностей субъекта, его свободе и ответственности. Все структурные составляющие взаимосвязаны и влияют на специфику деятельности субъекта посредством формирования у него отношения и оценки окружающей действительности и себя самого.

Исследуя обыденное сознание Е. В. Улыбина, отмечает, его расположенность на стыке различных психологических образований индивидуальной и общественной природы. Исследовательница определяет обыденное сознание через формы репрезентации информации, которые, в свою очередь, определяются спецификой преобладающей формы знакового опосредствования и отмечает промежуточное положение обыденного сознания относительно общественного и индивидуального, бессознательного и рефлексивного сознания, мифологического и научного отражения окружающей действительности, относя его к одному из уровней индивидуального сознания, обладающим специфическими чертами «предсознательного и мифологического, детского и массового сознания с элементами научного знания и рефлексивного сознания» [15, с. 95]. Данных взглядов придерживаются В. С. Барулин и П. В. Челышев [3].

Представляя собой многокомпонентную, многослойную и гетерогенную систему, сознание объединяет в единое целое множество разнородных элементов: древнейшие предрассудки, суеверия и научные знания, продукты эмпирического, абстрактно-логического познания и неотрефлексированного, интуитивного, аффективного отражения. В. П. Филиппова и Е. Н. Хаматнурова отмечают, что каждый из разнородных элементов, интегрированных в сознание: от мифа до рационального знания выполняет собственные функции в организации жизнедеятельности как отдельного индивидуума, так и общества в целом [16].

Философская рефлексия данного феномена предполагает несколько иной подход к пониманию сознания, как имманентной способности субъекта отражать окружающую действительность и себя самого в единстве или в соотношении с миром. При этом глубина такого отражения и способы соотношения и определяют специфику разных уровней и форм сознания [8].

Рассматривая природу обыденного сознания на уровне общества в целом, представляется затруднительным исследовать его структуру без определения его места и роли в структуре общественного сознания. Качественная специфика общественного сознания характеризуется наличием устойчивой и упорядоченной системы связей между взаимообусловленными и взаимосвязанными элементами, выполняющими специфические функции [1]. Первые попытки анализа структуры сознания как идеального образования осуществлялись по аналогии с практикой изучения структуры материальных объектов: посредством расчленения единого целого на отдельные составные части. Однако данный подход представляется неправомерным, поскольку общественное сознание не является дискретной системой. Его невозможно «разрезать» по горизонтали и вертикали на отграниченные, не пересекающиеся сферы теоретического и обыденного, рационального и чувственного, поскольку это не позволяет раскрыть всего многообразия его явлений [2]. Общественное сознание как целое и элементы, составляющие его структуру, объединены отношениями типа «род – вид», а не формально-логическими – «целое – часть», и вычленив один из элементов и рассмотреть его обособленно, вне взаимосвязи с другими элементами в принципе не возможно. Поскольку использование принципа деления на части не применимо к структурированию общественного сознания, возникает необходимость в использовании других критериев для определения и дифференцирования его составляющих.

Следует отметить, что традиционным является использование в качестве критерия структурирования общественного сознания глубины отражения общественного бытия. Многие современные ученые исследуют структуру общественного сознания именно с позиции гносеологического подхода, выделяя в нём теоретический и обыденный уровни. Представители марксистского подхода в качестве такого критерия видят объективные проявления сознания в общественных действиях и социальных фактах.

Принимая во внимание, что обыденное сознание входит в структуру общественного как системообразующий компонент, и является наиболее устойчивой его частью, можем проследить его связь с различными видами общественных отношений и деятельности, связанных с реализацией социальных интересов и удовлетворением потребностей. Необходимо учесть, что данные связи далеко не всегда являются прямыми, зачастую носят опосредованный характер, что обуславливает относительную самостоятельность общественного сознания и возможность его воздействия на различные сферы общественного бытия.

Одной из классических, широко распространенной в научной литературе является структура общественного сознания, предложенная Г.М. Гаком, который выделяет в нём общественную психологию, идеологию и ряд форм: философию, мораль (нравственное), эстетическое, политическое, правовое и религиозное. Г. М. Гак не рассматривает науку в качестве формы общественного сознания, а относит её, как и идеологию, к теории [5].

Общественная психология и идеология соотносятся между собой как обыденное и теоретическое, но не столько как уровень отражения социальной реальности, сколько как выражение отношения к ней представителей различных социальных групп и общностей, проявляющееся в эмоциональном и интеллектуальном единстве, обусловленном схожими условиями жизни. В данном контексте общественная психология в известном смысле проявляется как обыденное или массовое сознание, с присущей им качественной спецификой: формируется стихийно, непосредственно под воздействием социальных практик и выражает чувственную сторону познания. Идеология же, хотя и играет в мотивации общественной деятельности не меньшую, а иногда и большую роль, чем общественная психология, формируется целенаправленно, интеллектуальной элитой на высоком теоретическом уровне. И идеология, и общественная психология в той или иной мере представлены в каждой из форм общественного сознания.

Исторически первым, традиционно сложившимся подходом к исследованию обыденного сознания является гносеологический, предполагающий исследование обыденного сознания как познавательного процесса – процесса отражения объективной действительности вектором которого является движение от объекта к субъекту в контексте взаимодействия и взаимозависимости обыденного и теоретического знания через их противопоставление.

Уже стало традиционным в научной среде, определяя специфику обыденного сознания рассматривать его в оппозиционной связке «теоретическое – обыденное», что в принципе достаточно объективно отражает гносеологический аспект структуры сознания, однако не раскрывает в полной мере качественные характеристики обыденного сознания как духовно-практического образования. Так, А. П. Сегал отмечает, что «смысловая пара данной оппозиции оказывается ...сопоставляемой, а не ...противопоставляемой, что необходимо, но не достаточно для решения исследовательских задач, связанных с обыденным сознанием. Кроме того, эта пара сопоставляет по преимуществу теоретическое и обыденное знание...» [14, с. 11].

Содержательная характеристика обыденного сознания в контексте данной оппозиции в целом совпадает с существующими дефинициями, указывающими на его противоречивость, эклектичность, нерациональность, спонтанность, оперирование житейскими понятиями (первичными относительно научных) и активность, которая проявляется, в том числе и в том, что обыденное сознание присваивает научные знания и достижения, используя их в объективированном виде.

Рост наукоемких производств, применение научных технологий в повседневных практиках, быту и досуговой деятельности существенно обогащают обыденные знания, в сравнении с предшествующими поколениями обыденность «умнеет». В то же время, увеличивается численность людей, задействованных в сфере духовного и научного производства, для которых данные виды деятельности становятся привычными, повседневными, т.е. отчасти регулируемым обыденным сознанием. Следовательно, не смотря на повышение значимости и количества научных знаний в обществе, сфера социальных отношений, регулируемая обыденным сознанием не сокращается, а его природа и сущность остаются неизменными. Таким образом, существуя наряду с другими формами общественного сознания и составляя с ними диалектическое единство, обыденное сознание представляет собой открытую и динамичную форму рациональности, являясь, с одной стороны, источником обыденного эмпирического опыта, используемого наукой в качестве концептуальной основы теоретического осмысления различных сфер социальной реальности, а с другой стороны – подвергается научному воздействию, включая в себя вкрапления объективированных научных знаний, вследствие научно-технического прогресса интегрированных в повседневные практики общественного бытия посредством усвоения популяризированной научной информации.

Обобщая вышеизложенное, соотношение и взаимодействие обыденных и теоретических знаний в структуре общественного сознания можем визуализировать на рисунке 1.



Рисунок 1. Соотношение и взаимосвязь обыденных и теоретических знаний в структуре общественного сознания

Очертив место, роль и специфику взаимодействия обыденного сознания с другими компонентами в структуре общественного сознания перейдем собственно к определению структуры обыденного сознания.

На основе осуществленного нами анализа можем отметить многообразие подходов к структурированию обыденного сознания: от простого перечисления его компонентов, до структурирования на основе выделения различных критериев, в зависимости от цели исследования.

В данном контексте нами предлагается уровневая классификация базовых подходов к исследованию структуры обыденного сознания.

С позиции гносеологического подхода определяются прежде всего, отражательные возможности обыденного сознания: интенциональность, способ и качество отражения (степень адекватности отражаемого объекта реальной действительности, субъективность, достоверность, диалектика рационального и иррационального, чувственного) и др. Из чего следует, что ключевым компонентом в структуре обыденного сознания с позиции данного подхода является знание (с учетом его содержательного и качественного аспектов).

Так, на основании критерия «уровень концептуализации обыденных знаний» нами объединены подходы к структуре обыденного сознания С. А. Белановского, Д. В. Петрова и Н. К. Мосиенко и [4; 13; 11].

Исследуя специфику общественного знания С. А. Белановский, в основу его структурирования кладет уровень осознанности и рефлексии на основе которого выделяет неконцептуализированные, слабо- и высококонцептуализированные компоненты. Указывая при этом, что ключевым отличием обыденного знания от научного является низкий уровень его концептуализации. При этом огромный пласт знаний находится вообще за гранью концептуальной проработанности человеком, и составляет повседневный, рутинный контекст его жизнедеятельности [4].

В быту, рутине и в обыденных социальных практиках для регуляции поведения и деятельности, как правило, применяются не концепции и теоретические положения, а доконцептуальные представления и знания: не требует специального теоретического осмысления регулярная покупка продуктов питания или знание дороги домой (разве что в исключительных случаях, однако тогда они и не укладываются в представления о повседневности). Обыденные социальные практики неконцептуализируются, поскольку являются «беспроблемными» и привычными для реализующего их человека, однако могут стать источником научной рефлексии в силу своей значимости для ученого, не интегрированного в данный социальный контекст или субкультуру. В качестве примера можем привести культуры, существующие на микроуровне и образующие своего рода «субкультуры», для изучения которых необходимой предпосылкой является взаимодействие с обыденным знанием их носителей.

В исследовании мы опираемся на широкое понимание термина «знание», как совокупности представлений, используемых человеком для интеграции в окружа-

ющую природную и социальную среду и в деятельность, обусловленных специфической жизненных доминант общественного бытия в конкретный исторический период и воспринимаемых как истинные (К. Манхейм). На такое понимание знания опираются в контексте исследований феномена общественного мнения, по своим качественным характеристикам тесно связанного с обыденным сознанием.

В свою очередь Д. В. Петров, выделил в структуре обыденного сознания, наряду с представлениями в совокупности образующими обыденное знание, оценочные и ценностные компоненты и разграничил её на две области – зоны компетентности и некомпетентности, проявляющиеся в описании и оценке социальных проблем и общественных отношений [13]. В зону компетентности входят все представления субъекта, сформированные непосредственно под воздействием и в ходе реализации его практической деятельности и формирования собственного жизненного опыта. Именно они составляют основу дальнейшей научной рефлексии.

Соответственно, вся совокупность представлений, сформированных под воздействием средств массовой информации, в результате чужого жизненного опыта, с которыми человек непосредственно лично не сталкивался, и, как правило, в некоторой степени дополненных собственными и чужими фантазиями и домыслами, составляют зону некомпетентности. Не смотря на то, что с точки зрения эффективности обеспечения жизнедеятельности несомненно большую пользу приносят представления из зоны компетентности, исследование содержания зоны некомпетентности позволяет понять, что именно, какие «социальные факты» влияют на формирование отношения, мнения или оценки субъекта.

Обобщение исследований С. А. Белановского и Д. В. Петрова позволяет рассматривать структуру обыденного сознания в контексте проблемы идентификации и измерения общественного мнения, принимая во внимание, что огромный массив информации, отражающий истинное отношение субъекта к тем или иным проблемам, содержится в сфере неконцептуализированных знаний и проявляется в ходе реализации социальных отношений через устойчивые паттерны, аттитюды, общепринятые способы реализации специфических социальных практик в виде объективированного общественного мнения.

Изучая интуицию в обыденном сознании, Н. К. Мосиенко включает в его структуру три системообразующих компонента: здравый смысл, обыденное знание, обыденное мышление. Здравый смысл является ядром обыденного сознания, «с которым соотносятся все принятые внутри этого типа сознания решения, но который, однако, не определяет их с неизбежностью, а скорее служит причиной тенденции, оставляя вероятность принятия недетерминированных им решений» [11, с. 22] и выполняет защитную и регулятивную функции [9]. Обыденное знание (и обыденный язык как форма его существования, основное предназначение которого – оперирование уже известными понятиями и регуляция поведения и деятельности) является жизненно-практическим, не специализированным, внепрофессиональным и широко распространено среди всех членов общества. Обыденное мышление ориен-

тировано на разрешение практических задач, однако, в нём присутствует специфическое теоретическое осмысление действительности, посредством обыденного языка и присущих обыденному сознанию способов [11].

Данные структурные элементы выделены на основе учета качественной специфики обыденного сознания, которая заключается в его ценностно-прагматической ориентации, реализующейся в обеспечении безопасности и жизнеспособности социального субъекта. В силу этого обыденное познание направлено на интериоризацию уже «добытых» наукой и другими типами познания знаний, в той мере, в какой это необходимо для реализации его основных задач: удовлетворения жизненно важных потребностей субъекта.

На основании критерия *интенциональности в движении от объекта к субъекту* – мы выделяем подход к структурированию обыденного сознания А. П. Сегала.

Основываясь на том, что признак, определяющий качественную специфику обыденного сознания лежит на границе рефлексии А. П. Сегал выделяет в структуре обыденного сознания следующие компоненты: «...обыденное знание, не специализированное за пределами «своего» процесса разделенного труда; обыденное сознание (в узком смысле, собственно обыденное сознание), видящее свою разделенность, знающее об участии в общем процессе труда, но не видящее своей соединенности с другими участниками; самосознание на уровне «рефлектирующего рассудка», то есть на уровне осознания себя изолированным индивидом» [13, с. 282].

Исследователь отмечает наличие обратно пропорциональной связи между осознанием своей субъектности во взаимодействии с другими и степенью обыденности. Предложенная А. П. Сегалом структура обыденного сознания во-первых, позволяет субординировать обыденное знание и собственно обыденное сознание как обыденные аспекты сознания в их онтогенезе; во-вторых, дает возможность увидеть, что обыденное сознание проявляет свою качественную специфику только за рамками повседневных социальных практик; в-третьих, фиксирует внимание исследователей на механизме формирования сознания и самосознания посредством осмысления.

На основании критерия *«по сферам жизнедеятельности»* – нами объединены подходы А. И. Бурдиной и С. Т. Баранова. Структурируя обыденные знания А. И. Бурдина дифференцирует их на сферы общественной жизнедеятельности и выделяет области семейно-бытовой, воспитательной, медицинской, культурной, социально-политической, производственной и иных видов. При этом в обыденном сознании современные взгляды мирно уживаются с унаследованными от прошлых поколений представлениями и суждениями [2].

Исследуя обыденное сознание как сферу социального бытия С. Т. Баранов отмечает его связь с явлениями окружающей социальной действительности и включает в его структуру: «1) разнообразные эмпирические знания; 2) суждения, мнения и представления о политике, праве, философии, нравственности, искусстве, ре-

лигии; 3) художественные взгляды, воспринятые из народного эпоса, былин, сказаний; 4) народная медицина; 5) народная агрономия, предсказания погоды на основе многочисленных наблюдений и т.д.» [2, с. 22]

Отмечая продуктивность гносеологического подхода к исследованию природы обыденного сознания, следует отметить и его ограничения, не позволяющие в полной мере раскрыть сущность данного феномена, упуская из виду аксиологический и онтологический аспекты обыденного сознания, в взаимосвязи и взаимодействии, поскольку дихотомия «теоретическое – обыденное» оставляет без внимания мировоззренческий аспект.

Поскольку эвристическая направленность обыденного сознания, как было установлено, имеет свою специфику, а его функции не сводятся исключительно к познанию – широкие возможности перед исследователями открывает применение социологического подхода к его изучению. Социологическая методология интерпретирует структуру обыденного сознания в контексте движения от субъекта к объекту, то есть, исследуя регулятивные возможности обыденного сознания в контексте его воздействия на общественное бытие.

Опираясь на принцип единства сознания и деятельности, можем утверждать, что обыденное сознание формируется посредством участия и зависимости субъекта от обыденной и публичной сфер деятельности и проявляется в активности, интенциональности и оценке объекта рефлексии по принципу бинарной оппозиции. В виду чего наиболее продуктивным для анализа его структуры представляется комплексный (философский) подход, объединяющий в себе гносеологический и социологический аспекты исследования данного феномена.

Наиболее выражено качественная специфика обыденного сознания как духовно-практического образования проявляется в контексте *деятельностного подхода*, и здесь можем выделить следующие критерии для структурирования обыденного сознания.

По содержательной специфике обыденного сознания представители неомарксистского направления в философии П. Н. Кондрашов и К. Н. Любутин, анализируя диалектику повседневности выделяют следующие структурные компоненты обыденного сознания: обыденные знания: мифы, слухи, ожидания, мнения, стереотипы, предпочтения; сюда же можно отнести обыденные право, мораль, философию, оповседневненную науку...; языковую картину мира, представленную в сленге, фольклоре, пословицах и поговорках, анекдотах и пр.; обыденную психологию: чувства, этические и эстетические переживания, эмоции; механизмы обыденного сознания: специфику когнитивной и эмоциональной деятельности в повседневности [7]. Данная структура отражает специфику обыденного сознания как культурно и исторически сложившегося феномена, отражающего все многообразие социально и биологически детерминированных видов деятельности.

По функциональной направленности. В своей концепции обыденного сознания С. Т. Баранов указывает на следующие социальные функции обыденного со-

знания: накопление и трансляция эмпирического опыта через традиции и обычаи; осуществление межпоколенных связей; ориентация и адаптация к условиям жизнедеятельности. Закрепленность в социуме и непосредственная связь с бытийными практиками в сходных конкретно-исторических условиях обеспечивают тождественность восприятия и осмысления различных сфер социальной действительности представителями одной социальной общности и одной культуры. Регулятивная функция обыденного сознания успешно реализуется благодаря наличию в его структуре «народной нравственности, естественного права, практического правового сознания, каждый из которых сам по себе является регулятором в межличностных отношениях, в отношениях между личностью и обществом, личностью и природой» [2, с. 24]. Исследователь акцентирует внимание на сущностных элементах его структуры: естественном праве, моральных абсолютах (общечеловеческих моральных нормах и правилах взаимодействия), и эмпирических знаниях.

Формируясь непосредственно под воздействием социального бытия обыденное сознание представляет собой многослойное образование, полюсами которого являются: осознаваемое (суждения, представления о себе и окружающей действительности и др.) – составляющие «надводную часть айсберга», отрефлексированную часть сознания и бессознательное (коллективное и индивидуальное, страхи, предчувствия, интуиция, неосознаваемые мотивы и стереотипы и др.) – «подводная часть айсберга» – глубинные механизмы, неосознаваемые субъектом, но оказывающее влияние на его поведение и деятельность. Общественное мнение находится на вершине этого айсберга, но «подпитывается» нижними пластами и представляет собой актуализированное и опредмеченное обыденное сознание.

Отдельного внимания заслуживает подход к структурированию обыденного сознания В. Н. Гореловой. Основываясь на тезисе о полифункциональности обыденного сознания исследовательница, на основе различных критериев, проанализировала структуру обыденного сознания с учетом его динамики, форм активности в современных общественных трансформациях и различных видов межкомпонентного взаимодействия, и разработала его структурно-функциональную модель [6]. Н. В. Горелова отмечает доминирование когнитивного компонента в структуре обыденного сознания выделенной *по гносеологическим основаниям*. С данной позиции ядром обыденного сознания является здравый смысл, а содержание представлено жизненно-практическими знаниями, сформированными на основе вненаучного и донаучного повседневного опыта и выполняющими адаптивную, организационную, регулятивную и прогностическую функции.

На основе *критерия диалектики вербализованных – невербализованных* знаний в структуре обыденного сознания В. Н. Гореловой выделяются следующие уровни: «сенсорно-перцептивный – несловесный; представленчески-образный, образная память, воображение, создание идеальных схем деятельности; понятийный уровень, фиксируемый в языке, знаке, символе» [6, с. 17].

Отмечая, что ценностные компоненты также несут познавательную нагрузку исследовательница в системное ядро обыденного сознания включает и дофилософское мировоззрение, которое репрезентуется в рациональной, иррациональной и маргинальной мировоззренческих формах, обеспечивая динамику обыденного сознания. Таким образом, обыденное сознание как духовно-практическое образование представлено единством познавательного и ценностного аспектов. Указывая на деятельностную и активную природу человека Н. В. Горелова структурирует обыденное сознание *по видам деятельности*, в зависимости от интенции на различные сферы общественного бытия: экономическую, политическую, правовую, экологическую и т.д. обозначила модель структуры обыденного сознания, включающую предметный, оперативно-практический и оценочный компоненты, позволяющие реализовывать его основные функции: «...предметное осознание бытия, оперативно-практическое отношение к миру и оценочное осознание бытия в их диалектическом единстве» [6, с. 21]. По нашему мнению данная модель позволяет рассматривать обыденное сознание как духовное и духовно-практическое образование в его целостности и единстве и выявляет его функциональную специфику.

Структурирование по субъекту деятельности является традиционным и выделяет индивидуальное, групповое, этническое, национальное, классовое, профессиональное, обыденное сознание с присущими ему специфическими когнитивными, аффективными и аксиологическими компонентами.

Таким образом, охарактеризованные подходы к исследованию структуры обыденного сознания раскрывают её в виде многоуровневой организации взаимодействующих и взаимообуславливающих друг друга гносеологического, социологического и оценочно-ценностного аспектов, интегрированных в единую систему и представленных в синтезе проявлений детерминированных многообразием общественной деятельности. Преобладание того или иного компонента в структуре обыденного сознания и особенности взаимодействия человека с миром обуславливают его мировоззренческие ориентации.

