

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

**СУБЪЕКТИВНОЕ И ОБЪЕКТИВНОЕ
В
ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ**

**Материалы
международной научной
конференции**

Выпуск 3

Донецк - 2017

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ ДНР

ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет»

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

**СУБЪЕКТИВНОЕ И ОБЪЕКТИВНОЕ
В
ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ**

**Материалы
международной научной
конференции**

21 апреля 2017 г.

Выпуск 3

Донецк-2017

УДК 930.2
ББК 87.6
С 89

Редакционная коллегия:

Рагозин Н.П. – к.филос.н., зав. кафедрой социологии и политологии, почётный профессор, директор УНЦ «Социально-гуманитарный институт» ГОУВПО «ДонНТУ»; Дрожжина С.В., д.филос.н., профессор, зав. кафедрой социально-гуманитарных дисциплин, ректор ГОВПО «ДонНУ-ЭТ имени Михаила Туган-Барановского»; Рагозина Т.Э. – к.филос.н., доцент, зав. кафедрой философии ГОУВПО «ДонНТУ»; Одинцова Е.А. – к.юр.н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин ГОВПО «ДонНУЭТ имени Михаила Туган-Барановского»; Даниленко Г.Э., ст. преп. кафедры философии ГОУВПО «ДонНТУ».

Рекомендовано к печати Учёным советом Социально-гуманитарного института ДонНТУ 16 марта 2017 г. Протокол № 4.

С 89 **Субъективное и объективное в историческом процессе.**
Материалы международной научной конференции *21 апреля 2017 года* / Отв. редактор к.филос.наук, доц. Рагозина Т.Э. – Донецк: ГОУВПО «ДонНТУ», 2017. – 402 с. – и [Серия «Социально-гуманитарные исследования учёных Донбасса»]

Материалы сборника освещают широкий круг вопросов социально-философского, историко-культурного, социально-политического, гуманитарного характера, связанных с осмыслением закономерностей общественно-исторического развития, форм и механизмов, в которых осуществляется социально-историческая преемственность.

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

УДК 930.2
ББК 87.6

© ГОУВПО «ДонНТУ»
© Авторы статей

Оформление обложки: рисунок Леонардо да Винчи (карандаш).

СОДЕРЖАНИЕ

I.

Философские и методологические аспекты проблемы субъективного и объективного в историческом процессе

Римский В.П.	Как понять культурно-цивилизационную специфику России?	7
Рагозин Н.П.	Социальное предназначение науки: быть достоинством общества или "служанкой капитала"	18
Дрожжина С.В.	Конфликт культурного ядра и субкультуры: причины и последствия	34
Рагозина Т.Э.	Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии	40
Андриенко Е. В.	Справедливость как фактор гармонизации социальных отношений	56
Соловьёва Р. П.	Принцип «ненасилия» в истории	59
Пряхин Н. Г.	Философия ненасилия в Древней Греции: от Демокрита к Платону (социально-философский анализ)	68
Сухина И. Г.	Об актуальности онтологического понимания культурной традиции и её роли в историческом процессе	78
Лугуценко Т. В.	Информационное пространство: философский дискурс	85
Ярошенко Я. В.	Нелинейная социодинамика: проблемы иерархии и типологии	97
Попов В. Б.	Системный подход в практической жизни общества	103
Мармазова О.И.	«Субъект» и «субъектность» как категории исторического процесса: опыт проблемного анализа	108
Даниленко Г.Э.	«Субъект» и «субъектность» как категории исторического процесса: опыт проблемного анализа	108
Гижа А.В.	Онтология субъекта исторического действия	114
Лемешко Г.А.	Теория христианского эволюционизма Пьера Тейяра де Шардена	120
Молодцов Б.И.	О положительном призвании сознания в диалектическом составе бытия	129
Янковский М.Г.	Многообразие истории как форма проявления единства человеческого рода	134
Лугуценко Т. В.	Экономическое мышление: философско-культурологический анализ	143
Лагунова Е. О.	Экономическое мышление: философско-культурологический анализ	143

Шатохина Н.П.	Трансформации феномена свободы в истории социально-философской мысли	153
Пряхин Н. Г., Иванченко Н.	Методологии познания истории: нужно ли дополнять формационный подход цивилизационным?	159
Трофимюк В.К.	К вопросу о понимании культуры и цивилизации в историческом процессе	164
Армен А. С.	К вопросу о предпосылках становления женщины субъектом истории	170
Мусатова С. В.	Эволюция представлений о природе социальности в истории философской мысли	173
Трофимов В. В.	Гуманитарное знание в современной культуре	180
Пряхин Н. Г. Моршнева Д.Д.	Наука и духовное производство как факторы исторического развития: прошлое и современность	184
Лустин Ю. М.	Тип личности в дискурсе субъективной возможности и объективной действительности	188
Бовт Д.А.	О природе макроциклов в процессах трансформации саморазвивающихся систем	192

II.