Представленный анализ и систематизация концептуальных подходов к определению структуры обыденного сознания, отражающих определенные исследовательские позиции и раскрывающие его сущностные характеристики, обуславливает необходимость разработки системно-структурной модели обыденного сознания, позволяющей рассмотреть общественное мнение как его компонент в их взаимосвязи и взаимообусловленности. Нам представляется, что в данном контексте более информативной будет модель структуры обыденного сознания, в которой его гносеологический, аксиологический и онтологический аспекты представлены в ракурсе диалектического противоречия устойчивости – изменчивости в гносеологически-мировоззренческом единстве.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анищенко А. И. Структура общественного сознания. – М.: Высшая школа, 2003. – 88 с.
2. Баранов С. Т. Обыденное сознание как сфера социального бытия человека: автореф. ... д-р филос. наук. – Ставрополь, 2001. – 39 с.
3. Барулин В. С., Челышев П. В. Обыденное сознание, или не хлебом единым жив человек. – М.: МГГУ, 2007. – 359 с.
4. Белановский С. А. Глубокое интервью. – М.: Николо-Медиа, 2001. – 320 с.
5. Гак Г. М. Избранные философские труды / Под ред. Э.А. Баллера и Л. Н. Москвичева. – М.: Мысль, 1981. – 380 с.
6. Горелова В. Н. Обыденное сознание как объект социально-философского анализа: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. - Нижний Новгород, 1994. – 36 с.
7. Кондрашов П. Н., Любутин К. Н. Диалектика повседневности: Попытка марксистского анализа. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Ленанд, 2015. – 168 с.
8. Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. – М.: Наука, 1974. – 568 с.
9. Кудашов В. И., Мосиенко М. К. Функции здравого смысла в обыденном сознании // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. – 2014. – Т. 12. – Вып. 3. – С. 19-24.
10. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
11. Мосиенко Н. К. Интуиция обыденного сознания: философский анализ: дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2016. – 134 с.
12. Найдыш О. В. Обыденное сознание и мифотворчество: автореф. ... канд. филос. наук. – Москва, 2011. – 25 с.
13. Петров Д. В. Фокус-группы. Снижение риска при принятии решений. Методическое пособие. – Саратов, 2000. – 57 с.
14. Сегал А. П. Генезис и структура обыденного сознания: дис. ... канд. филос. наук. – М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2014. – 183 с.
15. Улыбина Е. В. Психология обыденного сознания. – М.: Смысл, 2001. – 263 с.
16. Филиппова В. П. Обыденное сознание: единообразие трактовок и соотношение с сопряженными терминами // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 5. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=10414>

I. A. Yemets

(Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer)
Donetsk Academy of Management and Public Administration
under the Head of Donetsk People's Republic
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: emets_ira@mail.ru

CONCEPTUALIZATION OF THE STRUCTURE OF COMMON CONSCIOUSNESS IN SOCIO-HUMANITARIAN DISCOURSE

Annotation. In this article, based on the analysis and systematization of conceptual approaches to understanding the structure of common consciousness in the system of social and humanitarian knowledge, their classification is proposed, which necessitates the development of a structural-level organization of common consciousness, which makes it possible to determine the place and role of public opinion in its architectonics.

Key words: common consciousness, structure of common consciousness, classification of conceptual approaches.

УДК 101 (321.1)

В. С. Ромадыкина

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли

имени Михаила Туган-Барановского

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: vitalija.romadykina@gmail.com

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ДОКТРИНА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ И ЦЕННОСТИ

***Аннотация.** В статье проводится социально-философский анализ концепта «национальная идея» и национальной доктрины в современной России. Делается вывод, что для постсоветской эпохи характерна неоднородность и неоднозначность подходов к оценке сущности и значения концепта «национальная идея», способной выполнить консолидацию общества. Автор выделяет ценностные основания национальной идеи и национальной доктрины: социальная справедливость и отторжение радикального либерализма; ориентация на патерналистское государство; гармоничное сочетание властью авторитаризма и демократии; ориентация на идеал великой державы; приверженность традициям и российской культуре. Делается вывод, что национальная доктрина, как вместилище традиционных для российского народа идеалов и ценностей, определяя эффективную государственную стратегию развития страны, выступает одновременно и в качестве неисчерпаемого ресурса в преодолении трудностей текущего момента, и гаранта сохранения национальных интересов и будущего процветания России.*

***Ключевые слова:** национальная идея, национальная доктрина, консолидация, государство, общество, ценности.*

Кризис коммунистической идеи, завершившийся распадом СССР в 1991 году и отрицанием на официальном уровне всего достигнутого в советский период, фактически в одно мгновение лишил страну прошлого, не предоставив достойного идеологического фундамента для нового государственного переустройства.

Стоящие у власти в постперестроечный период, провозглашая деидеологизацию в качестве официального курса, полагали, что России необходимо «... сменить свою социальную, экономическую, в конечном счете, историческую ориентацию, стать республикой западного типа ...» [4]. Безусловно, этот курс во многом был следствием кризиса общественно-политической модели советского периода, вызванного деградацией коммунистических идеалов и наркотического опьянения от лозунгов о «демократизации общества» и «гласности». Однако постулирование деидеологизации в отношении государственной идеологии не предполагало исключения идеологической составляющей из общественно-политической жизни. В конституции был закреплён принцип «идеологического плюрализма», а начало 90-х годов XX века ознаменовалось всплеском формирования разнообразных идеологических течений и партий, часто дублирующих друг друга, смешивающих и провозглашающих идеи и понятия «... одной идеологии под видом совершенно иной ...» [6, с. 56].

Однако, несмотря на то, что деидеологизация латентно, с разной степенью декларирования, просуществовала фактически до прихода к власти Путина В.В., мысль о национальной идее в ситуации обострившихся национальных отношений и ужесточения борьбы на политической арене в 1993 году вылилась в выдвинутую

Борисом Николаевичем Ельциным концепцию «демократического патриотизма» [14]. В контексте данной концепции предлагались аргументы, обосновывавшие создание политической нации «россияне», и ориентир развития российского государства в формулировке «стать первой среди равных стран СНГ». Как видно, здесь осуществляется подмена концепта «национальная идея» концептом государственности, основанного на патриотизме. При этом патриотизм как социальный феномен после распада СССР был всегда особенно «... сложен для анализа, так как за ним скрываются различные ориентации, вплоть до взаимно исключаящего понимания, что такое «национальные интересы»...» [12].

Кроме того, как пишут Вахнина Е.Г. и Новикова Е.С., основывая свои выводы на данных Левада-центра [12]: «Исследования, проведенные российскими учеными за последние годы, <...> свидетельствуют о том, что <...> существует огромная дистанция между декларациями о патриотизме и реальными действиями людей. Данные социологических исследований показывают, что для 64% россиян быть патриотом – это «любить свою страну». И лишь около 30% опрошенных (вдвое меньше!) понимают патриотизм как активные действия, направленные на создание условий для процветания страны и благополучия народа...» [1]. Тем не менее, несмотря на все нюансы, консолидирующий потенциал данной концепции на этом этапе был достаточно силён, что и позволило на некоторое время осуществить им подмену национальной идеи. Однако первая чеченская кампания 1994 – 1996 годов переориентировала власть на решение иных, более насущных задач, усугубила идеологический вакуум и актуализировала важность наличия официальной национальной идеи для легитимизации власти в массовом сознании. И в 1996 году в этом направлении был сделан серьёзный шаг в виде официального заявления президента (Ельцина Б. Н.) [5] о важности поиска национальной идеи для будущего России.

Естественно, что вдохновение и материал для кристаллизации национальной идеи был благодатный от работ классиков русской философской мысли (Бердяев Е., Соловьёв В., Ильин А.) до истории России, в недрах которой нет недостатка в сильных личностях, служивших славе своей Отчизне, и апелляция к которым подчёркивала преэминентность, а значит и легитимность власти. Например, в 1998 году буквально перед началом второй чеченской кампании (1999 – 2000 годы) был восстановлен орден Святого апостола Андрея Первозванного, бывший в имперской России высшим знаком отличия. А за год до того, в 1997 году, по итогам публичной дискуссии, начавшейся в СМИ на разных уровнях после обращения Б. Н. Ельцина к гражданам о необходимости поиска национальной идеи, Управлением делами президента был выпущен сборник под названием «Россия в поисках идеи. Анализ прессы» [19].

В нём нашли отражение результаты данной дискуссии – пятнадцать вариантов интерпретации содержательного наполнения понятия «национальная идея»: «Демократия», «Возрождение России», «Государственная доктрина», «Идеология», «Культура», «Неопределенность», «Мессианство», «Объединяющее начало», «Православие/соборность», «Приоритет личности», «Приоритет национального», «Монархия», «Социализм/коммунизм», «Ценность/ценности», «Экономический фактор». Данный фолиант явился ярким доказательством отсутствия чёткого понимания сути национальной идеи и её значения для развития государства. Однако, несмотря на это, лидеры различных политических партий этого периода активно включали национальную идею в свои программы, высказывали своё понимание её смысла и функций.

В своих высказываниях политические деятели при конкретизации национальной идеи исходили не столько из долгосрочных перспектив развития страны и нужд народа, сколько из конъюнктуры для решения своих узкопартийных политических задач. Не менее популярным в этот период было мнение и о том, что национальная идея не нужна и даже бессмысленна. Что касается представителей официальных властных структур в период правления Б. Н. Ельцина, то они не делали заявлений о своём видении содержательного наполнения национальной идеи, но по косвенным высказываниям можно сделать вывод: их понимание совпадало со взглядами и коммунистов, и националистов, поскольку имели один исток – историю Российского государства, – и представление о национальной идее было внеэтническим, государственно-державным.

Дефолт 1998 года привёл страну в состояние экономического шока. Его последствиями на уровне идей стали, с одной стороны, проявление несостоятельности либеральных идей в российском контексте, с другой – приостановка поисков национальной идеи, инициированных Б. Н. Ельциным. Однако последнее – поиск национальной идеи – в тот период не ощущалось как некая серьёзная ментальная потеря аксиологического уровня, поскольку официальные российские власти изначально прохладно относились к данному проекту Б. Н. Ельцина, дипломатично уходя от чётких высказываний о своём видении данной проблемы. Представители же политической элиты, несмотря на активное участие в дискуссиях по поводу её возможных модификаций, на самом деле, не имели понимания важности наличия национальной идеи для адекватного развития страны, и, как следствие, у них отсутствовало конкретное представление о её формулировке и идеологическом наполнении.

Новый этап исследования потенциала национальной идеи российской властью начинается в XXI веке, когда власть, публично формулируя противоречивые позиции, на самом деле, производит реанимацию православия в традициях «Москва – третий Рим» и уваровской триады «Самодержавие. Православие. Народность», последовательно заменяя «самодержавие» на «власть», «православие» на «национальную идеологию», «народность» на «гражданственность, патриотизм».

Так, В. В. Путин в течение и первого, и второго сроков своего президентства наполняет исследовательское пространство национальной идеи различными вариациями понимания данной проблемы. Наиболее полное своё воплощение идеологема «национальная идея» получила в «Концепции 2020» предложенной В. В. Путиным в 2008 году, в которой он обозначил национальные приоритеты: «Сегодня речь идет о долгосрочной стратегии до 2020 года – по сути, о важнейшем для всего общества выборе дальнейшего пути развития России – Концепция – 2020. <...> Сегодня мы ставим гораздо более амбициозную задачу – достичь качественного изменения жизни, качественного изменения страны, ее экономики и социальной сферы <...> Россия должна стать самой привлекательной для жизни страной. И, уверен, мы сможем сделать это, не жертвуя настоящим ради так называемого светлого будущего, а напротив — день за днём улучшая благополучие людей ...» [3].

Данное заявление ознаменовало постановку значительной национальной задачи – формирование государственной деятельности через проявление и формулирование национальной идеи. После вступления в должность Президента РФ Д. А. Медведевым в марте 2009 года данная Концепция – 2020 стала идеологической базой его государственной деятельности, которую он развил и конкретизиро-

вал сместив акцент с конкурентноспособности, доминировавшей в заявлениях на данную тему у его предшественника, на построение гражданского общества: «... уверен, что у каждой нации должен быть набор понятных принципов и целей, которые объединяют людей, живущих в одной стране. И строятся эти принципы на вполне реальных задачах, востребованных обществом. <...> Это, прежде всего, свобода и справедливость. Второе – это гражданское достоинство человека. Третье – его благополучие и социальная ответственность <...> Всё это вместе – и создание справедливого государства, и развитие сильного гражданского общества, и благополучие людей, на мой взгляд, и есть та основа, вокруг которой можно строить рассуждения о национальной идее ...» [9].

После нового прихода к власти В. В. Путина темы национальной идеи и русского мира поднимались не раз, найдя свою наиболее полную реализацию в национальной доктрине. Наиболее полное обобщение данной ситуации, на наш взгляд, было сделано А. И. Хальметовым в работе «Понятие доктрины и доктринальных источников в российском праве»: «...В начале XXI века, когда практические задачи в целом осуществлены, «русская идея» мыслится не как политико-экономическая доктрина, а более всего содержит культурные смыслы и, прежде всего, возможность преодоления кризиса русской идентичности <...> Ее базисным основанием остался панэтизм, и, по-видимому, на этом столпе национальной традиции и предстоит выстраивать «русскую идею» на протяжении XXI века ...» [8]. Именно на этих основаниях, по сути, и была создана доктрина современного российского государства. Не смотря на то, что в действующем российском законодательстве и в теории российского права нет единого понятия «доктрина», мы, тем не менее, будем придерживаться позиции А. И. Хальметова: «...Доктрина как категория является более общим понятием, чем остальные приведенные понятия. Правовая доктрина более тесно связана с наукой о праве и философией права. Доктрина как источник права понимается как внешняя форма выражения норм отдельных отраслей права...» [22].

Современная национальная доктрина Российской Федерации [10] является основным документом, в котором отражена принятая на официальном уровне государственная политика, стратегия развития и национальная идея об исторической миссии и смысле существования России.

В данном документе зафиксировано, что национальная идея есть «... государственно-правовая концепция благосостояния, прав и свобод человека выраженные в осознанном патриотизме...», а основанием национальной доктрины должны выступать: 1) национальная идея; 2) фактическая история государства; 3) государственно-правовая идеология России; 4) Конституция Российской Федерации, федеральные конституционные законы, федеральные законы, нормативные правовые акты президента и правительства Российской Федерации как правая основа доктрины РФ.

Данные составляющие проекта доктрины обозначены в послании президента Путина В.В. Федеральному собранию РФ 8 июля 2000 года, который сказал: «Единство России скрепляют присущий нашему народу патриотизм, культурные традиции, общую историческую память» [15]. Как справедливо отмечает в своей статье «Конституциональная доктрина Российской Федерации: от идеологического плюрализма к идеологии национального развития» Пономарев М.В.: «Доктрина определяет цели воспитания и обучения, пути их достижения посредством госу-

дарственной политики в области образования, ожидаемые результаты развития системы образования на период до 2025 года...» [13].

При этом образование в реализации доктрины, подобно как и в социалистический период, призвано играть ведущую роль в её реализации, воспитывая подрастающее поколение на всех этапах его становления, что и отражено Постановлением Правительства РФ от 4 октября 2000 года за N 751 «О национальной доктрине образования в Российской Федерации» [16]. Базовые составляющие доктрины соотносимы и с положениями Стратегии национальной безопасности [21], принятой в соответствии с федеральными законами от 28 декабря 2010 года N 390-ФЗ «О безопасности» и от 28 июня 2014 года N 172-ФЗ «О стратегическом планировании в Российской Федерации» [20].

Однако, выступая на 13 Международном Валдайском Форуме 27 октября 2016 года В. В. Путин охарактеризовал атмосферу в обществе как «атмосферу неуверенности, которая прямо влияет на общественные настроения...» [18]. Тем не менее, целенаправленная политика правительства дала свои результаты и уже на большой пресс-конференции 20 декабря 2018 года, проходившей в центре международной торговли, В. В. Путин сказал: «Справедливое распределение ресурсов. Справедливое отношение к людям, живущим за чертой бедности. Снизить до минимума число тех, кто живет за этой чертой. Обеспечить людей услугами образования и здравоохранения на должном уровне. Такая социализация возможна. На это направлены наши национальные проекты» <...> Россия должна развиваться в соответствии со своей имманентной идейной сущностью, т.е. стремиться стать государством социальной справедливости с приоритетными духовно-нравственными ценностями и коллективистскими нормами самоуправления и жизнедеятельности, с достижением синтеза лучшего, что было в России дореволюционной и России советской, творческих заимствований, полезного опыта...»[2]. И данная позиция вполне естественна, поскольку весь исторический путь России есть процесс выпестования духовно-нравственных основ её народа и, одновременно, сохранения его национально-культурного кода.

Именно этот феноменальный конгломерат был взят властью при выборе нового цивилизационного пути развития, определившим государственную политику на внешнем и внутреннем уровнях – укрепление цивилизационной российской идентичности, на что и было указано в 2019 году президентом: «Глубоко убеждён – уверенное движение России вперёд, её суверенитет и национальная безопасность в решающей степени зависят от сохранения и укрепления духовных основ, национальной идентичности, сбережения и приумножения русского и других народов России ...»[17].

Справедливо отмечают Куксин И. Н. и Селихов Н. В. в своей работе «Национальная идея в Конституции России: теоретическая оценка ключевых положений», подводя своеобразный итог всей деятельности власти в начале XXI столетия: «... Национальная идея – основание политико-правового единства народа. Юридическим вместилищем национальной идеи любого государства является конституция. Содержание и форма – так соотносятся между собой национальная идея и конституция. Конституция России чётко расставила приоритеты развития государственного строя: народный суверенитет, верховенство прав и свобод человека, правовое и социальное государство. Большинство иных положений раскрывают упомянутые постулаты...» [7].

Таким образом, в XXI веке заявления, постановления, указы власти ориентированы на объединяющую функцию с целью предотвращения или разрешения социально-политических конфликтов и, с одной стороны, сплочения общества, с другой – обеспечения устойчивости власти и упрочения её позиций.

Кроме того, все президенты, начиная с Ельцина Б. Н., а также политические лидеры в той или иной степени обращались к национальной идее как для актуализации текущих задач в сознании масс, так и для популяризации собственных позиций.

Анализ аксиологических оснований национальной идеи и национальной доктрины РФ на современном этапе показал, что фактически именно эта же ценностная система лежит в основании представлений об особом пути развития России доминирующих в массовом сознании [11]: социальная справедливость и отторжение радикального либерализма; ориентация на патерналистское государство; гармоничное сочетание властью авторитаризма и демократии; ориентация на идеал великой державы; приверженность традициям и российской культуре.

Соответственно, на этапе с начала XXI по настоящее время, – происходила и происходит реанимация православия в традициях «Москва – третий Рим» и уваровской триады в осовремененной трактовке: «Самодержавие/власть. Православие/национальная идеология. Народность/гражданственность». Мировой кризис, вызванный пандемией, консолидировал российское общество, доказав состоятельность российской доктрины и верность выбранных для неё властью аксиологических оснований, проявив несостоятельность западной ценностной системы и, в целом, западно-либеральной модели развития не только для российского, но и для мирового сообщества. Именно Национальная доктрина, как вместилище традиционных для российского народа идеалов и ценностей, определяя эффективную государственную стратегию развития страны, выступает одновременно и в качестве неисчерпаемого ресурса в преодолении трудностей текущего момента, и гаранта сохранения национальных интересов и будущего процветания России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Вахнина, Е.Г. Политическая культура и политическая социализация : учеб. пособие / Е. Г. Вахнина, Е.С. Новикова. – Санкт-Петербург : Фонд развития конфликтологии, 2020. – 204 с. – ISBN 978-5-6043166-7-2. – Текст : непосредственный.
2. Ветошкин, А. П. Национальная идея в стратегии развития России / Ветошкин А. П., Быков М. Ю. – Текст : электронный // Большая Евразия: развитие, безопасность, сотрудничество. – 2019. – № 2-2. – С. 75–81. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/natsionalnaya-ideya-v-strategii-razvitiya-rossii> (дата обращения: 28.05.2022).
3. Выступление на расширенном заседании Государственного совета «О стратегии развития России до 2020 года». – 8 февр. 2020 г. – Текст. Изображение : электронные // Президент России. – Москва, 2021. – URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/24825> (дата обращения: 02.06.2022).
4. Гайдар, Е.Т. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Государство и эволюция. Дни поражений и побед / Е.Т. Гайдар. – Москва : Евразия, 1997. – 558 с. – Текст : непосредственный.
5. Ельцин о «национальной идее» // Независимая газета. – 1996. – 13 июля. – С. 1.
6. Ильичев, А.Б. Идеологическое обоснование формирования российской многопартийности в начале 1990-х годов. – Текст : электронный // Вестник Поволжской академии

- государственной службы. – Саратов, 2013. – № 2 (35). – С. 51–57. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ideologicheskie-osnovaniya-formirovaniya-rossiyskoy-mnogopartiynosti-v-nachale-1990-h-godov> (дата обращения: 14.05.2022).
7. Куксин, И.Н. Национальная идея в Конституции России: теоретическая оценка ключевых положений / И.Н. Куксин, Н.В. Селихов. – Текст : электронный // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. – 2020. – № 4. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/natsionalnaya-ideya-v-konstitutsii-rossii-teoreticheskaya-otsenka-klyuchevykh-polozheniy> (дата обращения: 28.05.2022).
 8. Лосева, И.Н. Судьба «Русской идеи» в XXI веке. – Текст : электронный // Мир науки, культуры, образования. – 2014. – № 4 (47). – С. 388–389. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sudba-russkoy-idei-v-xxi-veke> (дата обращения: 23.05.2022).
 9. Медведев знает, какая у России должна быть национальная идея. – Текст : электронный // РОСБАЛТ / информ. агенство «Росбалт». – Москва, 2008. – 22 янв. – URL: <http://www.rosbalt.ru/2008/01/22/449496.html> (дата обращения: 02.04.2022).
 10. Национальная доктрина Российской Федерации. – Текст : электронный // LiveJournal : Живой Журнал / ООО «Рамблер Групп». – [Москва], 2013. – 24 нояб. – URL: <https://inet.livejournal.com/34223.html> (дата обращения: 28.03.2022).
 11. Пантин, В.И. Массовое сознание в современной России: размежевания, противоречия, сопряжения. – Текст : электронный // Вестник Института социологии. – 2015. – № 1 (12). – С. 100–117. – URL: https://www.vestnik-isras.ru/files/File/Vestnik_2015_12/Pantin.pdf (дата обращения: 17.01.2022).
 12. Патриотизм и государство. – Текст : электронный // Левада-центр : аналит. центр Юрия Левады. – Москва, 2015. – 29 апр. – URL: <https://www.levada.ru/2015/04/29/patriotizm-i-gosudarstvo> (дата обращения: 30.01.2022).
 13. Пономарев, М.В. Конституциональная доктрина российской Федерации: от идеологического плюрализма к идеологии национального развития. – Текст : электронный // Образование и право. – 2019. – № 1. – С. 54–58. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/konstitutsionnaya-doktrina-rossiyskoy-federatsii-ot-ideologicheskogo-plyuralizma-k-ideologii-natsionalnogo-razvitiya> (дата обращения: 28.03.2022).
 14. Послание Президента РФ Федеральному Собранию Об укреплении Российского государства (основные направления внутренней и внешней политики) 24 февраля 1994 г. [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://rulaws.ru/president/Poslanie-Prezidenta-RF-Federalnomu-Sobraniyu-ot-24.02.1994/> (дата обращения: 26.03.2022).
 15. Послание президента Федеральному собранию РФ 8 июля 2000 года [Электронный ресурс] Режим доступа <http://www.kremlin.ru/acts/bank/22401> (дата обращения: 28.03.2022).
 16. Постановление Правительства РФ от 4 октября 2000 года за N 751 «О национальной доктрине образования в Российской Федерации» [Электронный ресурс] Режим доступа : <https://elementy.ru/Library9/Doctrina.htm> (дата обращения: 28.03.2022).
 17. Приветствие Президента РФ Владимира Путина участникам XXIII Всемирного русского народного собора 18 октября 2019 г. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5515366.html> (дата обращения: 28.03.2022).

18. Путин В.В. Выступление на 13 Международном Валдайском Форуме 27 октября 2016 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/53151> (дата обращения: 28.03.2022).
19. Россия в поисках идеи (анализ прессы) / отв. ред. Г. Сатаров. - М.: Изд-во Управления делами Президента РФ, 1997.-Сб. 1 [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.indem.ru/ni/index.html> (дата обращения: 15.01.2022).
20. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://rg.ru/2015/12/31/nac-bezopasnost-site-dok.html> (дата обращения: 28.05.2022).
21. Указ Президента Российской Федерации от 31 декабря 2015 года N 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://rg.ru/2015/12/31/nac-bezopasnost-site-dok.html> (дата обращения: 28.03.2022).
22. Хальметов А.И. Понятие доктрины и доктринальных источников в российском праве // Наука. Общество. Государство. 2020. №3 (31). [Электронный ресурс] Режим доступа URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-doktriny-i-doktrinalnyh-istochnikov-v-rossiyskom-prave> (дата обращения: 28.05.2022).

V. S. Romadykina

(Candidate of Philos. sciences, associate professor)
Donetsk National University of Economics and Trade
named after Mikhail Tugan-Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic)
e-mail: vitalija.romadykina@gmail.com

NATIONAL IDEA AND NATIONAL DOCTRINE IN MODERN RUSSIA: BASIC APPROACHES AND VALUES

***Annotation.** The article provides a socio-philosophical analysis of the concept "national idea" and national doctrine in modern Russia. It is concluded that the post-Soviet era is characterized by heterogeneity and ambiguity of approaches to assessing the essence and meaning of the concept of "national idea" capable of consolidating society. The author highlights the value foundations of the national idea and national doctrine: social justice and rejection of radical liberalism; orientation towards a paternalistic state; harmonious combination of authoritarianism and democracy by the power; orientation towards the ideal of a great power; adherence to traditions and Russian culture. It is concluded that the national doctrine, as a repository of ideals and values traditional for the Russian people, defining an effective state strategy for the country's development, acts both as an inexhaustible resource in overcoming the difficulties of the current moment, and as a guarantor of the preservation of national interests and the future prosperity of Russia.*

***Key words:** national idea, national doctrine, consolidation, state, society, values.*

УДК 111.83

А. В. Гижя

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: 19andry06@mail.ru

РОЛЬ И МЕСТО ПОНЯТИЯ ИНФОРМАЦИИ В ПРАКТИКЕ ПОЗНАНИЯ

Аннотация. Рассматривается представление об информации в техническом и социокультурном отношениях. Существующий диапазон ее толкований некоторые авторы расширяют в попытках придания данному понятию статуса философской категории, имеющей онтологическое значение. Показано несоответствие этих попыток основным принципам теоретизирующего мышления, требованиям логической связности и коррелируемости с практикой. Попытки онтологизации феномена информации выражают технократический крен западной идеологии в трактовке существенных условий социально-политического развития.

Ключевые слова: информация, информированность, вещь, система, организованность, историчность, связность.

В пространстве философской традиции европейской культуры одна из существенных и сложных тем формирования ее адекватного дискурса связана с выстраиванием продуманной системы категориального анализа. В настоящее время она заключается не столько в изобретении новых терминов, сколько в исторически конкретном продумывании специфики сложившихся основных форм мышления. Новые вербальные конструкции тоже появляются, но не слишком эпохально. Они либо прямо заимствовались из других наук, как например, термин *ризомы*, либо возникали с неопределенным смысловым статусом, как, например, термин *деконструкция*. Такого рода терминология оставалась делом внутреннего профессионального пользования и, скорее, служила целям достижения стиливой оригинальности, нежели познанию сущего. Хайдеггеровская категория *Dasein* также не отличается особой ясностью, постоянно подчеркивается трудность ее адекватного перевода и отдельные стремления ввести ее в круг распространенного общественного тезауруса (как предлагает А. Дугин), который мог бы обладать силой идеологического вдохновения, явно неуместны. В области украинского сегмента русской (или просто русскоязычной) философии в 90-х годах появилось направление тоталогии [1]. Однако функционирование украинской государственности и культуры продемонстрировало всю тщету идеалистических упований на самопроизвольную, простую, с чисто моральной мотивировкой, смену мировоззрений, соответственно, с неправильного, поскольку оно продуцирует растущие кризисы, на правильное, которое, по замыслу, должно быть спасительным.

Существует и традиция, направленная на нивелировку содержательности системы марксизма, которая долгое время играла значимую и масштабную обще-

ственно-политическую роль, но является конкурирующей мировоззренческо-понятийной платформой в информационном противостоянии с временно победившей неолиберальной доктриной. Эта ситуация ярко представлена в попперовской критике «врагов открытого общества» и форме мышления этих «врагов», диалектике. В связи с этим особого философского «суда чести», по моему мнению, заслуживают те достаточно именитые субъекты отечественной традиции, которые умудрились стремительно поменять свою идейную позиционную окраску, фактически предать выпестованный с их же помощью строй фундаментального мышления (некоторые подобные персоналии, как достойные, так и иные, обозначены в обсуждении статьи Поппера в *Вопросах философии*. 1995. № 1).

Относительно выяснения содержательности и природы основных категорий внес неоценимый вклад своей «Наукой логики» Гегель, продолжающий, во многом, тенденции античной философии. Он завершил создание универсально применимого способа истинностного мышления, который, однако, не может быть воспринят вне встречного диалогового самораскрытия субъекта. Формально-схоластическое прочтение гегелевских текстов, происходящее в контексте замкнутого, механистически мыслящего индивида, оставляет последнего в состоянии самодостаточности, носящей недолжный характер. Тем не менее, все последующие рассуждения о категориальной содержательности так или иначе не могут игнорировать гегелевские построения, равно как и, например, политэкономический анализ не может идти вне учета марксовой модели капитала.

Вторая половина XX века добавила еще один понятийный конструкт - информацию, содержательность которого философскому сообществу ясна только формально и в большой степени спекулятивно. Его не было ни в античных классических представлениях, ни в гегелевской системе категорий, ни у Маркса, ни даже у Хайдеггера. Без него обошлись создатели как классической, так и неклассической физики. Развитие квантовой механики как в нерелятивистской, так и в ее релятивистской форме обошлось без упоминания информации в каком бы то ни было отношении. Более того, это ускользающее понятие мы не встречаем даже в учебниках по общей теории систем [2].

Результатом такого невнимания (без указания его причины) служит отсутствие возможности в случае возникновения познавательного интереса к его трактовке опереться на просветляющие суждения признанных авторитетов: не сформулирована сама исходная, хотя бы схематичная направленность интерпретаций. Как поясняющий пример можно привести ситуацию с толкованием пространства и времени, философское рассмотрение которых является одной из существенных тем категориального анализа. Она не имеет к настоящему времени общетеоретического завершеного решения, но здесь есть серьезная традиция понимания, идущая еще от Аристотеля вплоть до Канта, Гегеля и Хайдеггера. В случае же с понятием информации нет равным счетом никакой ее представленности как в истории науки,

так и в современном теоретическом естествознании, даже если мы учтем самые экзотические модели реальности микромира.

Относительно же социально-гуманитарных дисциплин положение иное. В настоящее время, в связи с презентованным несколько десятилетий назад появлением «информационного общества» появляется огромное количество публикаций по теме информации, в особенности по ее прикладным аспектам и, в меньшей степени, по собственно понятию информации.

Обзор представлений об информации можно найти в многочисленных публикациях – см., например, [3]. При этом перечисление и обзор существующих формулировок и подходов удаются значительно лучше, нежели собственные попытки проведения приемлемого анализа. Так, указанный автор говорит о неких «семантических информационных единицах», составляющих «информационную семантическую систему», но ни словом не обмолвился об их сути. Просто отмечается, что они составляют элементы данной системы. И тут же дает определение элемента, совершенно банальное и всем известное. Оно заключается в том, что элемент неделим в своем содержании: «Напомним, что элементом называют часть системы, которая не делима на более мелкие составляющие части» [3, с. 11]. Прекрасно, но здесь известное проговаривается, а неизвестное остается неизвестным. Попытки же осмыслить собственно феномен информации как таковой нередко приводит опять-таки к формулировкам достаточно тривиальным: «под информацией можно понимать сведения и факты, которые выражаются в различной форме, позволяющей человеку воспринимать их с помощью своего мышления или же при помощи каких-либо технических средств» [4, с. 157].

В литературе по теме информации стабильно присутствует и еще одна, помимо тривиальных констатаций, ситуация. Она заключается в априорном придании соответствующему понятию существенной значимости в силу его распространенности. Л.Н. Кочеткова утверждает, что «В информационном обществе информация движет миром, она – его кровь и горючее, его жизненное начало. Понятие информации красной нитью стало проходить через все науки и влиять на каждый вид знания» [5, с. 1795], далее: «философия информации, как направление современной науки, осуществляет антропологический, социальный поворот в теории информации, поставив во главу угла личность, её интересы и потребности в контексте создания благоприятных общественных условий для свободного развития человека» [5, с. 1799].

Оказывается, что мир позднего капитализма, давно вошедший в череду нескончаемых системных кризисов и общей культурной, экономической и политической деградации, опирается на новое «жизненно начало», которое, ни больше, ни меньше как осуществило поворот для «свободного развития человека». Да и ученые не в курсе, что без понятия информации они ничего не разовьют в своих научных сферах.

Это еще не все откровения информационного фетишизма. На текущий момент существует довольно широко цитируемое определение информации И.И. Юзвишиным, которое встречается как в научной, так и в учебной литературе. Приводим его по статье И.В. Соловьева и Л.Н. Кочетковой: «Информация – это генерализационно-фундаментальная субстанция единого кодово-сотового пространства Вселенной, включающего воздух, воду, землю и другие светоносные лучи, поля, их следы и весь спектр космических излучений, материализованных сред, и выражающаяся через массу, скорость, энергию и другие формы, проявляющиеся в процессе материализации и дематериализации» [6, с. 34]. Здесь прекрасно все: и назначение информации субстанцией, и какое-то «кодово-сотовое» пространство Вселенной, и таинственные «светоносные лучи», и...остановимся на этом. «Светоносный луч» – с точки зрения бессмысленности лучше и не скажешь. Так движется общественная мысль XXI века, все больше напоминая теософские построения более чем столетней давности. Существует, конечно, и реакция здоровой рефлексии на подобные высказывания: «Любая постановка вопроса о субстантивизации информации, о ее представлении в качестве первоначала, ἀρχή, непреходящей сущности реальности является ничем иным, как «наивным информационным реализмом...» [7, с. 592].

Основы научного подхода к теории связи и управления, в рамках которой возникает количественное определение информации, заложены в промежутке с 1921 г. по 1949 г. Эта тенденция связана с именами Р. Фишера, В. Хартли, Н. Винера, В. Котельникова, К. Шеннона, И. Колмогорова. Сама информация трактуется стандартно, как сведения. В 1948 г. К. Шеннон ввел в научный оборот математически определенное понятие информации, связанное с разработкой проблем передачи сигнала по телекоммуникационным системам связи. Этому термину была суждена не только долгая жизнь как рабочему понятию теории связи, но в среде гуманитариев оно получило предельное содержательное расширение, претендуя - в работах некоторых авторов – на статус философской категории максимальной общности.

Определяющую роль в таком понятийном расширении сыграло два обстоятельства. *Первое* и основное, это декларируемый переход от эпохи модерна западной цивилизации к эпохе глобального информационного общества. В объяснениях, иллюстрациях и просто утопических и восторженных декларациях по этому принципиально, якобы, новому состоянию общества упор делается, безусловно, именно на факт наличия прорывных коммуникационных технологий. Именно они максимально способствуют созданию представления о всеобщей доступности знаний (сведений), максимальной открытости общества и решающей роли новых форм труда, разрывающих зависимость ВВП от производительности фабрично-заводского, материального типа. В этой техногенной утопии центральное место занимает термин «информация» и его производные.

Независимо от того, имеет ли информация действительный высокий теоретически-объяснительный уровень, т.е. является ли принципиально важным ее привлечение для полного осознания происходящих социальных сдвигов и процессов,

либо такое привлечение, по сути, излишне и ничего нового не добавляет к картине мира, данный термин самой логикой формирования технократической альтернативы марксизму был поставлен в центр ее медийного освещения. Получит ли это освещение философскую легитимацию и заложит контуры новой онтологии общества и индивида? Ответ явится серьезной проверкой добросовестности и достигнутой методологической выверенности философских исследований.

Второй аспект происшедшего понятийного расширения следует из постмодернистских попыток нивелировки и смены сложившегося логоцентризма западной традиции, пытающихся отменить вполне работоспособную эвристику классических категорий, и вынужденных, тем не менее, опираться на категориальные структуры осознания. Термин «информация» и есть такое переобозначение центра приложения познавательных усилий. Это, точнее, квазицентр, поскольку само понятие не отличается ни ясностью содержания, ни продуманной практикой его применения в социально-гуманитарном контексте, что приближает его к фантомной природе симулякра.

Оба указанных обстоятельства действуют в одном ключе, поддерживая информационный вектор создающегося техногенного описания. Попутно при этом возникает и наведенное состояние обоснованности, как раз в силу высокой частоты упоминания «информации» как чего-то очевидного и безусловного, как якобы принятого научным сообществом.

Вывод на текущий момент заключается в констатации наличия всего лишь абстрактного (к тому же множественного) понимания информации в философском плане и сугубо технически-утилитарного ее толкования в научном отношении.

Для обществоведения вопрос состоит в логически корректном и едином определении информации с обязательным указанием ее сущностных горизонтов. Сущностный горизонт определяет масштабность обобщаемого материала и фиксирует границы искомой понятийной продуктивности: где это понятие уместно и работает, а где оно излишне и дублирует уже известное.

Для достижения необходимой обоснованности требуется предварительное выдвижение соответствующих критериев анализа, отвечающих за установление общезначимых характеристик. На каком основании мы будем высказывать те или иные определения? Не каждый раз можно указать такую основу, ее, например, не проговаривают в случае категориальных, предельных обобщений, поскольку они не вытекают чисто логическим путем из предыдущего материала. Но в любом случае все дефиниции требуют обоснованности – в виде ли прямого основания, и тогда они могут быть именно основательными, или путем указания направления формирования содержательности, и тогда они останутся более или менее вероятностными. Однако, если предлагаемая интенциональность сама суть не произвольное умствование, а результат проведенной рационализирующей, самопроверяющей работы мысли, то дискуссионная вероятность становится вполне надежным мерилом.

Возможность установления категориального содержания вытекает из двух объективных определенностей. Первое, это наличие исторической и научной практики функционирования данного понятия как необходимое звено получения обоснованного знания. Здесь обозначается само пространство идеальных сущностей, в котором присутствует содержательность нашей категории. Второе, это выявляемая логика указанного функционирования, определяемая контекстами его применения.

Обе выделенные определенности носят объективный характер и составляют тот критерий истинности, выше и глубже которого мы никакого принципа высказать не можем, если хотим держаться в разумно ограничивающих рамках достоверного понимания.

Возможность достижения истинностного понимания в связи с толкованием понятия информации совершенно реальна. Хорошим методологическим подспорьем здесь является известное замечание Ф. Энгельса Негели относительно его сетований на содержательную неясность категорий времени и пространства: «Это старая история. Сперва создают абстракции, отвлекая их от чувственных вещей, а затем желают познавать эти абстракции чувственно... Как будто время есть что-то иное, нежели совокупность часов, а пространство что-то иное, нежели совокупность кубических метров!» [8, с. 550].

Однако в случае буквального прочтения это утверждение таит подвох. Время и пространство как представление действительно есть часы и кубические метры, но это только операционное и узконаучное понятие, но не общетеоретическое. Касательно его сущностной содержательной логики можно высказаться – есть там что-то еще, помимо метров и часов, или нет – рассмотрев культурно-историческую практику его контекстов в философском и строго научном отношении. В суждении Энгельса нам интересно в данном случае подчеркивание рукотворного генезиса абстракций, то их содержание, которое формируется для участия в экспериментально-математической форме познающей деятельности. Именно оно служит своего рода обоснованной зацепкой идеализаций материальной стороны дела и удерживает понятие от его расплывания по бесконечному и произвольному объему значений.

Энгельс демистифицирует категории время и пространство, указывая их по-стороннюю суть, но говорит, если внимательно читать, об *абстракциях* времени и пространства, т.е. о тех их идеальных репрезентантах, которые включаются в научную теорию. Вот в рамках именно научной теории, тем более в XIX веке, говорить об этих категориях помимо их измерительно-операционной сути смысла нет. Но философия должна вести речь о таком понятии, которое способно конкретизироваться, развиваться и выполнять не только инструментальную функцию элемента формализованной теории, а включать содержательно-логическое расширение на области культуры, истории, вообще человеческого бытия. Категории времени и пространства могут быть естественно расширены и экстраполированы в эк-

зистенциальную плоскость с сохранением связи с их научными коррелятами. Возможна ли такая процедура с понятием информации – это подлежит выяснению.

Обобщая предыдущие исследования автора, основные проблемные моменты в трактовке информации и их разрешение заключаются в следующем:

(0) нередко выделяема категориальная триада материи, энергии, информации с упором на две последние есть категорически и принципиально неверная постановка вопроса, сразу же устраняющая возможность действительного научного и философского рассмотрения соответствующих тем;

(1) информация, информированность обладает свойствами замещения реальности – принятое как информация становится реально действующим;

(2) можно выделить два типа систем, природные или элементарно упорядоченные и социально-исторические, или сложно упорядоченные. Первые не имеют в себе источников роста информации и потому могут быть описаны с привлечением математических методов как содержательно замкнутые многообразия, вторые имеют такие источники и потому их граница окончательно не установлена, она относительна, применение математики здесь затруднительно;

(3) информативность или знание о первых типах систем достигается их научным познанием, информативность о вторых типах недостаточна и служит только формальным осведомлением о них;

(4) информативность или знание о природных системах связано с исчерпывающим пониманием типов взаимодействий и соответствующих законов движения, никакой новой категории вводить здесь не требуется;

(5) феномен информации относится к предметно-вещному миру, и, как его элемент, его можно передавать, обладать им, использовать, извлекать прибыль. В условиях развеществленности понятийная продуктивность информации/информированности угасает – где нет вещи, там нет и информации;

Если мы хотим достичь не просто нейтрально информирующего описания существующего, которое может пребывать сколь угодно долго хоть и в плачевном, но самоподдерживающемся состоянии, требуется выйти на выполнение условий действительного осознания исторических процессов. Они характеризуются операторами

- *организованности,*
- *историчности,*
- *направленной связности.*

Операторная природа этих предикатов подразумевает задание определенной направленности мысли и установление тенденции на ее конкретизацию. Информативность завершается их именованным обозначением, далее наступает этап существенно неинформативный, выраженный в состоянии конкретизирующего осознания.

Процесс осознания как таковой, и его результаты не выражается в виде некой информации, которая подлежит передаче субъекту в готовом виде, как готовая истина. Так, анализируя контексты понятия информации, мы естественно подошли к

краеугольному суждению Гегеля, что «...истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком же виде спрятана в карман» [9, с. 20].

Развертывание данных положений позволяет обоснованно очертить понятийные контуры «информации», не останавливаясь на малосодержательных констатациях вроде пустого схоластического диспута на предмет того, атрибутивна информация, либо функциональна.

Критерий, держащий достижимую степень истинности исследований, основывается на теоретико-прагматических контекстах работы с этим понятием, а также на требовании логической согласованности и связности его содержания, семантическом единстве форм и способов функционирования его значений во всем их многообразии.

Иными словами, то, что нередко выставляется как фатальное препятствие для выработки соответствующих дефиниций, поскольку, как отмечается, информация по-разному проявляет себя в различных условиях – является, во-первых, вполне обычным моментом работы с понятиями, поскольку у всех них «в разных условиях» их содержание проявляет себя «по-разному», а во-вторых, познавательная работа теоретизации как раз и заключается в подведении под многообразие единого фундамента.

Основным моментом в понимании фактора информации, методологически корректным пунктом ни в коем случае не должны быть спекуляции по произвольному приписыванию данному объекту чуть ли не божественных атрибутов, выдвигающих его на роль субстантивированного единого первоначала. На этот путь толкают не только непродуманные работы обществоведов и популяризаторов со стороны, скажем, технических наук, некритично и голословно вводящих триаду «материя, энергия, информация», но и те авторы, которые пытаются выразить существующую физику через единое описание с помощью нового параметра информации. Впрочем, последние работают в поле своего права на вариативность математических методов и способов представления, важно лишь не абсолютизировать эти методы именно в отношении напрашивающейся онтологизации.