Социально-политические и правовые аспекты проблемы субъективного и объективного в историческом процессе

Гриценко В. П., Данильченко Т.Ю.	Русский мир: в поисках концепта и цивилизационной идентичности	195
Брычков А. С. Никоноров Г. А. Шелюто В. М.	Цветные революции в России: возможность и действительность	202
Огородник В. И., Огородник И. С.	Фашизм и коммунизм в контексте понимания современной истории	213
Аббасов Р. Г.	В поиске новых смыслов	223
Волвенко Н. Н.	Парадоксы насилия и ненасилия в практиках «цветных революций»	228
Черниговских И.В.	Традиция и инновация в контексте тенденций современного общества	232
Черных В. Д. Одинцова Е. А.	Европейский ислам: захватчик или жертва интриги?	244
Сидоров А. В.	Государственная идеология: стратегия становления и развития современного общества	251
	Проблемы политической социализации в	

Скворцова Л. А.	условиях Донецкой Народной Республики	255
	Территория Донбасса как предмет спора революционных правительств	259
Андронов И. С.	Проблема международной миграции в контексте социально-политических изменений	270
Лугуценко Т. В.	Современные модели информационного общества	274
Басова Я. М.	Идеология как способ управления социумом	282
Зобков С. С., Одинцова Е. А.		

III.

Историко-культурные и духовно-нравственные аспекты проблемы субъективного и объективного в историческом процессе

Отина А. Е.	Концепты и антиконцепты русской православной цивилизации	285
Римская О.Н.	Субкультурная методология познания культурного многообразия (на примере субкультурных религий)	296
Мюльгаупт К. Е.	Насилие и ненасилие в религиозной философии Л. Н. Толстого и И. А. Ильина	302
Резник С. В.	Экзистенциальные ограничения человека информационной культуры	306
Лугуценко Т. В., Ерёмина Я.	Марк Аврелий как идейный предшественник современных форм насилия	318
Ивашина Р.А.	Христианство как фактор культурной экспансии: между прозелитизмом и антисистемой ...	322
Сулимов С. И.	Философия творчества и философия творца в контексте культурно-исторических эпох	334
Мезенцева А. А.	Деформации духовности в культуре современного общества	343
Лугуценко Т. В., Товчига А.	Роль образования в духовно-нравственной консолидации современного поликультурного общества	350
Измайлова Д. И., Еропутов К. А.	Спротивление как свойство секулярного и традиционного мышления	358
Марюхнич М. Т.	История исследования общества потребления	362
Буракова А. И., Пряхин Н. Г.	Виртуальная среда как сфера реализации диалога культур	367
Лугуценко Т. В., Третьякова Е.		

Пряхин Н. Г., Портнягина П.А.	Кризис современного исторического сознания и социально-этические способы его разреше- ния	374
Гущин Э. Н.	Криминальная и интеллектуальная субкульту- ры в эпоху модерна и постмодерна	379
Гришанов А. Н.	Цвет как символический конструкт, раскры- вающий отношение человека к категориям добра и зла	383
Бурцев А. И.	Межкультурный диалог как фактор сотрудни- чества	387
Гришанова Е. В.	Сущность социального аспекта философии юмора	391
Сведения об авторах	394
О журнале	400

I. Философские и методологические аспекты проблемы субъективного и объективного в историческом процессе



УДК 130.2

В. П. Римский

(д. филос. наук, профессор)

Белгородский государственный институт искусств и культуры

(г. Белгород, РФ)

E-mail – rimskiy@bsu.ru

КАК ПОНЯТЬ КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННУЮ СПЕЦИФИКУ РОССИИ?*

***Аннотация.** Автор рассматривает проблему специфики культурно-цивилизационного развития современной России, актуализированную в русле очередной волны модернизации страны. Предложена методология сопряжения формационного, культурно-цивилизационного и этнологического методов в пространстве философско-антропологического понимания динамики сложных социокультурных систем.*

***Ключевые слова:** формационно-эволюционная парадигма, культурологическая методология, историцизм, этнологические модели, живой человек.*

* Публикация подготовлена в рамках гранта на проведение научно-исследовательских работ по приоритетным направлениям социально-экономического развития Белгородской области (Договор № 31-гр от 19.10.2016 г.).

Именно в наши дни, когда «путинская» Россия пытается вновь предложить миру собственный культурно-цивилизационный проект, следует задуматься и, перефразируя поэта-диссидента, «давно пора Россию-мать умом, ребята, понимать». А «понимание» в философском и социально-гуманитарном познании весьма отличается от «научного познания».

Сегодня очевидно, что все попытки – от О. Конта и К. Маркса до М. Блока и К. Леви-Строса – превратить гуманитарные науки в строгие дисциплины наподобие естествознания пока не увенчались успехом. Становление и господство *формационно-эволюционной парадигмы* в историческом – и шире, в социально-гуманитарном – познании было связано с идеей *прогрессивного развития человечества* от прошлого к настоящему состоянию человечества, которое в трудах просветителей и определялось как *цивилизация*. Тот факт, что в материалистическом понимании истории на первый план выступает анализ отношений собственности как производственных, а в технократических теориях приоритет видят в развитии техники (производительных сил), фактически ничего не меняло: перед нами одна и та же мыслительная модель – *формационно-эволюционная*. Главное в ней заключалось в поиске *устойчивых* общественных и исторических фактов, исследуя которые можно было бы дать истории человечества научное объяснение, превратить историю в строгую научную дисциплину по типу естествознания. А до самых последних лет это означало ничто иное, как перенесение на историческое развитие принципов *детерминизма*, исследование истории общества как последовательной цепи причин и следствий, взгляд на историю как закономерный, *естественный* процесс. Стиль мышления в социально-гуманитарных науках XIX-XX веков целиком формировался в контексте силового притяжения понятий и категорий естествознания: «формация» и «революция», «социальный организм» и «политический организм», «социальная революция» и «класс» - все эти и другие понятия и концепты первоначально использовались в «науках о природе» и нагружены специфическим естественнонаучными смыслами.