Информативность в собственном смысле относится к живой природе, и, в особенности, к ее проявлениям в высшей форме, социальным коммуникациям. Особенность получения информации последнем случае в том, что она совершенно не предполагает обязательного изменения субъекта. Это соответствует ее адаптивной функции в живой природе, в соответствие с которой организм через отражение, в том числе, и через опережающее отражение, формирует свои реакции на внешний мир, стремясь достичь изоморфизма со средой обитания.

Социум пребывает в состоянии устойчивости, относимой к психолого-мировоззренческим характеристикам индивидов. Это повседневное клише общественного сознания рождает и закрепляет именно те ценностные особенности взаимодействующих субъектов, которые направляют их к участию в воспроизведении

экономико-политических условий существующей общественной системы. Информация осведомляет индивида о состоянии дел в круге его интересов, эта осведомленность для него естественна, понятна и в соответствии с ней он корректирует свое поведение в направлении общественно приемлемых целей. Его мир заполнен информацией – биржевой, спортивной, из мира светских сплетен и тусовок, развлечений и отдыха, из сферы его профессиональных интересов, досужих разговоров или деловых переговоров. Все это индивид воспринимает целостно, как сложившийся взрослый субъект, не имея ни малейшей мотивировки меняться, разве что в сторону еще большего соответствия текущей деятельности, более полной профессиональной самоотдачи. Весь информационный вал сведений, обрушивающийся на современного человека, не делает его лучше, ответственнее, честнее, моральнее, разумнее. Он обеспечивает укорененность индивида в социуме и устойчивость его запросов.

Пространство функционирования информации составляет предметно-вещная область, и так будет в любом обществе, но в условиях современного господства финансового капитализма она, вдобавок, получает отчуждающую форму товара и капитала.

Проведенный анализ показывает, что в описании простых систем, относящихся к неживой природе, информативность является излишним термином и подразумевает собственно знание физических взаимодействий и законов движения. В системах сложного типа, характеризующих живую природу, понятие информации также не несет специфического особенного смысла, но может быть употребляемо как обобщенное именование сигналов внешнего мира. Именно сигнальная природа внешнего воздействия, подразумевающая восприятие сигнала, его преобразование и ответную реакцию (то же относится и к внутренним особенностям функционирования самих организма), позволяет вводить понятие информативности как меры воздействующей организованности внешней среды на структуру и процессы организма. Хотя все законы сохранения, справедливые в физике, здесь выполняются, но ситуация взаимодействия приобретает дополнительные существенные характеристики: она становится нелинейной, возникают элементы стохастической неопределенности, запускаются процессы самоорганизации и структурно-функционального усложнения.

Поскольку на этом уровне формируется явление управления, то определения кибернетики как науки управления, в рамках которой вводится количественное определение информации, здесь справедливы, равно как и ее представление в виде негэнтропии. Другое дело, что как только мы переходим на более сложный уровень движения, социальный, эти дефиниции оказываются совершенно абстрактными и малопродуктивными. Для анализа прохождения сигнала по линиям телекоммуникаций существующее математическое описание достаточно и работоспособно. Для осознания и прояснения особенностей культурного обмена и диалога, идеологической и духовной составляющей общественной жизни, управляющих общественно-

политических механизмов понимание информации просто как отрицательной энтропии хотя формально и верно, но не дает никакого реального конструктивного знания.

В историко-культурных процессах социального взаимодействия и диалога индивид выходит не на уровень информации, а поднимается – если удастся – к состоянию смысловой открытости, дающей высшую степень содержательности, которая не может быть передана в конечном тексте, т.е. принципиально не принимает форму информационного сообщения. В сфере культурного становления, формирующей экзистенциальное пространство антропологического сохранения, существенна раскрытость индивида, выходящего в поле диалогового общения. Перестав гнаться за набором сведений, сойдя с пути бесконечного поглощения информации, рождающей многоумного, но часто циничного эрудита, субъект начинает меняться не адаптивно, не приспособительно, не в связи с достижением выгоды для себя, даже не в целях самосохранения, но безличностно и неэгоистично. Роль информативности закончилась для него на границе вещей и смыслов. Информативна предметно общественно полезная, прагматически ориентированная деятельность и соответствующее понимание. Этот багаж знания можно передать следующему поколению, ему можно обучить. Но в свое время Сократ говорил о качественно ином типе знания, когда высказывал суждение «Благо есть знание». Этот тип знания не столько информативен, сколько интенционален и постигается встречным движением сознания. Таким образом, должное понимание сложных, социокультурных систем и их регуляция базируются не на инструктивных сведениях, выраженных как определенная информация, а вытекают из действий подготовленного субъекта, чья суть заключается в умении выйти на диалоговую основу осознания.

Итак, можно констатировать, что информативность/информация, во-первых, имеет должное и работающее техническое определение, инструментально-прикладное; во-вторых, экзистенциально оно теряет свою значимость под грузом не исчезающей абстрактности, не достигающей семантически бесконечного уровня значений. Вследствие указанного второго момента категория информации в настоящее время не может претендовать на статус философской категории и в этом качестве оказывается пустой. Но это второе соображение, в свою очередь, может быть развито в направлении попытки, все же, избыть эту патологическую абстрактную односторонность и выйти в поле бесконечной семантики именно информативным образом. Для этого нужно не больше и не меньше как совершить алхимическое адекватное превращение теории в практику, знания в эквивалентное действие. До сих пор это получалось довольно-таки плохо или очень плохо. Нынешние философы больше озабочены сочинением отвлеченных теоретизирующих схем в красиво оформленной стилистике, нежели их связью с исторической данностью. Они, иными словами, могут быть необычайно информативны, но всё остается в ракурсе многоречивого говорения. Там же, где связь теории и практики удастся, раз за разом мы видим не бескорыстные поиски истины, а обоснование идеоло-

гической регуляции, т.е. реализацию политических, экономических и цивилизационных интересов господствующих субъектных групп. Термин «информация», взятый за пределами его собственно технической, сугубо инструментальной применимости, как нельзя лучше соответствует решению не познавательных, а идеологических задач текущей эпохи по ее апологетике и консервации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кизима В. В. Тоталлогия: Философия обновления. - Киев: Парапан, 2005. - 272 с.
2. Месарович М., Такахара И. Общая теория систем: математические основы. - М.: Мир, 1978. - 312 с.
3. Кудж С.А. О философии информации // Перспективы науки и образования. № 6, 2013. – С. 9-13.
4. Кулжабаева Ж.О., Костяная Ю.С. К вопросу о понятии информации // Вестник Института законодательства и правовой информации РК. №3 (61) – 2020. – с. 150-158.
5. Кочеткова Л.Н. Философия информации в информационном обществе // Философия и культура. - 2015. - № 12. - С. 1794-1800. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.12.15890
6. Соловьев И.В., Кочеткова Л.Н. Философия информации как всеобщая методология развития. // Электронный сетевой научно-методический журнал «Вестник МГТУ МИРЭА». 2014. – №3(4). – С. 29 – 38.
7. Кудашов В.И., Думов А.В. Понятие информации: содержание и границы применимости // Человек в информационном обществе: Сборник материалов научно-практической международной конференции, посвящённой 60-летию полёта в космос Ю.А. Гагарина. Самара, 2021. С. 591-594.
8. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т.20. С. 343-626.
9. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Соч. т. IV. – М. : Изд. Соц.-экономич. лит-ры, 1959. – 440 с.

A. V. Gizha

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, st. Artema, 58, Donetsk People's Republic)

E-mail: 19andrey06@mail.ru

THE ROLE AND PLACE OF THE CONCEPT OF INFORMATION IN THE PRACTICE OF COGNITION

Annotation. The idea of information in technical and socio-cultural relations is considered. Some authors expand the existing range of its interpretations in attempts to give this concept the status of a philosophical category with ontological significance. The inconsistency of these attempts with the basic principles of theorizing thinking, the requirements of logical coherence and correlativity with practice is shown. Attempts to ontologize the phenomenon of information express the technocratic bias of Western ideology in the interpretation of the essential conditions of socio-political development.

Keywords: information, awareness, thing, system, organization, historicity, coherence.

УДК 130.2

Ю. М. Лустин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли

имени Михаила Туган-Барановского

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: lustin56@mail.ru**МИРОВОЗЗРЕНИЕ СУБЪЕКТА ИСТОРИИ В МЕТОДОЛОГИИ
МАРКСИЗМА: ТИПОЛОГИЯ СУБСТАНЦИОНАЛЬНОЙ
ПРЕЕМСТВЕННОСТИ**

Аннотация. В статье актуализируется вопрос взаимосвязи мировоззрения субъекта истории и методологии марксизма как цивилизационного направления развития всемирно-исторического процесса. Новизна работы состоит в диалектико-материалистическом анализе мировоззренческого потенциала субъекта истории, основанного на понятии «история труда» индивида и общества. Предложено, в системной методологии национальной идеи России одним из основоположений мировоззренческой доктрины субъекта истории считать типологию воссоздающей активности человека труда, преемственно передающуюся из поколения в поколение.

Ключевые слова: человек, труд, субъект истории, мировоззрение, марксизм, деятельность

« Народ – творец истории»

К. Маркс

История человеческой цивилизации всегда характеризуется противоречивостью социальных процессов, ключевую роль в которых играет субъект истории. Опираясь на методологию марксизма актуальность философского познания мировоззренческих проблем субъекта истории для современности обусловлена, с одной стороны, углубляющимся в международном масштабе кризисом между трудом и капиталом. С другой стороны, онтогносеологический поиск человечеством истинных путей разрешения глобальных противоречий мирового Бытия предопределен системными трудностями различных социетальных порядков [5]. Как следствие, «историческая личность» сегодня постоянно сталкивается с фактами деградации социальной идентичности, заидеологизированными псевдообразами виртуальной реальности, разнообразными извращениями исторического наследия и фривольными толкованиями исторической памяти прошлых поколений. В последние десятилетия четко обозначилась тенденция, ориентированная на профанацию западными теоретиками исторического прошлого целых стран и народов, искажение их эпохального значения в мировоззренческой культуре цивилизации. В этой связи диалектико-типологический дискурс методологического познания концепта «мировоззрение субъекта истории» очень значим не только в силу преемственного характера его общественной доминантности, многофакторной основательности, экзистенциальной содержательности, прогностической адекватности, но и научной фундаментальности в контексте возрастающих вызовов современности.

Цель работы – определить диалектико-типологическую взаимосвязь мировоззрения субъекта истории и методологии марксизма как цивилизационное направление развития всемирно-исторического процесса.

Системная методология типологических подходов к онтологическим и гносеологическим воззрениям в различного рода исторических построениях имеет давнюю философскую традицию. Начиная с глубокой античности и до наших дней мыслители различных школ и направлений философской мысли пытаются найти ответы на всевозможные вопросы, поставленные самой историей, мировоззренческим смыслом человеческой жизнедеятельности. Методология этих феноменологических конструктивностей, отражая различные аспекты целостной реальности, строится на таких понятиях, как: «историческая личность» (Л. Е. Гринин, М. С. Ерохина); «субъект истории» (О.А. Верещагин); «субъекты истории» (А. И. Виноградов [1], Ю. И. Семенов); «объективный субъект истории» (Т. Э. Рагозина [15]); «исторический субъект»; «субъект исторического действия» (А. В. Гижа [2]); «субъект исторический» (А.С. Панарин); «субъекты исторического процесса» (Д. А. Лаврентьев), предметность которых остается пока малоизученной.

По мнению ряда ученых уже в гегелевском подходе к пониманию деятельности субъекта в исторической реальности последний представлен самостоятельным бытием абсолютного духа, которое обнаруживается в духовно объединенной деятельности меняющихся друг друга поколений (Л. А. Мусаелян [11], К. В. Патырбаева [13]). Осознавать себя и действовать для себя – один из постулатов Г. В. Гегеля, жизненность которого доказана историей.

Стоит особо отметить позиции русских философов в этом сложном вопросе. Так, по мнению С. Н. Трубецкого субъектом истории является культура народа. У Л. П. Карсавина субъектом исторического процесса выступает духовное единство народа с божественной сущностью, олицетворяющей «строение» этого всеединства. «Только в этом слиянии с Богом, резюмирует К. В. Патырбаева, согласно религиозной философии Л. П. Карсавина, и состоит подлинный смысл истории и цель человечества как ее субъекта» [13, с.8].

Методологически важным является актуализация проблемы народных масс в качестве истинного субъекта исторического процесса. Так, в историзме В.О. Ключевского народ, например, понимается как группа людей, объединенных не только этнографическими связями, но и духовной монолитностью, общностью исторических судеб. Закон возрастания роли народных масс, обоснованный классиками марксизма-ленинизма и апробированный в практике развития советского государства, актуален сегодня как никогда. Чрезвычайно важна и роль личности в истории. По утверждению видного теоретика марксизма, выдающегося советского политического и государственного деятеля В.И. Ленина классовая активность предопределяет уникальность исторической личности, потому что «Ни один класс в истории не достигал господства если он не выдвигал своих политических вождей, своих пе-

редовых представителей, способных организовать движение и руководить им» [3, с.375].

Данные подходы подтверждают двухсущностную фрагментарность понятия «субъект истории» (*лат.* «subjectus» – лежащий в основе) в качестве источника (носителя) индивидуальной или групповой активности. Исходя из этого, многовидовая сущность человека имеет многосвойственность субъективных проявлений, процессуальный характер которых конкретизирован в реальном историческом событии, которое детерминировано как личностной (индивидуальной), так и групповой (коллективной) данностью. На основании этого установления можно выделить два типа исторических субъектов: *индивидуальный субъект* исторической реальности и *групповой субъект* исторической действительности. В методологической редукции такого подхода синонимы: «историческая реальность» понимается как пространственно-временная часть исторического целого, а «историческая действительность» конкретизируется в виде формообразующей совокупности исторических судеб реальных людей. Следовательно, «исторический индивид» – это конкретный человек или реальный исторический субъект, живущий (живший) в определенный исторический период, а «историческая личность» – это реальный человек, по результатам социокультурной деятельности заслуженно вошедший в историю общества и государства (М. С. Ерохина, И. Д. Кошкина, О. Н. Мухин). Цивилизационная совокупность исторических индивидов составляет общество в качестве объекта истории, тогда как понятие «субъект исторический» обозначает коллективную общность (группу, нацию, народ), одухотворенные мировоззренческой энергией социума.

В контексте диалектико-материалистического подхода понятия «субъект истории» и «объект истории» немыслимы друг без друга, а «исторический индивид» является опосредованным связующим «звеном» их сущностного единства. Истинность этого довода позволяет констатировать: субъект истории, в широком смысле слова, является носителем активности, определенных деятельностных устремлений, направленных на объект истории, то есть общество (социум) в целом.

Представляется конструктивным отметить, в детерминации генезисной составляющей развития социума, человек как субъект истории – есть биосоциальное существо, возникшее на определенном эволюционном этапе исторического развития Вселенной благодаря индивидуальной способности производить орудия труда, организовывать коммуникационное общение с помощью членораздельной речи, обладать творческим мышлением и культурой морально-нравственного самосознания. Такой подход предопределен тезисом К. Маркса о том, что «... субъектом всегда остается человек» [6, с. 126].

Именно поэтому, диалектико-материалистический взгляд на историю с точки зрения понятия «субъективное» конституирует методологическую совокупность трех составляющих: а) типологическую неповторимость человека и результатов его индивидуальной деятельности как *субъективную актуальность* материальной

существенности в исторической событийности; б) рефлексивность сознания (мышления) человека и показателей мыслительной деятельности как *материализованную потенциальность* идеально-образной субъективации явлений, процессов, фактов, событий исторической конкретности; в) их онтогносеологическую тождественность в мировоззренческой позиции индивида, проявляемую в реалиях исторического бытия.

Само собой разумеется, диалектика субъекта истории и объекта истории составляет содержание всемирно-исторического процесса, в котором *субъект истории* представлен в виде деятельной совокупности исторических индивидов в объективных рамках пространственно-временной социокультурной конкретности, а *объект истории* конкретизирован в относительно явных границах развития событийных моментов в истории общества и государства. В снятой форме своей основательности субъект истории одновременно содержит понятие человека вообще и «исторического индивида» в частности.

В специфическом смысле слова, субъект истории – это достойный носитель труда в социальной активности исторического индивида и исторического общества, цивилизационно ответственная деятельность которых целеопределена вектором исторической эволюции, направленным на изменение объекта истории. В социокультурном аспекте такого подхода субъект истории наиболее зримо обнаруживает себя в субстанциональной деятельности исторических индивидов, совокупные устремления которых ориентированы на реализацию общественно заданных духовных идеалов, мировоззренческих ценностей, материальных интересов. В данном отношении субъект истории имеет вполне самостоятельное цивилизационное значение, причинно обусловленное типологическим единством объективного и субъективного. Истинно верное осознание и реализация этого субстанционального единства исторически существенно в контексте разработанной К. Марксом фундаментальной идеи о практической природе познавательного процесса [11].

Концептуальный смысл онтологического единства объекта истории и субъекта истории, объективного и субъективного в парадигме исторической конкретности может быть рационально обоснован с позиций принципа методологической редукции типологического многоподобия. Применение данного принципа позволяет сводить содержание реальных явлений и процессов исторической данности к их воспроизводящей сущности, генерирующей многосторонность Реальности. В этой связи чрезвычайно важно отметить только одну закономерность: единая деятельность исторических индивидов рождает некую социальную силу, объективное проявление которой многосторонне. Говоря об этой общественной активности К. Маркс в «Немецкой идеологии» методологически четко подчеркивает: «Социальная сила, т.е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, – эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их соб-

ственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать этой силой, – напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение» [8 с. 33].

Диалектическая содержательность этого положения универсальна: социальная сила совместной деятельности исторических индивидов (исторических личностей) не только имеет общественную направленность, но и создана предшествующей историей их цивилизационного существования, чем соответственно обуславливает настоящую и будущую картину исторического мира в субстанциональности тех реалий, которые определены деятельностью этих же индивидов. Логическим следствием из этого утверждения будет кардинальная постановка не риторического вопроса: «Каков общий признак, отражающий единство участников исторического процесса, фиксируемый в понятии "субъект истории"»?

По мнению автора, ответ на эти и другие вопросы, связанные с сущностью и содержанием определения "субъект истории" в его социально-экономической, антропо-культурной актуальности, фундаментализированы в методологии марксизма, а именно: субстанционально общим признаком субъекта истории необходимо считать *труд*, который монолитным образом связывает человека и общество.

Козволюционный характер творческой и трудовой активности выделил исторического индивида из природной среды, наделил смыслом созидания во имя общего благополучия. В судьбоносной парадигме марксизма человек труда является фокусом всех теоретических воззрений, а научное обоснование его цивилизационной миссии в мировой истории К. Маркс считал одной из главных задач своей жизни.

Несомненно, своим трудом человек организует деятельность общества по производству материальных благ и воспроизводству собственной жизни в исторически определенный период [4, с. 50-52]. Эти постулаты являются фундаментальной основой одного из общесоциологических законов марксизма – способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы существования человека и общества (Я. И. Кузьминов, А. В. Сорочкин, Т. Н. Соснина, И. С. Нарский).

Методологическая основательность марксистской теории труда конкретизирована концептуальностью следующих установлений. Труд является историческим способом становления и развития человеческого рода. Научный подход Ф. Энгельса к познанию истории развития труда позволил найти «ключ к пониманию всей истории общества» [17, с. 317]. Труд выступает средством общественного развития, основанного на принципе порождения человека человеческим трудом [6, с. 126]. Определяя цивилизационный смысл существования человека, труд является основополагающим фактором общественного прогресса, создающим средством индивидуального бытия социализированной личности. Это означает, по мнению

доктора философских наук Т. Э. Рагозиной, признание «наличия в историческом процессе *объективного субъекта* развития, каковым выступает *труд* как процесс, производящий общество – саму *форму социальности*» [16, с. 31].

Марксистский принцип историзма, органически связанный с социальным бытием человека, концептуализированно однозначен: деятельность субъекта в своей социальной конкретности всегда трудоопределена. Говоря другими словами, история индивида и общества – это результат, прежде всего, социально-психологической деятельности исторических индивидов, наделенных чувствами и волей. «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно» [7, с. 1]. Бессмысленно отрицать, что чувственная деятельность, практика смыслоопределенного субъекта социальности в главном и основном, представляет собой реальный онтогносеологический результат трудовой деятельности социализированного человека.

Социально-типологическую особенность человеческого труда в эпоху капитализма представляет его отчужденный характер, главной причиной которого является частная собственность. По авторитетному и истинно верному утверждению К. Маркса, «...частная собственность оказывается, с одной стороны, *продуктом* отчужденного труда, а с другой стороны, выступает *средством* его отчуждения, *реализацией этого отчуждения*» [6, с. 97]. Как следствие, трудовая активность человека принадлежит другому, ибо функционирование частной собственности приводит к утрате рабочим самого себя. Несмотря на фактор отчуждения труд, как таковой, в своей объектологической основательности, исторически ориентирован на возвеличивание сущностных сил Человека.

В онтологической и гносеологической сущности субъект истории является устойчивой методологической конструкцией, которая имеет мировоззренческую направленность. Вполне очевидно, что историческая реальность многомерна в конвергентном переплетении своих материальных, мировоззренческих, интеллектуальных, антропо-психологических, идейно-политических, культурно-бытовых, социально-трудовых составляющих. Она отражает предельно сложную социально-культурную ткань общественной жизни и соотносится с мировоззрением и конкретной общественной позицией каждого исторического индивида [10].

Трудовой потенциал человека тесно связан с ценностным статусом личности, который объективирован субъективным появлением ее духовных идеалов, жизненных целей, моральных убеждений, прогрессивных устремлений, основанных на историческом сознании и исторической памяти (Е. И. Банкерова, Р. А. Каменская, Ю. С. Репинецкая, В. А. Тихонов).