Упор в социально-историческом описании на фиксировании прошлых и настоящих общественных форм, нашедших воплощение в устойчивых образованиях – орудия труда или производительные силы, институты собственности и государства, семья, до-

стижения науки – на первый взгляд действительно приближал общественные науки к идеалу строгости и точности, уже достигнутому естествознанием, так как можно было установить определенные критерии повторяемости и типичности в истории самых разных народов и стран, классифицировать общественные порядки, разложить по полочкам «типы государств». И, главное, коль скоро мы привнесли в гуманитарные науки критерии детерминизма, строгости, повторяемости, то мы можем с большим или меньшим успехом *предсказать будущее*. Но именно в последние десятилетия все «научно-футурологические предсказания» терпели и терпят фиаско.

Культурологическая (цивилизационная) методология, заменив в последние двадцать лет формационную парадигму, не устранила ее главного «греха» – естественноисторического догматизма. Многие отечественные авторы, применяя концепты «культуры» и «цивилизации» к интерпретации конкретно-исторических фактов, всерьез полагают, что в их собственных текстах и отражается культурно-историческая онтология. Однако, речь может идти, лишь об *идеальных типах* в веберовском понимании, которые помогают нам вычленить те или иные культурно-цивилизационные типы и выстроить некоторые концепты лишь на основе *системных аналогий, системных закономерностей*, которые в какой-то степени являются индифферентными по отношению к содержательным (и идеологическим!) характеристикам эмпирических, конкретно-исторических систем, изучение которых является уделом специальных наук (историй, исторической психологии, этнографии, исторической антропологии, социологии культуры, исторической семиотики и т.д.). Подобное разделение формальных, системных закономерностей и содержательных, субстанциональных закономерностей позволяет избежать, на наш взгляд, того греха историцизма, в котором К. Поппер упрекал почти все без исключения теории культурно-исторического процесса.

Для нас попытка построения той или иной классификации культурно-цивилизационных идеальных типов носит, прежде всего, прикладной, инструментально-методологический характер. Определение специфики социокультурной целостности и помещение её как уникального феномена в культурно-цивилизационный континуум помогает преодолевать те «историцистские» схемы, ко-

торые по-прежнему господствуют в современной отечественной культурологии и философии.

Особенно наглядно подобный прямолинейный историцизм проявляется в построениях отечественных исследователей, для которых российский культурно-цивилизационный тип во всех его трансформациях вплоть до постсоветских реалий – лишь продукт конфликта «догоняющей модернизации» России и ее культурного, патриархально-общинного и авторитарно-этноистского наследия. Но любые, не только российские, формообразующие культурно-цивилизационные процессы не объяснить простым противопоставлением «традиционализм – модернизация» или признанием российского типа «маргинальной цивилизации» с её постоянным «социокультурным расколом» (А.С. Ахиезер) или волнами «реформации – контрреформации» (А.Л. Янов). Не объяснить сложение отечественной культурно-цивилизационной парадигмы и «национальной спецификой»: разве европейский традиционализм или европейская модернизация не выступали в форме «французской» или «английской» специфики?

На протяжении XIX-XX веков почти все мыслители и философские школы задавались целью обуздать цементом мыслительных схем бурный и стремительный «поток истории». Но и в рамках формационно-эволюционного направления, и в рамках культурно-цивилизационного все попытки, так или иначе, приводили к мифологизации и метафоризации социально-гуманитарного знания. Очевидно, что обе линии в развитии социально-гуманитарного знания вели и ведут до сих пор своеобразный спор-диалог, суть которого, в конечном счете, сводится к стремлению придать познанию истории, человека и культуры строгий или достоверный характер, сохраняя специфику и предмета, и форм понимания предметной логики. Спор внутри гуманитарных наук всегда оборачивался и оборачивается спором с естествознанием. Но очевидно и другое: само естествознание повернулось лицом к гуманитарному знанию, что нашло отражение в специфическом синергетическом мировидении, объединяющем природу и человека в единое органическое целое, имеющее историю, развивающееся во времени единого бытия.

Возможно ли гармонизировать обе сложившиеся эпистемологические модели, формационно-эволюционную и культурно-цивилизационную парадигмы? Как совмещаются принцип дис-

кретности истории, плюралистичности культур и цивилизаций и принцип непрерывности, эволюционной преемственности и прогрессивности в развитии человечества? Являются ли «материальные факторы» – производительные силы, производственные отношения, уровень развития техники, социально-бытовые условия жизни людей и т.д. – определяющими пружинами социально-исторического движения? Или факторы культурные и «духовные» – наука, религия, искусство, мораль, способы духовного производства и коммуникации и т.д. – доминируют в исторической перспективе над экономическими и политическими основаниями исторического бытия? Ведь известны многочисленные примеры, когда страны весьма прогрессивные в технико-экономическом плане в своем развитии вдруг упирались в какие-то мистические «стены» и «плотины», останавливали свое бурное, стремительное движение, а иногда и погибали, уходили в историческое небытие.