Мировоззренческая модальность человека реализуются в его духовно-нравственной позиции, которая типологически определяет систему ценностных

ориентации субъекта в экономической, моральной, политической, религиозной, эстетической, ментальной, социетальной сферах.

В основе мировоззрения субъекта истории находится сознание, которое К. Маркс включает в состав человеческой деятельности как одну из предпосылок истории, то есть «исходит из того, что в начале истории мы имеем дело с людьми, наделёнными сознанием» [14, с. 16]. Мировоззрение субъекта истории предопределено историческим сознанием (Р. А. Каменская, Д. К. Куликов), исторической памятью (Т. Ц. Дугарова, Д. Д. Овсяникова [12], Л. П. Репина), системой методологических принципов исторического познания, содержательностью общественных идеалов, цивилизационных взглядов и социокультурных ценностных ориентаций, единство которых обеспечивает его историческое значение.

Диалектику мировоззрения субъекта истории и методологии объективной реальности в структуре всемирно-исторического процесса наиболее рационально отражает теория философии истории. Содержательные проявления данной диалектической взаимосвязи в философском дискурсе исторической событийности позволяют актуализировать такие социально-типологические особенности мировоззрения субъекта истории, как: системность, открытость, устойчивость, критичность, рациональность, интегративность, динамичность, преемственность и др.

Раскрытие методологического потенциала мировоззрения субъекта истории позволяет обосновать типологию его субстанциональной преемственности, которая фундаментализирована понятием «*история труда*» исторического индивида и исторического общества. По сути дела история труда – это история общественной жизни, история развития и совершенствования всего Человечества.

Труд человека в истории общества – это «краеугольный камень» общественного развития, а его результаты, трансформировавшиеся в социальный опыт, передаются из поколения в поколение. История труда – это понятие, отражающее возникновение, становление и развитие взаимосвязанного процесса выделения человека из Природе и обособления в обществе себе подобных. На каком этапе эволюционного развития не находился бы исторический индивид, его социальность, в тех или иных формах, постоянно развивал и совершенствовал труд, естественный процесс сущностной преемственности трудовой действительности. Само собой разумеется: сущность типологических этапов преемственности человеческого труда как атрибутивного средства человека в человеческом и человеческого для человека является закономерной доминантой всемирно-исторического процесса.

Во многом проблему типологии преемственности трудовой активности исторического индивида в конкретном историческом обществе могла бы решить актуализация понятия «субъект истории труда». К сожалению, этот вопрос до сих пор должным образом не поставлен в науке.

Таким образом, диалектико-материалистический анализ понятия «субъект истории» позволяет решить ряд дискуссионных вопросов: об универсальности дан-

ной дефиниции на абстрактной основе идеализация его свойств в пределах их применимости к реальным историческим объектам.

Субъект истории – это когнитивно сложное системное понятие, отражающее логику всемирно-исторического развития. Данное понятие постулирует единство деятельности исторических индивидов (личностей) и исторического общества, реализуемое в универсальной парадигме их связей (отношений) в событийном многообразии как локально-исторических процессов, так и всемирной истории.

В методологии типологической концептуальности мировоззрение субъекта истории является многозначным понятием в своей многозначительной содержательности. Регулятивный аспект мировоззренческого потенциала субъекта истории констатирует историческую направленность духовной, социокультурной, религиозной деятельности, чем выполняет в общественном сознании смыслоопределяющую функцию духовно-ценностной ориентации и выступает как интегративное средство антропо-культурной, политико-социальной деятельности исторических индивидов.

В онтогносеологическом аспекте типологической преемственности методологической основой национальной идеи России должна стать концепция субъекта истории в единстве марксистско-ленинских положений о личности трудящегося, а мировоззренческой доктриной субъекта истории – типология воссоздающей активности человека труда, преемственно передающаяся из поколения в поколение. Это будет реализацией подлинных сущностных сил Человека, реальным воплощением в жизнь марксистского тезиса о том, что необходимо опредмечивание человеческой сущности, ее присвоение человеком и для человека труда.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Виноградов А.И. Субъекты истории: проблемы типологии / А.И. Виноградов // Вестник МГТУ, 2014. – Том. 17. – № 4. – С. 643-647.
2. Гижа А.В. Онтология субъекта исторического действия: парадигмальная исчерпанность прошлого и вариации будущего // Философская мысль. – 2017. – № 7. – С.64-74. DOI: 10.25136/2409-8728.2017.7.19759 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=19759
3. Ленин В.И. Насущные задачи нашего движения / Полн. собр. соч. Т.4. – С.371-377.
4. Лустин Ю.М. Труд в социокультурном дискурсе креативной типологии / Ю.М. Лустин // Культура и цивилизация (Донецк), 2021. – № 2 (14). – С.48-56.
5. Маркс и марксизм в контексте современности [Электронный ресурс] : материалы междунар. науч. конф., посвящ. 200-летию со дня рождения К. Маркса (1818–1883), Минск, 26–27 апр. 2018 г. / Белорус. гос. ун-т ; редкол.: В. Ф. Гигин (отв. ред.) [и др.]. – Минск : БГУ, 2018. – 506 с.
6. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. /К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1974. – Т. 42. – С. 42-174.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1-4.

8. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология /К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
9. Мировоззренческая система марксизма-ленинизма: вопросы формирования и функционирования: коллективная монография. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1987. – 176 с.
10. Мироненко С.В. Марксистская методология в современных общественных науках / С.В. Мироненко // Современные проблемы права, экономики и управления. – 2016. – № 2 (3). – С.349-354.
11. Мусаелян Л.А. Концепция исторического процесса К. Маркса: человеческий контекст / Л.А. Мусаелян // Философия и общество. – 2007. – № 3. – С. 64-80.
12. Овсяникова Д.Д. Проблема культурно-исторической преемственности в контексте марксистской методологии / Д.Д. Овсяникова // // Культура и цивилизация (Донецк). – 2018. – № 1 (7). – С.52-57.
13. Патырбаева К.В. Субъект истории в философии Л.П. Карсавина / К.В. Патырбаева // Вестник Пермского ун-та. Сер. Философия. Психология. Социология., 2012. – Вып. 4 (12). – С. 4-8.
14. Рагозин Н.П. Развитие философского понятия «труд» в «Немецкой идеологии» как становление материалистического понимания истории / Н.П. Рагозин // Культура и цивилизация (Донецк). – 2021. – № 2 (14). – С.7-26.
15. Рагозина Т.Э. Объективный субъект истории и проблема бездомности человека в мире / Т.Э. Рагозина // Научные ведомости. Сер. Философия. Социология. Право., 2019. – Том. 44. – № 1. – С. 71-77.
16. Рагозина Т.Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса / Т.Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк). – 2020. – № 2 (12). – С.26-38.
17. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. –Т. 21. – С. 269-317.

Yu. M. Lustin

(Candidate of Philosophical Sciences)

Donetsk National University of Economics and Trade

named after Mikhail Tugan-Baranovsky

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: lustin56@mail.ru

THE WORLDVIEW OF THE SUBJECT OF HISTORY IN THE METHODOLOGY OF MARXISM: THE TYPOLOGY OF SUBSTANTIAL CONTINUITY

Annotation. The article actualizes the question of the relationship between the worldview of the subject of history and the methodology of Marxism as a civilizational direction in the development of the world historical process. The novelty of the work lies in the dialectical-materialistic analysis of the worldview potential of the subject of history, based on the concept of "history of labor" of the individual and society. It is proposed that in the systemic methodology of the national idea of Russia, one of the foundations of the worldview doctrine of the subject of history is to consider the typology of the recreating activity of a working person, successively transmitted from generation to generation.

Key words: man, labor, subject of history, worldview, marxism, activity.

УДК 130.2

М. С. Беженарь

(ассистент)

Донецкий национальный технический университет,

(Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: Mascha.bezhenar@mail.ru

МНОГОАСПЕКТНОСТЬ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ В СВЕТЕ УЧЕНИЯ СОКРАТА

***Аннотация:** В статье рассматривается проблема человека в её постановке античной философской мыслью. Дается анализ природно-космической концепции человека как проблемы многоаспектной, не имеющей единообразной формулировки. Осуществляется сравнение натуралистической концепции человека с Сократовским императивом «Познай себя!», ознаменовавшим открытие Сократом «человека» в философском смысле.*

***Ключевые слова:** человек, космос, микрокосм и макрокосм, гармония, душа, вселенная, эвдемония, арета, универсум, добродетель, человеческой деятельности.*

Проблема человека своими истоками уходит в античную философию, представляя на протяжении всей последующей истории философской мысли как проблема многоаспектная, не имеющая общей единообразной формулировки: «Так, если в центре внимания Античности была природно-космическая жизнь, в которой человек представлял исключительно как природное существо, в Средние века – Бог и связанная с ним идея творения мира, в котором человеку отводилась роль существа тварного (хотя и созданного по образу и подобию Божьему), то в эпоху Возрождения и Просвещения в центре внимания оказывается уже сам как творец и создатель самого себя и мира человеческой культуры, а потому – и как главный предмет моральной и философской рефлексии» [1, с. 37].

Античная философия – исторически первая форма европейской теоретической мысли, ставшая основой развития и культурным горизонтом для всех последующих форм мышления, возникших в рамках интеллектуального пространства средневековой, новой и современной Европы... [2, с. 125]. Греческая философия является основной формой систем верований, культурных ценностей и правовых кодексов во всем мире, поскольку она во многом способствовала их развитию «Как известно, философия греков эпохи классики есть учение о космосе, об элементарных стихиях, об их возникновении и уничтожении и о космических законах этого становления» [3, с. 49].

Человек в античной философии рассматривался как составная часть Вселенной, наделенная всеми характеристиками и свойствами макрокосма, но в уменьшенном варианте. Микрокосм и макрокосм – это два аспекта теории, разработанной древнегреческими философами для описания людей и их места во Вселенной

«Космос – первообраз, а человек – подражание» [3, с. 572]. Парная концепция макрокосма и микрокосма представляет идею о том, что существует соответствующее сходство в природе или структуре между людьми и вселенной. Концепция микрокосма / макрокосма рассматривает человека как меньшее представление вселенной, а вселенную как антропоморфное существование. Ранние мыслители рассматривали индивидуальное человеческое существо как малый мир (микрокосмос), состав и структура которого соответствуют вселенной, или большому миру (макрокосмос, или мегакосмос). Космос в античной философии означал «порядок» в общем смысле и подразумевал гармоничное, а потому прекрасное расположение частей в любой органической системе; следовательно, это также относилось к порядку в человеческих обществах, отраженному в хорошем правительстве. Сравнения между обществом и человеком, а также обществом и вселенной были разновидностью микрокосмической теории.

В частности, в научных взглядах древних пифагорейцев содержится также учение о гармонии, применяемое к космологии (учение о гармонии сфер) и к учению о душе (душа как гармония ее тела) [4, с. 9]. Идея соответствия или некоторой преемственности между космосом и человеком встречается у Пифагора в зачаточной форме. Однако он не использовал терминологию микрокосма / макрокосма и не имел чёткого антропоморфного взгляда на космос. Пифагор был первым философом, который применил термин «космос» ко Вселенной, возможно, из-за применения его к звездному небосводу.

Наиболее полно развитая версия этой идеи в древности была сделана Платоном, некоторые данные указывают на то, что философы до него сформулировали какую-то её версию. Идея, возможно, зародилась как архетипическая тема мифологии, которую досократовские философы переработали в более систематическую форму. «Демокрит создал учение о полном параллелизме макрокосма и микрокосма, так что он в сущности проповедовал всеобщий имманентизм: все, что существует, вполне понятно человеку, и человек есть то, что мы больше всего знаем» [3, с. 460]. Некоторая форма этой идеи, по-видимому, была распространена среди большинства древних культур.

Среди дошедших до нас греческих текстов этот термин впервые появляется в «Физике» Аристотеля, где он встречается в случайном замечании [5]. Платон не использовал термин «космос», когда развивал эту идею. Платон утверждал, что люди и вселенная состоят из элементарного тела и разумной души, и что так же, как человеческое тело происходит от тела вселенной, человеческая душа должна происходить из тела вселенной. Следовательно, Вселенная – это не только упорядоченная система, но и разумный организм. Платон более подробно изложил эту тему в «Тимее», где он объяснил, как структура человеческого существа параллельна структуре вселенной через определенные соответствия в теле и душе. Подобно тому, как тело вселенной имеет шаровидную форму, а его душа состоит из орбит, по которым блуждают планеты, так и душа человека состоит из орбит, по

которым блуждают его эмоции, и обитает в голове, которая имеет шарообразную форму. Остальное человеческое тело существует только для того, чтобы служить голове [6].

В отличие от макрокосма, который содержит в себе все вещи и бессмертен, а потому не нуждается ни в органах чувств, ни в органах пищеварения, ни в конечностях для передвижения, микрокосм является лишь частью целого, и его существованию угрожают окружающие элементы, так что он нуждается в таких дополнительных частях, чтобы воспринимать опасность и избегать ее, а также восполнять утраченные питательные вещества. Более того, внешние возмущения, угрожающие микрокосму, нарушают орбиты его души, приводя в беспорядок его эмоции. Но когда беспорядочный микрокосм наблюдает за небом, он видит там упорядоченное движение планет, следующих по орбитам макрокосмической души. С помощью философского исследования он осознает соответствие между собой и своим великим двойником. Достигнув этого понимания, микрокосм осознает, что так же, как вселенная использует разум для управления планетами, она также должна использовать разум для управления своими эмоциями. Так микрокосм преодолевает свой внутренний разлад и готовит свою душу к возвращению на небеса, откуда она пришла.

Неоплатоник Плотин объединил концепцию микрокосма/макркосма в свою уникальную мистическую метафизику. Он представлял себе космос и человека не как совершенно отдельные существа, а как непрерывное существование. Душа и тело или духовность и материальность мыслились как одно слитное существование, и слияние духовности / материальности применялось ко всем существам. В метафизике Плотина каждое существо одновременно духовно и материально, и каждое существо проявляет эти природы в той или иной степени.

В контексте своей мистической метафизики Плотин разработал более четкое понятие «мировой души», чем идея Платона в «Тимее». Платон представил понятие «демиург» как созидующее божество, спроектировавшее и структурировавшее *порядок* космоса, но не как творца *самого* космоса.

Плотин понимал этот процесс сотворения космоса как «эманацию единого». Он утверждал, что «нус» (греч. νοῦς разум или интеллект) и «мировая душа» произошли от божественного начала, которое он назвал Единым. В контексте эманации Плотин объяснил душу космоса.

Плотин использует аналогию с Солнцем, излучающим свет без разбора и при этом не уменьшающим самого себя, или отражение в зеркале, которое не уменьшает или иным образом не изменяет отражаемый объект.

Первая эманация – это νοῦς (мысль), метафорически отождествляемая с демиургом в «Тимее» Платона. Это первая воля к добру. Из ума происходит мировая душа, которую Плотин подразделяет на высшую и низшую, отождествляя низший аспект Души с природой. Из мировой души происходят индивидуальные челове-

ские души и, наконец, материя на низшей ступени бытия и, следовательно, на наименее совершенной ступени космоса.

Несмотря на эту довольно обыденную оценку материального мира, Плотин утверждал в конечном счете божественную природу материального творения, поскольку оно в конечном счете происходит от Единого через посредство ума и мировой души. Именно по Добру или по красоте мы узнаем Единого в материальных вещах, а затем в Формах [7, с. 466]. Основанный на идее преемственности между космосом и человеком, между духовностью и материей, мистический союз между человеком и космическим божеством стал для Плотина важной религиозной практикой [7, с. 443].

Противовесом натуралистической концепции античной философии выступает великий философ Сократ с императивом «Познай себя!». Когда Сократ предупреждал, что «человек познает самого себя», большинство античных философов склонялись к тому, что интерпретировать это не стоит, так как это банально с их точки зрения. Другие видели в его призыве к познанию себя основу для истинного понимания себя, возможного овладения собой, развития себя и общества на общее благо себе и другим. Это, возможно, изменило цель познания в целом, оставив главное место рождения, которое вращается вокруг познания самого себя, в качестве трамплина для познания внешних объектов. «Сократ всегда отстаивал и защищал идеал объективной, абсолютной, универсальной истины. Но единственный универсум, который он признавал и который исследовал – это универсум человека» [8, с. 7]. Выбор человека мотивируется стремлением к счастью, но правильный выбор для достижения счастья может быть сделан только тогда, когда человек действительно знает себя. В контексте рациональности Сократ ставит проблему отношения человека к себе, суть ее в знании, поэтому важной частью построения софросины (греч. σωφροσύνη – «благоразумие, рассудительность, здравый смысл») является рациональное знание. Когда Платон через «Критий» выражает: сущность разума есть познание самого себя, в познании себя, он понимает познание как значение индивидуальных умственных способностей, которые могут быть использованы для «воспитания души» [9, с. 300]. Анализ рациональности и особенно выявление ее философской природы обусловили, что Сократ стоял перед проблемой познания на нескольких уровнях. Узловые точки философско-этических размышлений Сократа о добродетелях рациональности можно считать наиболее важными. Этими узловыми точками являются: (а) стремление к автономному творчеству человека и (б) познание человека, которое ведет к практической деятельности, в поведении которой и наполняется стремление к добру.

Сократ считал, что философия должна достигать практических результатов для большего благосостояния общества. Он попытался установить этическую систему, основанную на человеческом разуме, а не на теологической доктрине. Добродетель достигается через человеческие отношения, такие как семья и друзья, любовь и счастье. Он также пришел к выводу, что, чтобы быть хорошим, этичным

гражданином, необходимо общаться с другими, а не уединенно размышлять. «Мы должны действительно очутиться с человеком лицом к лицу, чтобы понять его» [8, с. 8]. Этот метод ведения долгих содержательных бесед с другими считается диалектикой. Это лучший способ находить и расширять знания, а также он лег в основу современной философии и этики. Сократ усматривал добродетель в человеческом стремлении, развивать отношения с семьей и друзьями, а также возвращать любовь внутри себя. Люди найдут принципы и добродетели через эти длительные отношения, которые затем будут направлять их при принятии хороших или плохих решений. Рациональное отражение морали возможно при обращении человека к собственному самопознанию.

Важнейшим вопросом было высшее благо – эвдемония (др.-греч. εὐδαιμονία – процветание, блаженство, счастье), в основе которой лежало познание человеческой жизни. Сократ искал пути, которыми можно достичь добра. Сократ раскрыл арету (др.-греч. Ἄρετή «добродетель», «доблесть», «совершенство») как ценность, необходимую для реализации человеческой жизни. «Иными словами, Сократ ищет, находит и пытается зафиксировать не что иное, как всеобщие формы социальности, в рамках которых протекает жизнь человека. Всеобщие социальные формы, определяющие наши дела и поступки, – вот чем всецело поглощён Сократ в своих беседах, вот на что направлен его познавательный интерес» [10, с. 14].

Сократ указывал, что человеческий выбор мотивирован стремлением к счастью. Высшая мудрость приходит от познания себя. Чем больше человек знает, тем выше его или ее способность рассуждать и делать выбор, который принесет истинное счастье.

Сократ – один из немногих людей, о которых можно сказать, что он так повлиял на культурное и интеллектуальное развитие мира, что без него история была бы совершенно иной. До Сократа философия в основном сосредотачивалась на вопросах происхождения и функции космоса. Именно при Сократе философия обрела характер обращённости мысли к человеку и начала исследовать вопросы человеческого существования и благополучия. Сократ видел задачу философии в исследовании этико-познавательной сферы человеческой жизни и деятельности [11, с. 61]. Его философское мировоззрение основывалось на самоанализе с целью совершенствования своей души и приближения к нравственной истине, но оно также было направлено на более универсальное рассмотрение нашего существования как членов нравственного сообщества. По мысли Сократа, человек внимательнее присматривается к внутреннему аспекту себя, к отношению к другим людям, таким образом происходит углубление в сущность общественного бытия человека и установление основ гуманистической философии. Сократ считал, что его миссия – искать мудрость. Он умер, будучи верным этой миссии. Он пытался найти незыблемую и достоверную истину и мудрость, которые послужили бы руководством в жизни. Он пытался привести других к истинному пониманию. Он хотел убедить других заглянуть в себя, искать мудрости и добродетели и прежде всего заботиться о своем са-

мом благородном достоянии, своей душе, используя диалектический метод. Он использовал диалектический процесс, чтобы прийти к универсальным определениям. Сократ верил во всеобщность внутреннего разумного существа. «Сократ считал, что человек более всего нуждается в познании самого себя и своих дел, определении программы и цели своей деятельности, ясном осознании того, что есть добро и зло, прекрасное и безобразное, истина и заблуждение» [11, с. 61].

«Эта идея Сократа о человеке как создателе своих творений, - констатирует Т. Э. Рагозина, - мысль о возможности воспроизведения человеком форм и способов человеческой деятельности, то есть, того социального порядка (нравственного и правового), в соответствии с которым устроен мир человека и по законам которого, в отличие от порядка космического, протекает жизнь людей, – есть не что иное, как идея, вошедшая в явное противоречие с миром грёз и мечтаний мифического сознания» [10, с. 12].

Таким образом, после изысканий древнегреческих натурфилософов (космоцентристов), которых главным образом интересовало устройство окружающего мира, Сократ обратил внимание философии на человека, его проблемы и достижения. «Как всякий первопроходец, Сократ вынужден был вести свой поиск наощупь, сталкиваясь со множеством трудностей, связанных с вычленением, фиксацией и выражением в понятийной форме особенностей такого нового предмета познания, как всеобщие социальные формы, существующие в любом обществе в виде системы нравственных, политико-правовых и прочих норм, из которых соткан мир человека» [10, с. 17]. Теория Сократа о душе и ее добродетели, а также использование рассуждений на службе добродетели были прочным вкладом в человечество.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Рагозина Т. Э. Человек как предмет философской рефлексии / Т. Э. Рагозина //Материалы международной научно-методической конференции "Философия и культура в гуманитарном дискурсе" Воронеж 27-28 апреля 2021года, Воронеж: Воронеж ЦНТИ– филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2021. С. 35-46.
2. Степин В. С., Семиги Г. Ю. Новая философская энциклопедия в четырех томах / В.С. Степин, Г. Ю. Семиги. – М.: «Мысль», 2010. – Т. 1. – 741.
3. Лосев А. Ф. История античной эстетики ранняя классика/ А. Ф. Лосев. – М.: «АСТ», 2000. – Т. 1. – 628 с.
4. Ямвлих. О Пифагоровой жизни : Пер. с древнегреч. И. Ю. Мельниковой. – М.: Алетейя, 2002. – 192 с.
5. Аристотель. Сочинения в четырех томах/ Аристотель // Соч. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3. – 6113с.
6. Платон Сочинения в четырех томах/ Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 752 с.
7. Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 880 с.

8. Гуревич П. С. Проблема человека в западной философии / П. С. Гуревич // Общ. Ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. С, 552.
9. Платон Диалоги / Под общ. ред. А. Ф. Лосев; Пер. с древнегреч.; – М.: Мысль, 1986.С, 607.
10. Рагозина Т. Э. Проблема человека как «эхо сократовских идей» / Т. Э. Рагозина //Материалы VIII международной научной конференции "Человек – Общество – Культура как предмет философской рефлексии" Донецк 22 апреля 2022 года; Отв. Ред.Т.Э. Рагозина. - 2022. С. 35-46.
11. Гуревич П. С. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / П. С. Гуревич. //Редкол.: И. Т. Фролов и др.; – М.: Политиздат, 1991.С, 466.

M. S. Bezhenar

(assistant)

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

E-mail: Mascha.bezhenar@mail.ru

THE MULTIDIMENSIONAL NATURE OF THE HUMAN PROBLEM IN ANCIENT PHILOSOPHY IN THE LIGHT OF SOCRATES' TEACHING

Annotation: *The article deals with the multidimensional nature of the human problem. An analysis of the natural-space concept is given, the problem is multi-aspect, not having a uniform formulation. Comparison of the naturalistic concept of ancient philosophy with the Socratic imperative "Know thyself!". Socrates' discovery of "man" in the philosophical sense.*

Key words: *man, cosmos, microcosm and macrocosm, harmony, soul, universe, eudaimonia, arete, universe, virtue, human activity.*

УДК 130.2

А. В. Максименко

(аспирант кафедры философии)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

e-mail: a_teacher@bk.ru

К ВОПРОСУ О ТРУДЕ КАК СУЩНОСТНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. Статья посвящена проблеме человека как одному из ключевых вопросов философии. В рамках данного вопроса проанализировано действительное содержание философской категории «труд» в марксизме, которая выступает как форма связи между людьми и является основополагающей характеристикой человека.

Ключевые слова: проблема человека, социальная сущность человека, марксистская концепция труда.

Сегодня, как и в предшествующие эпохи, в центре внимания многих ученых находится вопрос о человеке – его природе, сущности и предназначении. Бесспорно, что потребности индивидов в познании, развитии, в решении важных жизненных проблем (связанных с общественно-политической обстановкой, экологическими угрозами, пандемиями и пр.) побуждают к размышлению над сложившейся реальностью и в целом обуславливают активный интерес к проблеме сущности человека.

В истории философии выделяют немало концепций, рассматривающих вопрос природы человека с различных позиций в зависимости от того, что оказывается в центре внимания при исследовании (космос, Бог, общество, непосредственно человек)¹⁴. Процесс поиска истины непреложно сопряжен с обращением к истокам того или иного понятия, рассмотрением объекта исследования в исторической ретроспективе и логическим анализом фактов, поэтому важное значение имеет в целом вопрос о происхождении, становлении человека и общества в процессе их социокультурного взаимодействия, т.е. в процессе антропосоциогенеза. Ключевую роль в этом процессе играет труд как сущностная основа и потому важнейшая характеристика человека.

В марксистской философии XX столетия широкое распространение получило представление, согласно которому «...началом человеческой истории стал труд человека, точнее его преобразующая предметно-практическая деятельность» [2, с. 25]. Однако решение проблемы человека посредством провозглашения в качестве основополагающего *принципа деятельной сущности человека* (деятельност-

¹⁴ Так, существующая концепция *космоцентризма* «...в понимании человека исходит из идеи человека как природного существа; *теоцентризма* – как божественного творения; *социоцентризма* – как общественного существа; *антропоцентризма* – как результата самосозидания и общения человека с человеком» [1, с. 152].

ный подход) не без оснований стало в последнее время предметом философской дискуссии, направленной на преодоление односторонней трактовки труда в работах отечественных ученых, когда реальное содержание труда как основы общественно-исторического развития оказывалось «... усечённым до объёма одной из его сторон, одной из особенных форм его существования – *орудийной деятельности*» [3, с. 16], протекающей по схеме «цель – средство – результат».

Такой односторонне-упрощённый взгляд мы находим в статье А. Г. Спиркина, написанной для «Философской энциклопедии» 1964 г., в которой автор описывает труд как целесообразную деятельность: «...всякий труд включает в себя три момента: целесообразную деятельность человека, предмет труда и орудие труда» [4, с. 262]. Согласно точке зрения А. Г. Спиркина, категориальная схема «цель – средство¹⁵ – результат» как раз и выражает суть марксистского понимания роли труда как основы общества и истории. Однако критический анализ, осуществлённый в работах Т. Э. Рагозиной, показывает, что данная категориальная схема «...была выработана философской и политэкономической мыслью эпохи Просвещения (каждой из них – для своих специфических нужд) в качестве формулы, отражающей механизм *индивидуальной деятельности человека*... 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» [5, с. 22-23].

Сведение труда к одной из его частных форм – к орудийной деятельности, протекающей по схеме «цель – средство – результат», предполагает, что *цель* предшествует всему процессу труда и его результату в качестве некоей идеальной модели, способа действий индивида и, следовательно, неизбежно предполагает «...наличие готового человека с готовым сознанием, – человека, уже способного отличать себя от природы и противопоставлять себя окружающему миру» [5, с. 23]. Т.е. труд, выступая предпосылкой возникновения человека и его сознания, уже содержит в себе сознание в качестве готового структурного элемента, оказываясь условием и предпосылкой осуществления самого труда.

Кроме того, категория «труд» рассматривалась в трудах отечественных философов некритически и в большей мере не как философская, а как экономическая категория, и впоследствии породила теоретический кризис в решении проблемы обоснования труда как реальной основы становления общества и человека¹⁶. Труд как предмет политэкономического исследования в рамках классической буржуаз-

¹⁵ Предмет труда и орудие труда, взятые вместе, образуют то, что принято выражать философской категорией «средство».

¹⁶ Исчерпывающий анализ отличия философской категории «труд» от «труда» как политэкономической категории представлен в статье Т. Э. Рагозиной «О философском обосновании труда, или: о необходимости критического сведения счётов с недавним философским прошлым» [5].

ной экономической науки рассматривается исключительно с точки зрения своей натурально-вещественной формы и чисто количественных параметров, т.е. является процессом, производящим вещи (потребительные стоимости), на что в своё время указывал ещё Адам Смит: «...Труд является единственным всеобщим, равно как и единственным точным мерилом стоимости, или единственной мерой, посредством которой мы можем сравнивать между собой стоимости различных товаров во все времена и во всех местах» [6, с. 94].

В рамках же философского анализа, утверждает Т. Э. Рагозина, труд следует рассматривать не только как процесс, производящий *предметное богатство* (вещи и материальные средства, необходимые для жизни человека), но и как процесс, производящий *общество*, то есть – саму *форму связи* индивидов друг с другом, объективно складывающуюся в этом процессе труда как *способ их совместной деятельности* – способ, ведущий к нужному им всем результату, овладение которым и было не чем иным, как процессом становления первобытных коллективных форм мышления [5]. В этом смысле марксизм и рассматривает труд как деятельность, социально обуславливающую становление человека разумного, в целом – как основу истории общества и культуры.

Ученые, рассматривающие наиболее распространенную и подтвержденную гипотезу возникновения человека как результат эволюции, признают, что существовал длительный единый процесс антропосоциогенеза, включающий в себя две неразрывно связанные стороны: становление общества (социогенез) и становление человека (антропогенез). Следовательно, на развитие человека действуют как природные, биологические факторы (например, естественный отбор), так и социальные, главным из которых оказывается труд¹⁷.

Активно воздействуя на природу, а не приспосабливаясь к ней, человек создает необходимые ему материальные и духовные блага и ценности, способен изготавливать орудия труда и использовать их как средства производства материальных благ. В процессе развития у человека также появилась необходимость передачи трудового опыта, что стимулировало развитие речи, и, таким образом, человек становится существом общественным и социальным, поскольку процесс совместного труда неизменно требовал общения с себе подобными.

Именно процесс труда является условием формирования человека, его личности, его «я». Загорский эксперимент¹⁸ по воспитанию и обучению слепоглухих де-

¹⁷ Соотношение биологического и социального в человеке являлось одной из центральных проблем в понимании человеческой сущности. К сторонникам «биологизаторского» подхода, абсолютизирующего биологическое начало, можно отнести А. Шопенгауэра, Л. Фейербаха, Ф. Ницше и пр. Маркс и его последователи подчеркивали ведущую роль социального фактора, при этом не отрицая его важную биологическую составляющую в становлении и развитии собственно человека.

¹⁸ Загорским экспериментом называют историю получения четырьмя молодыми слепоглухонемыми людьми высшего образования на психологическом факультете МГУ им. Ломоносова в 60-70-х г. XX в.

тей позволил наглядно проследить, как под воздействием труда¹⁹ впервые возникают и далее развиваются такие специфически человеческие психические функции, как сознание, воля, интеллект, воображение, способность понимать речь, говорить и пр.

Э. В. Ильенков, приводя философскую интерпретацию данного эксперимента, объясняет, что ребенок, осваиваясь в мире вещей, «...осваивает и опредмеченный в них общественно-человеческий разум с его логикой, т.е. превращается в разумное существо» [7, с. 37]. Разум человека, а следовательно, и его культура, достижения, уровень развития – зафиксирован, овеществлен в продуктах труда, и этот самый разум, как коллективное достояние общности людей, воспроизводится в каждом отдельно взятом индивиде посредством активного присвоения вещей, «...созданных человеком для человека» [7, с. 37].

Описывая достижения Э. В. Ильенкова в решении проблемы генезиса и структуры человеческого мышления посредством предметной деятельности, труда, А. Майданский резюмирует: «Человеческий труд как бы выворачивает природные явления сущностью наружу, практически выявляя чистые (идеальные) формы вещей. А уж потом эти выплавленные в «реторте цивилизации» формы отражаются, отпечатываются в человеческом мышлении в виде «идей» [8, с. 182]. Таким образом, такая человеческая деятельность, как труд, несет в себе функцию практического изменения мира и является основой восприятия, логического мышления и специфических человеческих способностей.

Несмотря на критику как самого эксперимента, так и его философской интерпретации Э. В. Ильенковым²⁰, нам видится абсолютно справедливой мысль о том, что, как писал еще Маркс, сущность человека заключается в совокупности всех общественных отношений, завязывающихся между людьми в ходе производства специфически человеческой жизни [10]. Т.е. отличительной чертой человека является «...способность действовать по любой схеме и превращать любую силу природы и культуры в свою персональную силу» [11, с. 82].

¹⁹ В концепции руководителей Загорского эксперимента И. Соколянского – А. Мещерякова процесс труда выражался в понятии «совместно-разделенной деятельности», которая подразумевала под собой деятельность, осуществляемую ребенком совместно с воспитателем и разделенную «...между ними таким образом, чтобы ребенок перенимал все те специфические человеческие способы деятельности, которые предметно зафиксированы в формах вещей, созданных человеком для человека» [7, с. 36-37]. Педагог вместе с ребенком сначала выполнял все те действия, которым он его обучал, полностью руководя деятельностью подопечного, а затем воспитатель постепенно ослаблял руководство по мере того, как ребенок начинал действовать самостоятельно.

²⁰ Загорский эксперимент наделал «...много шума в философско-психологической научной среде и тогдашних СМИ... в годы перестройки был публично обвинен в научной недостоверности, а его создатели-интерпретаторы – в идеологической мистификации и недобросовестности. Однако многие, преимущественно единомышленники Ильенкова, с этими обвинениями не согласились, и до сих пор этот вопрос так и остается не проясненным – что же тут в самом деле имело место» [9, с. 133]. Однако, как известно, предположение может признаваться истинным, пока не доказано обратное, а убедительных доказательств, отрицающих достижения Загорского эксперимента, пока не предоставлено критиками, что позволяет нам усомниться в утверждении недостоверности проведенного теоретического и практического исследования рождения человеческой личности.

К тому же, сила влияния одних людей на других хорошо известна педагогике, и, в частности, прослеживается в процессе воспитания. Ещё в эпоху Просвещения, задаваясь вопросом о том, что же на самом деле формирует, развивает и воспитывает человека, учёными-философами была развёрнута полемика в отношении роли биологических и социальных факторов становления человека, его личности.

Так, французский просветитель, философ-материалист К. А. Гельвеций в своих трудах утверждал, что люди от рождения имеют равные умственные задатки, а различия их психического и морального склада объясняются особенностями среды, в которой они воспитывались: «никто не получает одинакового воспитания, ибо наставниками каждого являются, если смею так выразиться, и форма правления, при которой он живет, и его друзья, и его любовницы, и окружающие его люди, и прочитанные им книги, и, наконец, случай, т. е. бесконечное множество событий, причину и сцепление которых мы не можем указать вследствие незнания их» [12, с. 327]. Следовательно, человек – продукт общественного воздействия в рамках сложившейся культурно-исторической среды, которая формировалась посредством совместной деятельности индивидов, посредством труда как процесса социальной связи их друг с другом.

Однако среди современников Гельвеция было много несогласных с его идеями. К примеру, Д. Дидро выпустил целый труд под названием «Систематическое опровержение книги Гельвеция «Человек», в котором указывал, что в рассуждениях Гельвеция верны предпосылки, но ложными оказались выводы, легко поддающиеся исправлению: «Он [Гельвеций – А.М.] говорит: Воспитание значит все. Скажите: Воспитание значит много. Он говорит: Организация не значит ничего. Скажите: Организация значит меньше, чем это обычно думают. ... Он говорит: Случай создает гениальных людей. Скажите: Он помещает их в благоприятную обстановку. Он говорит: При помощи труда и умственного напряжения можно справиться решительно со всем. Скажите: Можно справиться со многим. Он говорит: Воспитание – единственный источник различия между людьми. Скажите: Это один из главных источников» [13, с. 215]. Т.е. Дидро в формировании человека высоко ценил роль воспитания, что в свою очередь подразумевает связь человека с человеком, его социальность. Но, в отличие от своего современника, призывал учитывать помимо социальных условий анатомо-физиологические²¹ особенности человека.

Спор ученых о соотношении биологического и социального в человеке, о ведущей роли одного из этих аспектов в развитии человека существовал и существует по сей день. Зачастую, эти аспекты изучаются в отдельности, не беря в расчет то, что человек – сложное, комплексное и целостное явление природы, сочетающее в себе оба этих аспекта. К примеру, научные достижения в современной нейронауке побуждают ученых к переосмыслению представлений о формировании и функцио-

²¹ В своем труде Дидро употребляет термин «организация», имея в виду именно биологическую особенность строения человека.

нировании мозга, ставя вопрос о связи особенностей нейробиологических структур и социума. Так, В. А. Бажанов, исследуя достижения биологических и психологических наук последних десятилетий в данном вопросе, констатирует: «Социум и культура оказывают существенное влияние на формирование и функционирование мозга... в свою очередь архитектура и активность различных областей мозга оказывают обратное воздействие на социум и культуру, придавая им специфические черты» [14, с. 85-86]. «Каждый компонент в системе гены – структуры – функции – деятельность (опыт) находится в процессе разного рода взаимодействий: состав генов и их активность детерминируются окружающей средой (включая деятельность субъекта и культуру, на фоне которой разворачивается эта деятельность), а окружающая среда может изменяться в результате деятельности растущего объема (количества) носителей данного набора генов. Это так называемый эффект Болдуина²², который показывает, насколько взаимозависимы биологические факторы жизнедеятельности организма и социально-культурные особенности его существования» [15, с. 167].

Здесь, как и в популярной в наши дни области биологических исследований под названием «эпигенетика» (раздел генетики, который изучает то, как наше поведение и окружающая среда влияют на работу наших генов), высказывается мысль о том, что эпигенетические эффекты участвуют в эволюции организма наравне с генетическими факторами, т.е. поведенческие решения, которые принимаются людьми, могут передаваться следующему поколению в виде культурных практик и традиций, которые, в свою очередь, являются важнейшим фактором, формирующим человеческий геном. Исследования в данной области констатируют некую существующую взаимосвязь между культурой и развитием мозга, что кажется вполне логичным, ведь найти связь между двумя объектами легко, подобрав подходящий критерий, по которому выражается эта общность между объектами. А вот вопрос об определяющем факторе развития, о «начале» исконно человеческой истории развития в данных исследованиях не решается.

Философское рассмотрение Марксом сущности человека как «совокупности всех общественных отношений» снимает дискуссию о соотношении биологического и социального и смещает акцент на социальное как методологический ключ к решению проблемы. Сущность человека образуется и воспроизводится совместной деятельностью индивидов – возникает индивидуальная личность как «...конкретный участок глобальной деятельностной взаимосвязи человечества, взятого не только в своей пространственной, но и во временной полноте, с учетом всех прошлых поколений на планете в целом» [17, с. 172]. Человек, становясь субъектом в ходе предметной деятельности, взаимодействует не только с матери-

²² Эффектом Болдуина называют теорию американского психолога и философа Джеймса Болдуина, в которой посредством рассмотрения соотношения между врожденным (инстинктивным) поведением и способностью обучаться утверждается влияние социального поведения на работу генов, причем это влияние прослеживается как в эволюционном масштабе времени, так и на протяжении жизни отдельного организма [16].

альными объектами или идеями, но и с тем конкретным участком «совокупности общественных отношений», который составляет его сущность, содержание его личности. «Существовать для него означает владеть, а точнее овладевать содержанием» [17, с. 174]. Овладевая предметной средой, человек вступает все в новые и новые отношения. Т.е. его социальность выступает как необходимое условие человеческого существования, вне которого развитие как таковое не происходит.

Рассматривая процесс развития человека, мы наблюдаем следующую картину: ребенок, рождаясь, находится на так называемой нулевой отметке человеческого развития и его дальнейшее преобразование в полноценную личность всецело задано культурно-исторической средой. Годы ребенка под руководством других людей познает мир вещей, которые созданы человеческим трудом, посредством взаимодействия как с предметами, так и с собственным телом. Тело человека, как указывает А. Майданский, также является предметом и продуктом труда: «Над ним годами трудятся *воспитатели*: ставят на ноги, «лепят» мимику и осанку, учат умываться и одеваться, артикулировать звуки речи и сдерживать позы природы» [11, с. 95].

По мере того, как развивается ребенок, круг его «воспитателей» расширяется – ими становятся другие дети или взрослые, а также созданные ими вещи. Взрослея, ребенок сам, вольно или невольно, становится таким «воспитателем» для других, передавая свои мысли, создавая новые вещи, передавая накопленный опыт. Связь человека с другими индивидами, с накопленным культурно-историческим опытом осуществляется в форме труда как процесса производства людьми собственной материальной жизни и сущности.

Таким образом, одной из сущностных характеристик человека действительно является его социальность (общественно разделённый труд как форма социальной связи индивидов), а не абстрактная физическая природа. Социальное качество человека возникает в результате процесса труда как производства необходимых для жизни средств существования, который содержит в себе в качестве необходимых моментов не только преобразование природы человеком, но и преобразование им себя самого. Взятые в своей совокупности, эти моменты выступают в качестве естественного условия человеческого существования, его сущностной характеристики, позволяющей человеку развивать свои знания и умения, свою личность, воспринимать и передавать опыт как предшествующих поколений, так и свой.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Трофимов, В. К. Философия: курс лекций: учебное пособие / В. К. Трофимов. – Ижевск : ФГБОУ ВО Ижевская ГСХА, 2016. – 396 с.
2. Чешев, В. В. Антропологический смысл категории «деятельность» / В. В. Чешев // Вопросы философии. – 2016. - № 2. – С.22-32.
3. Рагозина, Т. Э. О некоторых уроках критического «сведения счётов» с недавним философским прошлым / Т. Э. Рагозина // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-практической конференции 24-25 апреля 2020 года / Отв. ред. С. И. Сулимов – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2020. – С. 16-24.

4. Спиркин, А. Г. Труд / А. Г. Спиркин // 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 / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк). – 2019. – № 2 (10). – С. 20-35.
6. Смит, А. Исследование о природе и причинах богатства народов / А. Смит; [пер. с англ. ; предисл. В. С. Афанасьева]. – М. : Эксмо, 2007. – 960 с.
7. Ильенков Э. В. Философия и культура / Э. В. Ильенков. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.
8. Майданский А. Э. В. Ильенков и советская философия / А. Майданский, В. Ойттинен // Концепт: философия, религия, культура. – 2020. – № 3 (15). – С. 180-186.
9. Пущаев Ю. В. История и теория Загорского эксперимента. Начало (I) / Ю. В. Пущаев // Вопросы философии. – 2013. – № 3. – С. 133-147.
10. Маркс, К. Сочинения: в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Госполитиздат. – Т. 3: [1845 – 1847. К. Маркс. Тезисы о Фейербахе. – К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. – Ф. Энгельс. Истинные социалисты; подгот. к печати И. И. Прейс и А. А. Уйбо]. – 1955. – 630 с.
11. Майданский, А. Воспитание и природа: уроки Загорского эксперимента / А. Майданский // Философская антропология. – 2019. – № 1. – С. 81-101.
12. Гельвеций, К. А. Сочинения в двух томах: Том 1 / К. А. Гельвеций. – Москва, изд-во соц.-экон. литературы «Мысль», 1973. – 647 с.
13. Дидро, Д. Собрание сочинений: в 10 т.: [пер. с фр.] / Под общ. ред. И. К. Луппола. – Москва; Ленинград: ACADEMIA, 1935. – Т. 2. – 582 с.
14. Бажанов, В. А. Социум и мозг: биокультурный со-конструктивизм // Вопросы философии. – 2018. – № 2. – С. 78-88.
15. Бажанов, В. А. Деятельностный подход и современная когнитивная наука / В. А. Бажанов // Вопросы философии. – 2017. – № 9. – С. 163-169.
16. Baldwin, Mark J. A New Factor in Evolution / Mark J. Baldwin // The American Naturalist. – 1896. – Vol. 30. – № 354. – P. 441-451.
17. Корсаков, С. Н. Об универсальности и уникальности человека / С. Н. Корсаков // Вопросы философии. – 2012. – № 3. – С. 169-177.