Л.Н. Гумилев предлагал взглянуть на дилемму, возникающую в результате противопоставления двух подходов (он называл формационно-эволюционный «всемирно-историческим»), по аналогии с квантовой физикой, принципом неопределенности, согласно которому свет представляет из себя и не волну, и не частицу, а то и другое одновременно, и установить значение двух переменных возможно только по раздельности, не одновременно. Он вводил еще и третью «переменную» – *этногенез* и этническую историю, почти не сопряженную, по его мнению, с всемирно-исторической и культурно-цивилизационной историей в силу того, что этнос представляет якобы целиком природное явление, только реализуемое в «социальном теле» истории и культуры. История, по Л.Н. Гумилеву, оказывается «поток», в котором сливаются «струи» биологического бытия и социально-исторического, причем последняя «питается» из разных источников – производственно-экономического и духовно-идеального.

И стадийный (эволюционистский), и культурно-цивилизационный подходы являются с *эпистемологической* точки зрения *реалистическими, универалистскими*, исходящий из *примата целого и всеобщего над частным и единичным*, абстрактного общества *над живым человеком*, «закона» над «конкретной ситуацией», они ориентированы на постижение всемирной истории в её целостных характеристиках, на эволюцию и преемственность, вы-

нуждены обращаться к самым устойчивым, передающимся по наследству, от поколения к поколению, от народа к народу, продуктам культурной активности людей. Это, прежде всего, орудия труда, средства производства («материальная культура») – их легче всего зафиксировать профессиональному историку как свидетельства преемственности. Тем более, что на протяжении тысячелетий орудия труда изменялись слишком медленно, а революционные изменения становились сразу же очевидными, что и позволяло выделять основные этапы всемирной истории: первобытность, древний мир, средние века, новое время (или в материалистическом понимании истории: первобытная формация, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая; «первичная» формация, «вторичная» и «коммунистическая»). Однако уже было замечено, что подобные схемы всемирной истории выросли на материале европейской истории и страдали очевидным европоцентризмом, не учитывали ни этнического, ни культурно-антропологического *многообразия человечества*.

И все же, если в постижении истории следовать за *логикой бытия простого человека*, нельзя отбросить факт материальной, предметно-трудовой деятельности человека как базисной для культурно-цивилизационного процесса. Именно в труде происходит и соединение человека с природой: система «природа – человек» выступает изначальной для этнического бытия людей. Прав Л.Н. Гумилев, когда отстаивает специфичность этнического бытия, уникальность этноса, не сводимого ни к культуре, ни к обществу. В трудовой деятельности как органическом элементе системы «природа – человек» коренятся условия культурного творчества, формируются предпосылки накопления материального богатства и освобождения и человека, и групп индивидов, занятых духовным производством, созданием духовных благ и культурных ценностей.

Однако, в материалистическом понимании истории, несмотря на все благие призывы «конкретно-исторического анализа», сам труд всегда выступал как абстракция, будто трудом занимались индивиды, обладающие лишь *классовым измерением*, что и определяло «формы собственности», «общественные отношения». Вот тогда и начинала доминировать формационно-классовая схема всемирной истории. Но человек первоначально рождался и воспринимал определенную этническую и культурно-цивилизационную среду. Даже лондонский или парижский обита-

тель трущоб и помоек середины XIX века, прежде чем стать «пролетариатом», усваивал и язык, и способы общения, и национальное самосознание. А вся история докапиталистических обществ тем более измерялась этнокультурным бытием человека, а уж затем – и то в малой степени – бытием экономическим и политическим. Классы и классовые отношения в чистом виде – продукт европейской капиталистической (индустриальной) истории. В глубинах древности действовали иные механизмы стратификации: там мы находим этносоциальные группы людей и религиозно-этнические общности, корпоративно-сословные и этнокорпоративные образования, доминирующие над поведением и сознанием отдельно взятого индивида. Таким образом, человек никогда не был «одномерным» классовым человеком или «трудящимся» индивидом. Предметно-материальная деятельность или производство, выступая базисным основанием культурно-исторического бытия человека, играла далеко не ведущую роль в мотивации поведения людей.

Вряд ли кто оспорит наличие в поведении и мотивации людей источников, на которые указал Л.Н. Гумилев. Любой из нас в своей повседневной деятельности чаще всего руководствуется не «классовым» сознанием или соображениями полезности (и даже не «высшими» идеалами и ценностями), а влечениями и страстями, происхождение которых нам самим не ясно. Однако, это не означает, что природа этих страстей и влечений – чисто биологическая, а наша собственная «пассионарность» зависит от степени смещения в нас генов различного «этнического происхождения».

Главным оппонентом теории Л.Н. Гумилева и идеологом-теоретиком от лица нынешней российской науки выступает В.А. Тишков, возглавляющий Институт этнологии и антропологии РАН. Философский смысл идей В.А. Тишкова можно реконструировать по монографии «Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии» (М., 2003) и статьям в «Новой философской энциклопедии». В.А. Тишков пишет о том, что концепт «этнос» (и более процессуальный «этничность») не имеют строгой категориальной рационализации. Он однозначно выступает противником примордиальной (эссенциалистской или субстанционалистской) методологии в понимании этноса (в марксистской этнологии, представленной Ю.В. Бромлеем, а в независимой, восходящей к идеям русского космизма и неоевразийства, Л.Н. Гумилевым),

критикует инструментализм в интерпретации этноса и этничности, становясь на позиции социального конструктивизма в понимании этноса или этничности (этноидентичности).

Действительно, *неуловимость и процессуальность, мифологический символизм* и мощный *социально-символический конструктивизм* присутствуют в реальном бытии этносов [см.: 1]. Но означает ли это, что они не имеют никакой онтологической (не путать с субстанциональной – это не одно и то же!) основы? Оказывается и у В.А. Тишкова таковая есть: это «общность на основе культурной самоидентификации по отношению к другим общностям» [2, с. 483]. Однако, утверждение культуры (культурной идентичности) в качестве «основы» этносов и этничности – такой же «эссенциализм», как и в случае с марксизмом Ю.В. Бромлея или «космологической» теорией этногенеза Л.Н. Гумилева. Только здесь в качестве «субстанции» рассматривается некая абстрактная «культура». Фактически этничность растворяется в культуре, хотя при этом В.А. Тишков дает самые что ни на есть тривиальные трактовки культуры и культурной идентичности, ставшие «общим местом» для отечественной философии культуры и культурологи еще в 70-е годы прошлого века.

Интересно, что В.А. Тишков в своей интерпретации нации, с одной стороны, вроде бы исходит из ее трактовки как «гражданской нации», а, с другой, критикуя субстанционалистский и конструктивистский подход (близкий ему в понимании этничности) за некий «онтологизм» (читай: философию) в проблеме нации за их фактическое слияние, становится на позиции релятивизма. Но тогда не понятно: чем отличается концепт «гражданской нации» (в нашем случае «русской нации»), предлагаемый В.А. Тишковым, как «официальным этнологом», для широкого пользования российским политическим элитам от столь же близких марксистских трактовок «нации», «национальной политики», «права наций на самоопределение», которые лежали в основе *советской практики конструирования «новых наций»* внутри «новой исторической общности советский народ»? Последняя, как мы видим, приказала долго жить.

Не эту же ли бомбу в процессе теоретического мифотворчества мы закладываем и под «русскую гражданскую нацию», искусственно конструируя её и поддерживая те этносы в качестве «наций», которые не имеют реальных оснований для подобной

консолидации? Очевидно, что необходимо более четко развести понятия «этнос», «нация», «этничность», выделить в *концептах* метафорические и рациональные смыслы. И договориться, что мы не будем употреблять одни принципы и методологии для внутреннего научного дискурса, а другие – для политических рекомендаций в разработке технологий социального конструирования идеологий и мифологий властными элитами, как это уже было в советский период.

Этническое бытие само по себе является мощнейшим энергетическим источником мифогенеза, индивидуального и коллективного, а в ситуации кризиса этнокультурной идентичности порождает превращенные формы мифа, прежде всего, политического (часто индивидуальная, семейно-родовая мифология очень причудливо переплетается с мифологией этнокультурной). При этом одни мифы носят *продуктивный, проективный* характер, играя роль двигателя культурно-цивилизационных изменений, а другие – *деструктивный*, порождая как этнокультурные и социально-политические «химеры» (нет, все-таки работает концепт Л.Н. Гумилева!), так и политико-идеологические соблазны, заводящие в тупик элиты и индивидов, реальных субъектов истории.

Развал СССР был инициирован не столько какими-то «присками Запада», социальными конфликтами и экономическими неурядицами (опустим горбачевский «сухой закон» и падение цен на нефть), сколько необдуманной политикой партийной элиты во главе с М.С. Горбачевым, которая обострила внутри партии и интеллигенции резкую конкуренцию этнических элит на всех уровнях, что и вызвало национальные противоречия и соответствующую *национальную (националистическую) мифологию* как мощный деструктивный фактор распада союзного государства и *советской культурно-цивилизационной системы*. Понятна озабоченность постсоветской бюрократии, которая посчитала, что, убрав графу из паспорта, можно устранить этнические основания бытия человека и межнациональные конфликты из социально-политической сферы.

Этнический модус бытия и культурного многообразия все настойчивее врывается в социокультурную динамику постсовременности. Это, прежде всего, миграция многочисленных народов из отсталых регионов Юга и Востока в развитые страны Запада и США. Для либералов миграционные процессы первоначально показались

наступлением долгожданного космополитического царства глобализации, в котором экономика-политические тигли переплавят арабов, турок, евреев, албанцев, сирийцев, прибалтов, украинцев и иже с ними в «граждан мира». Именно на этой волне проходила пропаганда мультикультурности, защита прав этноменьшинств и представителей маргинальных субкультур (типа гомосексуалов). В этот сценарий попал и этнокультурный конфликт в геополитическом пространстве СССР и постсоветской России, защита чеченских сепаратистов и безразличие к миллионам русских, оказавшихся за пределами постсоветской России. Но после превознесения мультикультурности и мультиэтничности в качестве новых либеральных ценностей грядущей глобальной цивилизации вдруг наступило отрезвление под холодным душем «нового терроризма». Стало бесспорным, что фактор «*новой этничности*» определяет не только геополитическое поле человечества, но и повседневность каждого человека. Террористические взрывы в Нью-Йорке и Москве, Испании и Турции, американские бомбежки Сербии на православную пасху, войны в Косово и Чечне, Афганистане и Ираке, «цветные революции» ударили не по элите, а ворвались в жизнь простых американцев, русских, чеченцев, арабов, сербов...

Имеются ли узлы, в которых и происходит соединение всех «переменных» – формационно-эволюционной, культурно-цивилизационной и этнической?