A. V. Maksimenko

(Postgraduate student of the Department of Philosophy)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

e-mail: a_teacher@bk.ru

ON THE QUESTION OF LABOUR AS AN ESSENTIAL CHARACTERISTIC OF A HUMAN

Annotation. The article is devoted to the problem of human as one of the key questions of philosophy. Within the framework of this issue, the actual content of the philosophical category “labour” in Marxism, which acts as a form of communication between people and is a fundamental characteristic of a person, is analyzed.

Key words: the problem of man, the social essence of man, the Marxist concept of labour.

УДК 101.1:316.3

С. В. Тутова

(аспирант)

Донецкий национальный университет экономики и торговли

имени Михаила Туган-Барановского

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: tutova-svetlana@rambler.ru

**УПРАВЛЕНИЕ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН:
К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ**

***Аннотация.** В статье управление рассматривается как социальный феномен. В результате социально-философского анализа делается вывод, что социальное управление в обществе постмодерна представляет собой сложный вид общественно значимой деятельности, в процессе которой происходит подчинение людей, групп, масс целям формулируемым исходя из конкретной ситуации и, независимо от уровня (региональный, государственный, международный), включающей в себя обработку социальной информации, прогнозирование, планирование, организацию, координацию, контроль. Предложена авторская социально-философская модель практик и стимулов социального управления, состоящая из элементов: субъект воздействия; объект воздействия; контекст ситуации воздействия; стимулы воздействия; практики управленческого воздействия; собственно воздействие; деятельность объекта воздействия, направленная на достижение поставленной перед ним цели субъектом воздействия; оценка результата субъектом воздействия и корректировка, в случае необходимости, для нового воздействия на объект.*

***Ключевые слова:** управление, социальное управление, стимулы, практики, эффективность, общество.*

***Актуальность.** В научном дискурсе проблема социального управления является актуальной темой в социально-философском аспекте, поскольку сама особенность научного познания обуславливает обязательность философского обобщения. Кроме того, важность и актуальность выбранной темы обусловлена объективными причинами. Прежде всего к ним относится практико-ориентированность социально-философского анализа управления вообще и социального управления в частности, которые изучались в разных разделах научного знания: техники и приемы управления (технологический подход), рассмотрение видов управления и отличительные черты и методы управления в нестандартных ситуациях (синтетический подход). Реалии современности провоцируют сдвиги в структурах и алгоритмах функционирования социальных институтов что закономерно создает ситуации неопределенности, в которых управление как социальный феномен не может эффективно функционировать. Закономерным следствием становится управленческий кризис, выход из которого затруднен возникающими в обществе психосоциальными аномалиями, смене ценностных доминант, являющихся основанием менталитета, потерей у населения объективного понимания происходящего. В свете данных*

фактов актуальность исследования данной проблемы представляется обоснованной.

Материалы и методы исследования. Управление представляет собой неоднозначное, многоплановое социальное явление. В силу этого оно исследуется в науке в различных аспектах. В этике, например, акцент делается на том, что поскольку управление есть подавление воли одного человека волею другого, то оно представляет собой опасность. В социологии внимание перенаправляется на важность правильной организации управления, так как в социологическом аспекте оно является основой социального устройства общества. В философии управление рассматривается на мета-уровне, что позволяет выявить скрытые механизмы и закономерности, недоступные для анализа с позиции иных разделов научного знания.

Под управлением понимается воздействие на объект с целью достижения субъектом воздействия своей цели. С этой позиции управление включает в себя три составляющие. Институциональную – субъект-объектные отношения. Функциональную – каким образом совершается воздействие на объект. Инструментальную – посредством чего производится управленческое воздействие.

Поскольку социальное управление представляет собой разноаспектное явление, то для его изучения наиболее адекватным представляется метапарадигмальный подход. В контексте данного подхода применялись такие социально-философские методы исследования как системный (управление рассматривалось в контексте всех существующих явлений и процессов, соответствующих объективным социально-историческим условиям), сравнительно-исторический; культурно-антропологический и другие методы социально-философского исследования.

Результаты исследований. В социальной философии управление рассматривается как социальный феномен. Именно в рамках философии, ещё в период античности, управление было определено как особая и универсальная сфера деятельности (Сократ [4]). Платон [24] в диалоге «Государство», представляя критический анализ существующих на тот момент типов государственного устройства, предлагает проект совершенного социального порядка и соответствующую ему систему управления. Аристотель, на основе анализа истории античных полисов, разработал собственную теорию государства центром которой стали выделенные и описанные им формы политического управления: три неправильные (тирания, олигархия, демократия) и три правильные (монархия, аристократия, полития). Критерием данной классификации Аристотелем выбрана цель правления: в интересах стоящего у власти или на благо общества [3].

В средние века в результате смены общественно-экономической формации формируются основные понятия будущей капиталистической экономики – «собственность» и «контракт». И это находит отражение в трактате Макиавелли «Государь» [21], в котором политическое управление не только поднимается над обществом и отделяется от морали, но и актуализируется, среди прочих; «новая» цель – охрана собственности. В этой же работе Макиавелли озвучил идею, остающуюся

до нашего времени одной из центральных в организации и современного общества – разделение светской и религиозной власти. Развитие управленческой мысли, что естественно, идет параллельно с развитием производственных отношений и техническим прогрессом. Во второй половине XVI столетия происходит переход от простой капиталистической кооперации к мануфактуре, то есть, использованию массовой рабочей силы, что требует реорганизации системы управления. И именно в этот момент появляется первое научное философско-экономическое направление – меркантилизм (У. Стаффорд, Т. Мен, А. де Монкретьен), представители которого не только создали теорию денежного баланса, но и связали богатство нации с деньгами.

Спустя некоторое время поздние меркантилисты (У. Петти) развили эту идею в положении о дешевой рабочей силе. В эпоху Просвещения наиболее значимой работой в области управленческой мысли, бесспорно, является труд Томаса Гоббса «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» [10], в котором он описал свою теорию общественного договора: полная свобода приводит к анархии; для обеспечения своей жизни, прав, собственности необходима передача части своих прав верховной власти, в идеале, абсолютной монархии. В определенном смысле противоположностью работе Гоббса выступает труд Дж. Локка «Два трактата о государственном правлении» [19]. В этих трактатах не только отрицается божественность абсолютной королевской власти, предлагается в качестве ее альтернативы конституционная парламентская монархия, но и, опираясь на естественное право, обосновывается возможность и правомочность народа на бунт. Как следствие экономического кризиса, разразившегося в начале XX века, вызванного увеличением в конце XIX столетия монополизации бизнеса и распространением транснациональных компаний, возникает новое направление в научной мысли – социально-институциональное (Т. Веблен, Дж. Коммонс). Его отличие – включение в число факторов экономического развития и, следовательно, управления, наряду с материальными, социальных, духовных, моральных факторов.

В этот же период теория социального управления, до этого времени разрабатывавшаяся в рамках общеполитической традиции, выделяется в самостоятельное направление вобрав в себя все разделы знания и вопросы входящие «...в осуществление официальной политики и программ...» [29], а именно: государственное управление, подбор и подготовка управленческих кадров, создание и применение управленческих техник. «...Дело теоретика-философа – указать истинные цели государства; дело же политика-практика – найти соответствующие средства для достижения этих целей и успешно пользоваться этими средствами...» [6, с.43]. Главным понятием в этой теории становится понятие «бюрократия» – особая форма социальной организации, обладающая отличительными признаками в виде самостоятельности в принятии решений стоящими у власти, исходя из сохранения, укрепления, развития организации и полная ее независимость от воли боль-

шинства. В рамках теории социального управления разрабатываются общие модели функционирования организаций.

Непосредственно идеи управления получают развитие в работе М. Вебера «Хозяйство и общество» [8]. Анализируя мировую историю, Вебер делает вывод о необходимости разделения понятий «власть» и «господство», обосновывая это тем, что суть власти заключается в принуждении, а суть господства – законность, которая осознается всеми, а потому не подвергается сомнению. Здесь Вебер приводит классификацию типов господства (традиционное, рациональное и харизматическое), критерием в которой выступает форма подчинения. Также М. Вебер делает важное наблюдение: бюрократия, существуя как класс практически во все исторические периоды, в конце XIX – начале XX веков трансформировалась в самостоятельный класс. И, как мы видим, к концу XX века бюрократия, присвоив исключительное право на ключевую социальную функцию – управление – превратилась в реальную общественную силу. Немало этому способствовал переход, совершившийся в конце XX — начале XXI веков, от индустриального общества к информационному. Данный переход не только усилил власть бюрократии, но и инициировал появление новых научных теорий, в том числе и управленческих: П. Друкер (общество знаний), М. Кастельс (сетевое общество), посткапиталистического общества (Р. Дарендорф), А. Гелен (постисторическое общество), Дж. Гэлбрейт (информационное взаимодействие техноструктуры).

Обсуждение полученных результатов. Исходя из сказанного выше, социальное управление предстает в новом ракурсе, как мета-социальное явление, детерминирующее изменения в обществе на всех этапах его функционирования. Таким образом, возникла парадоксальная ситуация: с одной стороны, представляя собой продукт общества, социальное управление, как социальный феномен, обществом управляет, поскольку социальное управление есть сложный вид общественно значимой деятельности, в процессе которой происходит подчинение людей целям и интересам функционирования учреждения, организации или решения социальных проблем.

Таким образом, социально-философское исследование социального управления, изменяя фокус внимания с частного на всеобщее, рассматривает управление на качественно ином уровне. Это возможно и закономерно одновременно в силу того, что социальная философия «... связана с двойной – социологической и философской – интерпретацией каждого отдельного закона и категории...» [5, с. 485], что позволяет изучить социальное управление исходя из философско-антропологического понимания человеческой природы вообще и биопсихической природы отдельного типа личности в частности. Также важным моментом является тесная связь социального управления с сознанием и бессознательными процессами и со злом как социальным явлением, в контексте которого управление предстает как одно из метафизических проявлений его сущности.

Стимулы и практики социального управления развивались параллельно с изменением приоритетных задач, реализуемыми посредством трудовой деятельности от «выживание» в доиндустриальном обществе к «необходимость» в индустриальном и «самореализация» – в постиндустриальном.

Понятие «стимул», являясь калькой с латинского языка, означает фактор (внешний или внутренний, материальный или нематериальный [1] или побудительный мотив (внешний или внутренний), вызывающий действие. Также стимул может выступать в качестве регулятора поведения [28]. Важным обстоятельством является то, что реагирование на стимулы людьми, в основном, не осознается и сильно зависит от контекста. Стимулы необходимо отличать от мотивов: «стимулы – это то, что предложено человеку в компенсацию за его деятельность или что он желал бы получить в результате определенных действий» [13, с. 151]. Они выполняют «роль рычагов воздействия и носителей «раздражения», вызывающих действие определенных мотивов» [27, с. 103]. То есть стимул дает ответ на вопрос: «для чего?», в то время как мотив отвечает на вопрос «почему?». Таким образом, стимулы «запускают» мотивацию [2], актуализируя некую потребность [9] и вызывая требуемое действие или систему действий [14]. Фактически стимулы применяются целенаправленно для воздействия «на усилия (человека), его старания, настойчивость, добросовестность, целеустремленность в деле решения задач ... и включения соответствующих мотивов» [14].

Понятие «практика» является калькой с греческого, дословный перевод которого означает «действенный». Понимание сущности социальных практик требует его анализа данной категории сквозь призму концепции социального действия М. Вебера. В данной теории стержнем социального действия является его целенаправленность, понимаемая как единство цели и средств. Т. Парсонс, выделяя компоненты социального действия (актор, цель, нормативная система), трактовал его «как единицу с точки зрения определенной системы координат» [23, с. 95]. То есть, модель социального действия в контексте теорий Вебера и Парсонса, включая в себя социальную, культурную, индивидуальную, органическую составляющие, позволяет отождествить ее с социальной практикой [20]. Представители неомарксистской традиции – Л. Альтюссер, А. Грамши, Д. Лукач – определяют социальные практики как достижение цели с использованием адекватным желаемому результату средствами. Данная трактовка близка веберо-парсоновскому пониманию социального действия, поскольку на первое место здесь также выходит целеполагание. Этнометодологический и феноменологический подходы включают в социальные практики, кроме агентов, процедуры их осуществления, а в работе П. Бурдье «Практический смысл» к этому перечню добавляется контекст ситуации воздействия [7]. Таким образом, практики социального управления представляют собой типизированные совокупности действий для воздействия на объекты (индивидов, групп, масс, общностей или организаций) для детерминации социального простран-

ства с целью обеспечения стабильного функционирования социальных институтов и организаций.

Поскольку социальное управление базируется в методологическом плане на естественнонаучной парадигме, так как объекты воздействия и способы их реагирования протекают по законам биологических и социальных систем, то, следовательно, подбор стимулов и практик должен производиться, исходя из этих оснований, синтезирует в себе все выше перечисленные составляющие. То есть социально-философской базой построения модели стимулов и практик социального управления являются естественнонаучные законы, законы функционирования социальной реальности, феноменология Э. Гуссерля (единство сознания (предмета) и предмета сознания как первопричинная реальность «жизненного мира») [11] и концепция личностного знания М. Полани [25].

Таким образом, социально-философская теоретическая модель практик и стимулов социального управления будет включать в себя следующие составляющие: 1) субъект воздействия (в социальном управлении, в отличие от традиционных типов лидеров («должностной» и «харизматический») должен быть профессионалом); 2) объект воздействия (в философии существует связка понятий «чувства-мысли» и «чувство-мысль-действие» [18], в смысловом поле которых заключена неразрывность интеллектуальной и эмоциональной составляющих человеческой деятельности; в совокупности эти понятийные связки выступают квинтэссенцией потенциального управленческого воздействия, так как стимул порождает «чувство» у объекта воздействия, чувство оформляется в мысль, мысль – претворяется в деятельность); 3) контекст ситуации воздействия (включает все разнообразие социокультурного своеобразия, пропущенного сквозь призму конкретного исторического момента); 4) стимулы воздействия (должны подбираться с учетом этической системы, а также традиций и обычаев объекта на которое планируется оказать управленческое воздействие); 5) практики управленческого воздействия (должны, актуализируя стремление к удовлетворению потребностей объектом воздействия [18], исподволь ориентировать его на достижение нужной субъекту воздействия цели и создать, исходя из нее, «модель результата своей деятельности» [15] в контексте реальности объекта [17]); 6) собственно воздействие (в идеале, не должно осознаваться [16] объектом воздействия, так как «наиболее эффективно то управление, которое не замечается, которое не навязывается и не формализуется, которое естественно для нас, как дыхание» [26]); 7) деятельность объекта воздействия, направленная на достижение поставленной перед ним цели субъектом воздействия (и здесь важно, чтобы в процессе стимулирования оказались задействованы архетипические слои, которые трансформируют проблему «выбора» из поиска «значение для меня» в «значение для меня в коллективе», придавая коллективный характер, что, в конечном итоге, и является решающим за счет обращения к стереотипным направляющим идеям, воспринимаемым как «священные» (мир, родина) или «вечные» (любовь, порядочность), поскольку выбор поведения происходит в заданных

условиях имеющих статус культурно-безусловных, так как они изначально закреплены в символах характерных для данной культуры [22]); 8) оценка результата субъектом воздействия и корректировка, в случае необходимости, для нового воздействия на объект.

Таким образом, предложенная социально-философская модель социального управления, позволяет исследовать его во всей полноте взаимодействий и взаимосвязей.

Выводы. В результате проведенного анализа выявлена специфика трансформаций понятий «управление» и «социальное управление». Особенности изменений понятия «управление» заключается в том, что, во-первых, сущность понятия, несмотря на социально-исторические изменения, осталась неизменной: подчинение воли субъекта воздействия объекту воздействия для оптимизации ресурсов в процессе достижения поставленной цели. Во-вторых, функции управления и ресурсы, используемые в его процессе, претерпели изменения в сторону качественной составляющей в связи с развитием научно-технического прогресса. Отличительными чертами изменений понятия «социальное управление» являются переход от синонимичности с понятием «осуществление государственной политики», существовавшей в науке в начале XX столетия, к пониманию его в результате социальных изменений в конце XX – начале XXI столетий как мета-социального явления, детерминирующего изменения в обществе на всех этапах его функционирования.

На основе социально-философского анализа управления как социального феномена сделан вывод, что социальное управление в обществе постмодерна представляет собой сложный вид общественно значимой деятельности в процессе которой происходит подчинение людей, групп, масс целям, формулируемым исходя из конкретной ситуации, и, независимо от уровня (региональный, государственный, международный), включающей в себя обработку социальной информации, прогнозирование, планирование, организацию, координацию, контроль.

Уточнено, что исследование стимулов и практик социального управления в социально-философском аспекте предполагает специфический ракурс их исследования, в основе которого находится принцип универсальности. Применение данного принципа позволяет рассматривать стимулы и практики социального управления как элементы рациональной и целенаправленной деятельности, в процессе которой оказывается воздействие на систему общественных отношений, в результате чего происходит ее изменение. На основе социально-философского дискурса предложена теоретическая модель практик и стимулов социального управления, включающая в себя взаимосвязанные и взаимодополняющие элементы: субъект воздействия; объект воздействия; контекст ситуации воздействия; стимулы воздействия; практики управленческого воздействия; собственно воздействие; деятельность объекта воздействия, направленная на достижение поставленной перед ним цели субъектом воздействия; оценка результата субъектом воздействия и корректировка, в случае необходимости, для нового воздействия на объект.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. – М.: Владос, 1994. – 256 с.
2. Алиев В.Г. Организационное поведение. – М.: Экономика, 2004. - 365 с.
3. Аристотель. Сочинения. В 4 т. (Серия «Философское наследие»). М.: Мысль, 1975-1983. – Т. 4. / Ред. и вступ. ст. А. И. Доватура, Ф. Х. Кессиди, 1983. – 832 с. – Политика. – С.375 – 645.
4. Асмус В. Ф. Античная философия. 3-е. – М.: Высшая школа, 1999. – 400 с.
5. Барулин В.С. Социальная философия. 2-е изд. М.: Фаир-Пресс, 2000. - 560 с.
6. Берк Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию. М.: Рудомино, 1993. – 143 с.
7. Бурдые П. Практический смысл / пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко; Отв. ред. и Послесл. Н.А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 2001. – 562 с.
8. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Общности. / Пер. с нем. под ред. Л. Г. Ионина. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2017. — 432 с.
9. Виханский О.С. Стратегическое управление. М., 2005 - 324 с.
10. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского: Сочинения: в 2 т. М., 1991. - 731.
11. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии // Культурология. XX век. Антология. М.: Юрист, 1995. – 327с.
12. Зинченко Г. П., Зинченко Я. Г. Социальные стимулы в стратегиях мотивации государственных служащих // Электронный вестник Ростовского социально-экономического института. 2014. №4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnye-stimuly-v-strategiyah-motivatsii-gosudarstvennyh-sluzhaschih> (дата обращения: 23.03.2022).
13. Кезин А.В. Менеджмент: теории управления организациями: М.: Гардарики, 2002. - 270 с.
14. Колесникова Г.И. Новый взгляд на содержание и структуру личности // Научная мысль Кавказа, 2006, доп.вып.№1. – 170 с. – С.31-42.
15. Куликова Н.В. Субъектно-субъектные отношения и модельные миры, тезисы. Институт философии РАН, 2005.- 226 с.
16. Куликова Н.В., Конотопов П.Ю. Человек как информационная система. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.collegian.ru/index.php/tiara/2004/127-2009-10-06-20-33-42.html?tmpl=component&print=1&page=>(дата обращения: 17.01.2022)
17. Куликова Н.В. Сознание и модельный мир субъекта в процессах рефлексивного управления // Тиара, 2005. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.collegian.ru/index.php/tiara/2005/130-2009-10-06-20-41-49.html> (дата обращения: 17.01.2022)
18. Куликовой Н.В. и Конотопова П.Ю. Сущность и алгоритм рефлексивных процессов. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.collegian.ru/index.php/tiara/2005/44-2008-07-27-20-51-46.html> (дата обращения: 17.01.2019)
19. Локк Дж. «Два трактата о государственном правлении» по Хайек Ф.А. Глава 11. Истоки принципа верховенства закона. § 5. Кодификация доктрины вигов // Конституция

- свободы (англ) The Constitution of Liberty / науч. ред. Юрий Кузнецов. — М.: Новое издательство, 2018. — 528 с.
20. Максименко А.А. Российские управленческие практики с позиции ценностно-рационального подхода. Фрагмент 1 // Теория и практика общественного развития. 2013. №9. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rossiyskie-upravlencheskie-praktiki-s-rozitsii-tsennostno-ratsionalnogo-podhoda-fragment-1> (дата обращения: 17.03.2022).
21. Макиавелли Н. Государь: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2001.
22. Марача В. Г. Условия возможности и пределы рефлексивного управления применительно к общественным изменениям // Рефлексивное управление. Тезисы международного симпозиума 17-19 октября 2000 г., Москва / Под ред. А. В. Брушлинского и В. Е. Лепского. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2000.
23. Парсонс Т. Структура социального действия. М.: Академический Проект, 2000. – 880 с.
24. Платон. Государство // Соч.: в 4 т. Москва: Мысль, 1994. – 654 с.
25. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М: Прогресс, 1985. С. 276., Вопросы философии, № 1. 1996. С. 30-34.
26. Современная философия науки. М.: Логос, 2006.
27. Хекгаузен Х., Дернберг Р. Мотивация и деятельность: краткий пер. с немецкого/Под ред. Величковского Б.М.- М.: Изд-во «Прогресс», 1992. - 187 с.
28. Яковец Ю.В. Формирование постиндустриальной парадигмы: Истоки и перспективы // Вопросы философии. 1988 №1. – С.37-52.
29. Dimock M. Philosophy of administration. N.Y., 1988.