На наш взгляд, точкой опоры и узлом сопряжения всех линий и круговоротов исторического «потока», служит человек: не абстрактный Человек философ, не «субъект», не «классовый человек» политиков, а *живой человек*, конкретно-исторический индивид, в котором можно обнаружить и этнические причуды в виде самосознания и стереотипа поведения, определенный культурный навык и формы деятельности, усвоенные в процессе социализации, и уровень быта и образа жизни, укорененные в существующем экономическом укладе, способе производства и «структурах повседневности» (Ф. Бродель), и классовые интересы, не всегда, кстати, отвечающие действительному положению человека в определенной социально-политической страте.

В онтологических глубинах жизни живого человека завязывается неразрывная цепочка последовательных феноменологических метаморфозов: «сознание – бессознательное», «индивидуальное сознание – коллективное», «культура – цивилизация», «мате-

риальное производство – духовное производство» и т.д. – всё это непрерывные взаимопревращения, создающие конкретно-исторические феномены эпохи, уникальные, неповторимые Космосы человеческого бытия. Но эти звенья конкретно-исторического метаморфоза не проявляются как некие абстракции – они всегда обличены, имеют лицо, отражают жизнь реальных людей, социальных групп и этносов, облачены в исторические одежды культур и цивилизаций, обитают в реальных пространствах политики, экономики, повседневной жизни.

Список литературы

1. Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
2. Тишков В.А. Этничность // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. Т. IV. – С. 482-484.

V. P. Rimskiy

(PhD., Professor)

Belgorod state Institute of arts and culture

(Belgorod, Russia)

E-mail – rimskiy@bsu.ru

HOW TO UNDERSTAND CULTURAL AND CIVILIZATIONAL THE SPECIFICITY OF RUSSIA?

***Annotation.** The author considers the problem of the specificity of cultural and civilizational development of modern Russia, updated in line with the next wave of modernization. The methodology of pairing formation, cultural-civilizational and ethnological methods in the space of philosophical-anthropological understanding of the dynamics of complex socio-cultural systems.*

***Key words:** structural-evolutionary paradigm, cultural methodology, historicism, ethnological models, live person.*

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: nragozin@inbox.ru**СОЦИАЛЬНОЕ ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ НАУКИ:
БЫТЬ ДОСТОЯНИЕМ ОБЩЕСТВА
ИЛИ «СЛУЖАНКОЙ КАПИТАЛА»**

***Annotation.** В статье рассмотрены логико-методологические и социально-исторические предпосылки открытия Марксом феномена превращения науки в непосредственную производительную силу. Автор реконструирует Марксову трактовку основных этапов включения науки в структуру производительных сил, а также даёт анализ последствий этого процесса для социального статуса и предназначения науки.*

***Key words:** наука как непосредственная производительная сила, духовное производство, эксплуатация науки капиталом.*

Положение о превращении науки в непосредственную производительную силу в социально-философской мысли стало общепризнанным положением. С этим тезисом согласны философы и марксистской, и немарксистской ориентации, признающие приоритет Маркса в открытии изменения производственного базиса современного общества. Данный тезис явно или неявно положен в основу всех современных концепций «постиндустриального», «технотронного», «информационного» обществ. Но, несмотря на свою широкую известность, суть и логика процесса превращения науки в непосредственную производительную силу и его результаты проанализированы в наличной литературе явно недостаточно.

В данной статье мы рассмотрим (1) логико-методологические и социально-исторические предпосылки открытия превращения науки в непосредственную производительную силу, (2) понимание Марксом этапов включения науки в структуру производительных сил, (3) последствия этого процесса для социального статуса и предназначения науки.

I.

Первое изложение материалистического понимания истории дано в «Немецкой идеологии», где вводятся понятия «производи-

тельные силы», «способ производства» и понятие «разделение труда», которое служит для выражения развития производственных и социальных отношений. В этом произведении, наряду с материальным производством как базисом существования и воспроизводства человека и общества, Маркс выделяет также «духовное производство» в качестве производства «идей, представлений, сознания» [1, с. 24].

Маркс исходит из принципиально новой редакции материалистического принципа, согласно которому сознание «никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewusste Sein]», понимая под бытием не абстрактное *бытие вообще*, а *бытие людей* как «реальный процесс их жизни» [1, с. 25]. Тем самым исследование вопроса об отношении мышления и бытия ставится на почву исследования действительной истории людей. При такой постановке вопроса во взаимосвязях сознания и бытия оказывается возможным выделить два крупных исторических этапа. Если первоначально производство идей, представлений, сознания было «непосредственно вплетено в материальную деятельность и материальное общение людей», то с разделением труда на труд физический и умственный возникает специализированное духовное производство. «С этого момента, - отмечает Маркс, - сознание *может* действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, - с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д. Но если даже эта теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями, то это может происходить лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой» [1, с. 30]. Здесь формулируется главный принцип анализа духовного производства и его продуктов у Маркса: противоречия сознания и действительности, противоречия внутри форм сознания и продуктов духовного производства суть, в конечном счёте, следствие внутренних противоречий самой общественной практики, содержание сознания следует *выводить* (а не сводить, редуцировать) из противоречий общественного бытия, прослеживая все опосредствующие

звенья, которые связывают материальный базис общества и возвышающуюся над ним духовную надстройку.

Ближайшим звеном, которое связывает духовное производство и его продукты с материальным базисом общества, является социально-классовая структура общества. Поэтому анализ духовного производства в «Немецкой идеологии» помещается в контекст идейно-политической борьбы классов, которая достигает апогея в буржуазном обществе. Духовное производство и его продукты («чистая» теория, теология, философия, мораль) рассматриваются как инструменты господствующего класса, который регулирует производство и распределение мыслей своего времени. [1, с. 30, 46]. А непосредственные агенты духовного производства изображаются как обслуживающий персонал господствующих классов¹.

Продукты духовного производства рассматриваются как формы «идеологии», как идеи, обусловленные экономическими, социальными и политическими интересами классов, которые в силу этого дают более или менее иллюзорную картину социальной действительности. Степень иллюзорности или, напротив, реалистичности (истинности, правдивости) этих идей зависит от того, насколько широки интересы класса (отображают ли они его сугубо эгоистические интересы, или совпадают с интересами поступательного движения общества в целом), от того, являются ли они непосредственным отображением действительности или подверглись «возгонке» через механизм спекулятивно-доктринарского теоретизирования².

¹ В произведении, близком по времени к «Немецкой идеологии», Маркс и Энгельс писали: «Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почётными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наёмных работников» [2, с. 427].

² Этот критерий может быть применён и по отношению к оценке результатов деятельности субъектов духовного производства. Блестящий пример такого анализа и оценки можно найти в работе В. И. Ленина «Лев Толстой как зеркало русской революции». После Ленина яркие примеры применения такой методологии и объяснения её принципов даны в работах М. А. Лифшица (в частности, в докладе «Народность искусства и борьба классов» [3, с. 245-294]).

Но было бы неверно понимать этот первый набросок материалистического понимания общества как картину схватки классов, для которых наука, искусство, мораль, философия, религия служат всего лишь более или менее привлекательной оболочкой иллюзий о самих себе и своём призвании в обществе. Маркс никогда не упускал из виду то обстоятельство, что на каждом историческом этапе в его противоречиях и классовой борьбе осуществляется и общее развитие человеческого рода. Развитие материального производства и общения приводит к накоплению средств производства, орудий труда, производственных навыков, знаний, изобретений, которые наследуются каждым последующим поколением людей и образуют базис для поступательного развития человечества.

В условиях частной собственности на средства производства и классовой борьбы такое поступательное развитие носит противоречивый характер. «При господстве частной собственности эти производительные силы получают лишь одностороннее развитие, становясь для большинства разрушительными силами, а множество подобных производительных сил и вовсе не может найти себе применения при частной собственности», - пишет Маркс [1, с. 60-61].

К понятию «духовное производство» и проблематике его взаимодействия с материальным производством Маркс вновь обращается в подготовительных рукописях к «Капиталу». Уже в методологическом «Введении» к «Экономическим рукописям 1857-1861 гг.» Маркс отмечает неравномерность и противоречивость развития материального и духовного производства капиталистического общества: «Неодинаковое отношение развития материального производства к развитию, например, искусства. Вообще понятие прогресса не следует брать в его обычной абстрактности» [4, с. 41]. Это противоречие материального и духовного производства в сфере искусства проявляется в том, что, с одной стороны, некоторые формы искусства (эпос, драма) возможны на сравнительно низком уровне развитии материального производства и низкой ступени развития искусства [4, с. 41-42]. С другой стороны, высокоразвитое материальное производство может быть неблагоприятным и даже

враждебным для некоторых ранних форм искусства, расцветавших на скудном материальном базисе³.

Возможна и другая форма противоречия между духовным и материальным производством. Так, Маркс отмечает противоречие между производственными отношениями и их правовой формой, когда в римском частном праве эта форма достигла уровня развития, адекватного частнособственническим капиталистическим отношениям, намного превосходящим производственные отношения Древнего Рима [4, с. 41].

Для теоретического воспроизведения этих противоречий материального и духовного производства в историческом развитии общества необходимо верное понимание диалектики единичного, особенного, всеобщего. Научно-теоретическое познание развития общества (а именно на это направлено материалистическое понимание истории) направлено на постижение его конкретно-всеобщих законов.

В понимании Маркса конкретно-всеобщее «потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления» [4, с. 37]. Метод восхождения от абстрактного к конкретному нацелен на то, чтобы воспроизвести в категориях мышления действительную жизнь объекта исследования, взятого на этапе его зрелого развития. Это не конструирование абстрактной модели, более или менее точно имитирующей поведение объекта, как это свойственно естественным наукам и современной социологии, а мысленное воспро-

³ Позднее Маркс ещё раз обращается к этой мысли: «Так, капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии. Не учитывая этого, можно прийти к иллюзии французов XVIII века, так хорошо высмеянной Лессингом. Так как в механике и т. д. мы ушли дальше древних, то почему бы нам не создать и свой эпос? И вот взамен «Илиады» появляется «Генриада». [5, с. 280].

изведение внутренней взаимосвязи существенных сторон объекта исследования, законов его функционирования и развития⁴.

Постижение объекта исследования, данного нам чувствами, означает его присутствие в нашем сознании в виде чувственно-конкретного образа, который должен постоянно удерживаться как предпосылка исследования. Для того чтобы теоретически воспроизвести собственную жизнь предмета, необходимо выявить его базовую структуру и исходное противоречие, развитием и разрешением которого и определяется его собственное существование. Здесь нам не обойтись без абстрагирования, но абстракции эти, в понимании Маркса, не должны быть произвольными, они должны быть *практически истинными*.