S. V. Tutova

(graduate student)

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

E-mail: tutova-svetlana@rambler.ru

MANAGEMENT AS A SOCIAL PHENOMENON: TOWARDS THE FORMULATION OF THE PROBLEM

***Annotation.** The article considers management as a social phenomenon As a result of socio-philosophical analysis, it is concluded that social management in postmodern society is a complex type of socially significant activity, in the process of which people, groups, masses are subordinated to goals formulated based on a specific situation and, regardless of the level (regional, state, international), including it includes the processing of social information, forecasting, planning, organization, coordination, control. The author's socio-philosophical model of social management practices and incentives is proposed, consisting of the following elements: the subject of impact; the object of impact; the context of the impact situation; impact incentives; management impact practices; the actual impact; the activity of the object of impact aimed at achieving the goal set for it by the subject of impact; evaluation of the result by the subject of impact and adjustment, if necessary, for a new impact on the object.*

Keywords: management, social management, incentives, practices, efficiency, society.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК 327.5+327.8

М. М. Кухтин

(к. полит. наук, доцент)

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

СОВРЕМЕННЫЕ РОССИЙСКО-НЕМЕЦКИЕ ОТНОШЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ МЕГАТРЕНДОВ

***Аннотация.** В современных политических исследованиях весьма популярна концепция мегатренда. Она отражает фундаментальную проблему методологии науки, на которую обратил внимание К. Маркс: законы природы и общества не даны непосредственно в наличном эмпирическом материале, их выявление требует множества нетривиальных мыслительных операций. Выделение мегатрендов глобального развития – эффективная социологическая методика, позволяющая избежать поверхностных трактовок исторических событий. С другой стороны, в рамках предвзятого политического дискурса легко возникает соблазн наделять статусом мегатренда преходящие общественные процессы, отражающие узкие интересы той или иной группы влияния или давления. Чтобы исключить такие когнитивные искажения, следует уточнить критерии, лежащие в основе соответствующей исследовательской программы. Оптимальным путем к данной цели является проверка концепции на конкретно-историческом материале. В статье обсуждаются мегатренды, влияющие на динамику современных российско-немецких отношений. Делается вывод, что глубинные всемирно-исторические процессы пока не позволяют решить ключевые проблемы двустороннего взаимодействия, однако в то же время придают им исторически преходящий характер.*

***Ключевые слова:** Россия, Германия, мегатренд, глобальное общество, поздний капитализм.*

В любом масштабном международно-политическом феномене можно выделить несколько хронологических измерений. Конкретные формы его проявления во многом зависят от динамики текущих событий, однако его существенные черты определяются социальными контекстами, которые отличаются немалой устойчивостью и связывают структуры повседневности с логикой всемирной истории. Французский ученый Ф. Бродель, представитель второго поколения школы «Анналов», предложил выделить в историческом процессе три разнокачественных измерения, включая «большую длительность» [1, с. 150]. Внимание политических обозревате-

лей нередко бывает поглощено явлениями первого (событийного, конъюнктурного) уровня, что легко приводит к ошибочным оценкам и прогнозам.

Целью статьи является интерпретация проблем и перспектив современных российско-немецких отношений в свете концепции мегатренда. Для ее достижения необходимо выполнить следующие задачи:

- сделать краткий обзор теоретических подходов к рассматриваемой социологической категории;
- применить ее к наличным противоречиям двусторонних отношений;
- связать их перспективы с проблемами глобального развития.

Хронологические рамки работы охватывают 2014-2022 гг., географические – европейский континент, с привлечением релевантных макрорегиональных и глобальных контекстов.

Концепция мегатренда стала своеобразной реакцией на поверхностное восприятие исторических событий, которое иногда встречается и в академических исследованиях. Ниже будут рассмотрены основные трактовки данного понятия, сделанные выводы будут применены к анализу современных российско-немецких отношений. Новый этап украинского кризиса еще не скоро будет вполне осмыслен экспертным сообществом, однако уже сейчас можно сделать предварительные выводы о структурных факторах, которые определяют инварианты двустороннего взаимодействия, красной нитью проходящие сквозь череду периодов отчуждения и сближения.

Разумеется, речь не идет о новой формулировке «вечных» исторических законов, просто социальные структуры можно и нужно ранжировать по степени устойчивости, выделять в них глубинное и поверхностное. Так, системы международных отношений, как правило, оказываются гораздо долговечнее дипломатической конъюнктуры, однако по сравнению с общественно-экономическими формациями и классовым обществом они представляются преходящими феноменами.

Классик рассматриваемого подхода Д. Нейсбит предложил следующее определение феномена: мегатренды – это «основные направления движения, которые определяют облик и суть нового общества» [2, с. 9]. Здесь имеется в виду переход от индустриального уклада к информационному [2, с. 8]. Следует отметить, что цитируемый автор считает главным критерием важность тенденции, а не характерное время ее развертывания. Это отличает его подход от предложенного Ф. Броделем, хотя данные две точки зрения не являются несовместимыми.

Отечественный исследователь Д. Е. Муза в известном отношении осуществляет синтез различных интерпретаций, определяя мегатренды как «сквозные, имманентные истории мета-процессы, генерирующие не только новые траектории развития миросистемы, но и конституирующие масштабные и долговременные социальные формы реализации таковых» [3, с. 322]. Здесь темпоральный критерий органично соединяется с содержательным, а социологическая проблематика – с философией истории.

Идея мегатренда нашла широкое отражение в марксистской мысли, пусть даже употребление данного термина в целом нехарактерно для обсуждаемой исследовательской традиции. Марксизм рассматривает всемирную историю как процесс движения от первобытнообщинного строя через ряд классово-антагонистических формаций к коммунизму. Закономерное вызревание одной формации в недрах другой может занимать столетия и по умолчанию приводит к смене преобладающих жизненных форматов. Следовательно, данные явления также можно рассматривать через призму изучаемой концепции. Наконец, марксизм предсказывает грядущее снятие предыстории человечества, под которой понимается весь период господства социального отчуждения. Как отмечает российский автор А. В. Бузгалин, марксизм воспринимает мир как *«всемирно-исторический процесс нелинейного «заката» отношений социального отчуждения и генезиса пространства-времени свободы»* (курсив автора цитаты, [4, с. 39]).

Иными словами, в рамках данного подхода выделяется ряд разноуровневых «красных нитей», определяющих логику всемирной истории, что с методологической точки зрения напоминает «вложенные циклы» Ф. Броделя. Марксизм позволяет поместить национальные государства в широкий социальный контекст, который дает возможность не просто рассматривать в динамике систему их отношений, но и высвечивает исторически преходящий характер политической власти в целом, не говоря уже о ее конкретных формах. В данном отношении марксизм противостоит, например, политическому реализму, который воспринимает гоббсовскую модель международной жизни скорее как отражение «человеческого состояния», чем как продукт конкретно-исторических условий.

Известный философ-марксист В. А. Вазюлин, по сути, считает мегатрендом движение глобального общества к коммунизму, понимаемое прежде всего как постепенное всестороннее разотчуждение. Это сверхзадача, от решения которой зависит выживание человечества [5, с. 319].

За пределами марксистской традиции был предложен ряд интересных концепций мегатренда, часть которых основана на теории фаз развития. Так, российский исследователь С. Б. Переслегин уделил данной проблематике немало внимания, анализируя кризис индустриальной цивилизации и намечая контуры будущего когнитивного общества [6, с. 502-510]. Вообще же многие теории постиндустриального/информационного/когнитивного уклада можно рассматривать как фиксацию отдельных аспектов общего кризиса капитализма, не подразумевающую постановку глобального вопроса именно в данном ключе.

Дав общую характеристику концепции, можно применить ее к интерпретации современных российско-немецких отношений. Логично предположить, что их конфликтный потенциал нельзя объяснить ссылками на случайные факторы или личностные особенности лидеров. Внешнее – в первую очередь, американское – влияние на двустороннее взаимодействие – это феномен, который до известной степени проливает свет на заявленную тему, однако сам нуждается в истолковании.

В отечественной науке нередко предлагались теории, призванные обосновать перманентный характер конфликта между Россией и коллективным Западом. Здесь можно вспомнить концепции Н. Я. Данилевского, П. Н. Савицкого, Н. С. Трубецкого, А. Г. Дугина и многих других авторов. Возможно, они хорошо описывают реалии Крымской войны или украинского кризиса, однако на их основе трудно предсказывать международно-политические явления наподобие Антанты или антигитлеровской коалиции. Кроме того, при таком подходе (панславизм / евразийство / неоевразийство) легко поставить во главу угла факторы, которые определяют ход событий, однако сами практически не меняются в историческом времени. Таким образом, для данного круга теорий характерна тенденция к рассогласованию исторического и логического, что наложило известный отпечаток на их выводы, прогнозы и рекомендации. В качестве примера можно вспомнить «Философию войны» А. Г. Дугина. По его мнению, российско-американское геополитическое противоборство имеет архетипический характер («вечный Рим» против «вечного Карфагена»), является новым воплощением главного конфликта всемирной истории [7, с. 188-192]. Данный подход напоминает первую концепцию Х. Д. Макиндера [8], в которой геополитические реалии второй половины XIX в., по сути, неограниченно экстраполируются в прошлое и будущее, позиционируются как неизменная «судьба» Евразии и мира. Следовательно, возможно и метафизическое истолкование идеи мегатренда, абстрагирующееся от конкретно-исторических условий. Такого рода теории трудно убедительно связать с частными прогнозами и рекомендациями, призванными отражать меняющиеся международно-политические обстоятельства.

Немецкий политолог А. Рар предлагает весьма продуктивный подход к рассматриваемой задаче, позволяющий согласовать разные уровни исторического времени в рамках единой непротиворечивой концепции. Характеризуя текущие российско-немецкие трения, он напоминает об исторической конкуренции римского и византийского цивилизационных проектов, однако при этом старается избегать односторонних идеологизированных выводов [9]. Для эксперта непростое историческое наследие – не приговор, а контекст, с которым можно и нужно целенаправленно работать. Оно задает ключевые параметры арены, на которой могут реализоваться самые разные сценарии, от сугубо конфликтных до относительно кооперативных [9]. Исторические судьбы западного и восточного христианства, несомненно, следует описывать в терминах «большой длительности», однако они прямо не предопределяют колебания политической конъюнктуры, а скорее задают их граничные условия.

Макроисторические процессы амбивалентно влияют на международную политику. С одной стороны, они воплощают своеобразную «силу вещей», социальную инерцию, которая существенно снижает вероятность прорывных достижений. С другой, они же не дают ситуации окончательно деградировать из-за неблагоприятных текущих событий. Так, после признания ДНР и ЛНР российский исследова-

тель В. Б. Белов дал характеристику российско-немецких отношений, которая вполне соответствовала пессимистичным ожиданиям экспертного сообщества. «Первая реакция Германии и коллективного Запада была ожидаемой. Немецкие СМИ уже вечером 21 февраля обрушились с жёсткой критикой как выступления В. Путина, так и подписанных соглашений, определив содержание антироссийского дискурса в последующие дни. Для него уже была подготовлена соответствующая почва, на которой появление каких-либо попыток независимого анализа причин создавшейся ситуации было обречено на провал» [10]. В конце февраля 2022 г. взаимное отчуждение Москвы и Берлина стало еще более заметным, и, разумеется, Россия не поступится своими национальными интересами ради смягчения противоречий. Долгие годы, а может быть и десятилетия, двустороннее взаимодействие будет иметь преимущественно кризисный характер. Однако глубинные тенденции всемирно-исторического процесса делают сотрудничество двух стран безальтернативным в долгосрочной перспективе. Иными словами, мегатренды часто не позволяют государствам реализовывать свои самые смелые мечты, но обеспечивают им некий «гарантированный минимум».

Интересную оценку немецкой внешней политики дал отечественный ученый А. В. Багай. По его мнению, дипломатические шаги официального Берлина во многом обусловлены нарастанием внутривнутриполитической напряженности. «Парадоксальным образом внутренние противоречия, которые сегодня переполняют германскую действительность, лишь подстегнули поиск немцами ответов на них вовне – от цели декарбонизировать мировую экономику за 100 лет до поиска «российского следа» в электоральных неудачах правящих партий» [11, с. 373]. Глобальный экологический кризис и упадок либеральной демократии и рыночной экономики – это, несомненно, процессы «большой длительности», предыстория которых относится к началу эпохи Модерна, а последствия – простираются до весьма отдаленного будущего. Другое дело, что реакция немецкого государства на соответствующие вызовы может варьироваться в зависимости от конъюнктуры, идеологии и проектной деятельности.

Российский экономист А. И. Колганов, близкий по мировоззрению к А. В. Бузгалину, помещает современные российско-немецкие отношения в контекст политической экономии позднего капитализма. В свете обострения украинского кризиса он предсказал крайне острую реакцию администрации Д. Байдена на «Северный поток-2» [12]. Действительно, прогрессирующее ослабление американского глобального влияния, неразрывно связанное с банкротством неолиберальной модели мирового хозяйства, все больше подталкивает Вашингтон к неконструктивным шагам в мировой политике, подтверждением чего стали недавние события. Здесь можно обратиться к выкладкам американского исследователя И. Валлерстайна, который убедительно доказал, что мегатрендом капиталистической мир-системы является закон снижения нормы прибыли [13, с. 83]. Соответственно, другим ее мегатрендом можно назвать нарастание конфликтности: государства и корпорации

занимают все более жесткие позиции при дележе уменьшающейся совокупной прибавочной стоимости, а вызревание нового мира в рамках старого социального строя, утратившего способность решать стоящие перед ним задачи, никогда не бывает вполне безболезненным.

Анализ тенденций глобального развития, предлагаемый неомарксизмом и критическим марксизмом, одновременно наводит на тревожные мысли и внушает надежду. С одной стороны, усиливающаяся турбулентность позднего капитализма порождает новые вызовы и риски, мешает конструктивному диалогу полюсов современного миропорядка, конкурирующих за влияние и ресурсы. С другой, переход человечества к новой системе общественных отношений обещает решение вышперечисленных проблем, но уже не в узко истолкованной национально-государственной логике, снятие которой (в гегелевском смысле) представляется вероятным или даже неизбежным некоторым школам политического анализа и прогнозирования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андрущенко М. А. Бродель vs Валлерстайн: к вопросу о темпоральном измерении политики (обзор) / М. А. Андрущенко // Политическая наука. – 2012. – № 4. – С. 148-161.
2. Нейсбит Д. Мегатренды / Д. Нейсбит; пер. с англ. М. Б. Левина // Philosophy. – М.: АСТ: Ермак, 2003. – 384 с.
3. Муза Д. Е. Мегатренды мирового развития как проблема глобалистики / Д. Е. Муза // Глобалистика-2020: глобальные проблемы и будущее человечества. Сборник статей Международного научного конгресса. – М., 2020. – С. 320-323.
4. Бузгалин А. В. Марксизм после «Капитала»: российский контекст / А. В. Бузгалин. – М.: Культурная революция, 2017. – 48 с.
5. Вазюлин В. А. Логика истории. Вопросы теории и методологии / В. А. Вазюлин. – М.: МГУ, 1988. – 328 с.
6. Переслегин С. Б. Самоучитель игры на мировой шахматной доске / С. Б. Переслегин. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2005. – 619, [5] с.
7. Дугин А. Г. Философия войны / А. Г. Дугин. – М.: Яуза, 2004. – 256 с.
8. Mackinder H. J. The Geographical Pivot of History / H. J. Mackinder // Geographical Journal. – 1904. – Vol. 23. – № 4. – P. 421-437.
9. Рар А., Рокоссовская А. Эпоха несостоявшейся любви. Александр Рар: У Ангелы Меркель нет пути назад / А. Рар, А. Рокоссовская // Российская газета. – Режим доступа: <https://rg.ru/2016/09/19/aleksandr-rar-rossiia-ne-stanet-chastiu-zapada-i-dazhe-chastiu-evropy.html> (дата обращения: 29.12.2020).
10. Белов В. Б. Отношения Германии и России в тени событий вокруг Украины / В. Б. Белов // Российский совет по международным делам. – Режим доступа: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/otnosheniya-germanii-i-rossii-v-teni-sobytiy-vokrug-ukrainy/> (дата обращения: 04.03.2022).
11. Багай А. В. Российско-германские отношения «после Крыма»: от «Партнерства для модернизации» до деградации диалоговых форматов / А. В. Багай // Вестник Санкт-Петербургского университета. Международные отношения. – 2019. – Т. 12, вып. 3. – С. 357-376.

12. От США можно ждать истерической реакции на «Северный поток – 2» – прогноз // ИА REGNUM. – Режим доступа: <https://yandex.ru/turbo/regnum.ru/s/news/3500632.html> (дата обращения: 04.03.2022).
13. Wallerstein I. World-systems analysis. An introduction / I. Wallerstein. –Durham and London: Duke University Press, 2004. – 109 p.

M. M. Kukhtin

(candidate of political sciences, Associate Professor)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

Email: mikhail-kukhtin@yandex.ru

**MODERN RUSSIAN-GERMAN RELATIONS IN THE CONTEXT OF
GLOBAL MEGATRENDS**

***Annotation.** The megatrend concept is very popular in modern political studies. It reflects the fundamental problem of the methodology of science, which K. Marx drew attention to: the laws of nature and society are not given directly in the available empirical material, their uncovering requires many non-trivial mental operations. The identification of global development megatrends is an effective sociological technique that allows one to avoid superficial interpretations of historical events. On the other hand, within the framework of a biased political discourse, one easily yields to the temptation to give the status of a megatrend to transient social processes that reflect the narrow interests of some influence or pressure groups. To eliminate such cognitive biases, the criteria underlying the relevant research program should be clarified. The best way to achieve this goal is to test the concept on specific historical material. The article discusses megatrends that affect the dynamics of modern Russian-German relations. It is concluded that deep processes in world history do not yet make it possible to solve the key problems of bilateral interaction, but at the same time render them historically transient.*

***Key words:** Russia, Germany, megatrend, global society, late capitalism.*

ОБРАЗЦЫ ОФОРМЛЕНИЯ ССЫЛОК И БИБЛИОГРАФИЧЕСКОГО СПИСКА

Образцы оформления ссылок:

1. В тексте: [10, с. 81]

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

Образцы оформления записей библиографического списка:

А) Оформление описаний книг

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

Примеры:

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

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

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

Пример:

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

В) Оформление описаний диссертаций и авторефератов диссертаций

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

Примеры:

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

Г) Оформление описаний статей из газет или журналов

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

Пример:

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

Д) Оформление описаний источников электронного ресурса удаленного доступа

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

Пример:

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

**ОБРАЗЕЦ
ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ**

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

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

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

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

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

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

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

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

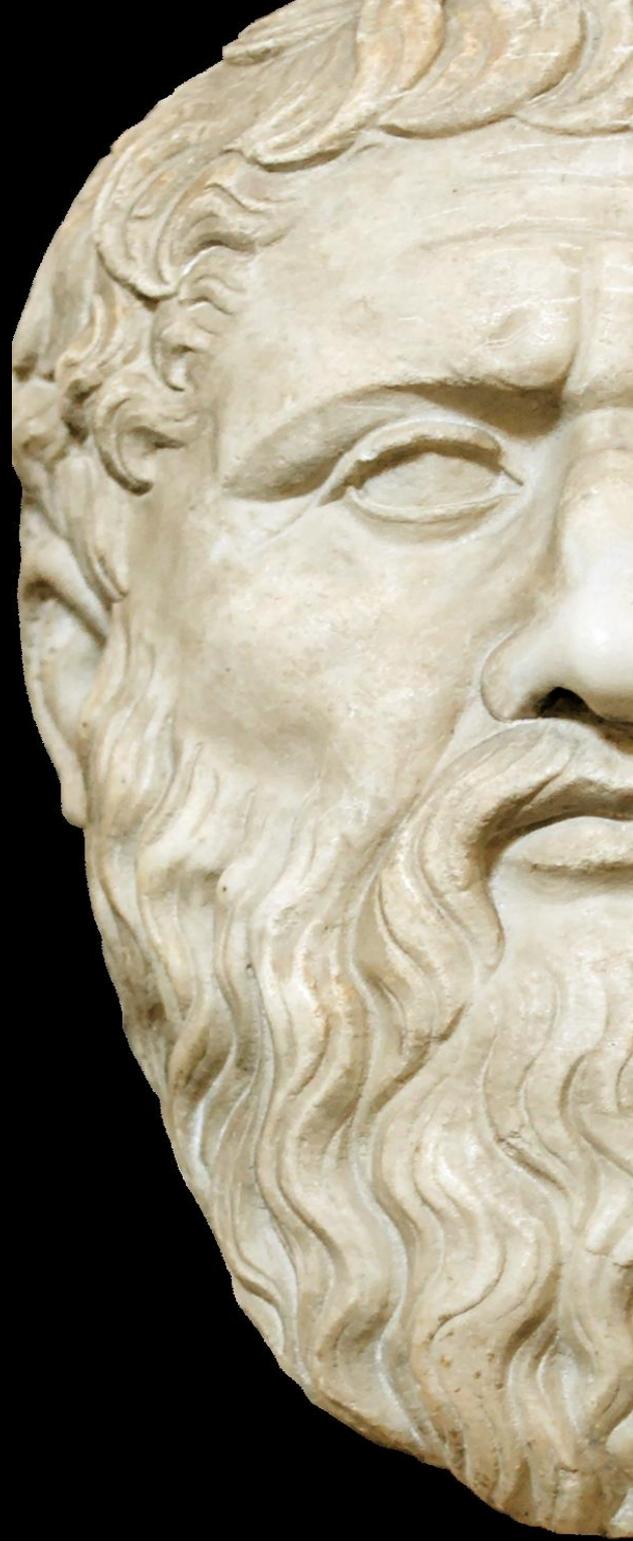
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

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

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

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

ДЛЯ ЗАМЕТОК



ISSN 2522-9788