Маркс поясняет свою мысль примером категории «труд вообще», которая представляет собой отвлечение от конкретных видов труда: «...не мануфактурный, не коммерческий, не земледельческий труд, а как тот, так и другой». Категория «труд вообще» (или «абстрактный труд») становится практически истинной при наличии следующих условий: «Безразличие к определённом виду труда предполагает весьма развитую совокупность действительных видов труда, ни один из которых уже не является господствующим над всеми остальными. Таким образом, наиболее всеобщие абстракции возникают вообще только в условиях наиболее богатого конкретного развития, где одно и то же является общим для многих или для всех. Тогда оно перестаёт быть мыслимым только в осо-

⁴ Маркс следует (с очень важной поправкой) гегелевскому пониманию задачи научного исследования, согласно которой категории науки выражают сущностные определения самого объекта исследования, - пониманию, отличному от кантовской методологии познания, для которой категории суть инструменты нашего разума, которые синтезируют материал чувственности и создают абстрактную модель явления, за спиной которого скрывается недоступная нашему познанию сущность – «вещь в себе». Иногда эту кантовскую методологию передают в виде метафоры, согласно которой понятия науки суть «строительные леса» научного познания. Надо сказать, что эта метафора схватывает ошибочность такого понимания задач научного метода. Дело в том, что «леса» ставят для того, чтобы создать, построить здание, которого *ещё нет*, а наука не занимается исследованием несуществующих объектов. Существующее мысленно, идеально становится реально существующим в *практической деятельности*.

бенной форме. С другой стороны, эта абстракция труда вообще есть не только мысленный результат некоторой конкретной совокупности видов труда. Безразличие к определённому виду труда соответствует такой форме общества, при которой индивиды с лёгкостью переходят от одного вида труда к другому и при которой данный определённый вид труда является для них случайным и потому безразличным. Труд здесь не только в категории, но и в реальной действительности стал средством для создания богатства вообще и утратил ту сращённость, которая раньше существовала между определёнными индивидами и определёнными видами труда. Такое состояние в наиболее развитом виде имеет место в самой современной из существующих форм буржуазного общества – в Соединённых Штатах. Таким образом, лишь здесь абстракция категории «труд», «труд вообще», труд *sans phrase*, этот исходный пункт современной политической экономии, становится практически истинной» [4, с. 38-39].

Аналогичным образом рассуждает Маркс и применительно к категории «производство вообще»: «Производство вообще – это абстракция, но абстракция разумная, поскольку она действительно выделяет общее, фиксирует его и потому избавляет нас от повторений. Однако это всеобщее или выделенное путём сравнения общее само есть нечто многообразно расчленённое, выражающееся в различных определениях. Кое-что из этого относится ко всем эпохам, другое является общим лишь некоторым эпохам. Некоторые определения общи и для новейшей и для древнейшей эпохи. Без них немислимо никакое производство» [4, с. 29].

Абстрактно-всеобщее суть момент, сторона конкретно-всеобщего, но при этом – момент или сторона, реально существующие: «Если не существует производства вообще, то не существует также и всеобщего производства» [4, с. 29]. Однако это такие категории, «с помощью которых нельзя понять ни одной действительной исторической ступени производства» [4, с. 30]. В чём же недостаточность этих абстрактно-всеобщих категорий?

Суть дела здесь заключается в том, что они выражают отдельное отношение, отдельное явление действительности, изъятые из конкретного целого или ещё не вошедшее в его состав и существующее в составе другого конкретного целого, занимая там другое место и выполняя другие функции. Маркс, исследуя капиталистическое общество, отмечает, что ряд его категорий (меновая сто-

имость, наёмный труд, торговый и ссудный капитал) появляются уже в докапиталистических обществах. Однако там они существуют в *особенной форме*, не имеют того значения и не выполняют тех функций, которые свойственны им в рамках капиталистического общества, где они достигают своего полного, *всеобщего* развития [4, с. 38].

Анализ произведений Маркса показывает, что логико-методологическими предпосылками открытия им феномена превращения науки в непосредственную производительную силу являются материалистическое понимание истории, в рамках которого разработаны категории, позволяющие вскрыть структуру и законы развития общества, а также диалектическая методология научного исследования с её важнейшим методом – методом восхождения от абстрактного к конкретному. Эти логико-методологические и теоретические предпосылки послужили непосредственным основанием для исследования законов развития капиталистического общества, в ходе которого Маркс и открыл такую тенденцию его развития, как процесс включения в состав его базиса (материального производства) надстроечных явлений (продуктов духовного производства, прежде всего – науки).

Социально-исторической предпосылкой открытия превращения науки в непосредственную производительную стала промышленная революция, которая разворачивалась на глазах у Маркса. Уже в «Немецкой идеологии» он отмечал, что крупная промышленность «подчинила естествознание капиталу» [1, с. 60]. Ещё более развёрнутую характеристику промышленному перевороту Маркс и Энгельс дают в «Манифесте коммунистической партии»: «Буржуазия менее чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествовавшие поколения, вместе взятые. Покорение сил природы, машинное производство, применение химии в промышленности и земледелии, парходство, железные дороги, электрический телеграф, освоение для земледелия целых частей света, приспособление рек для судоходства, целые, словно вызванные из-под земли, массы населения, – какое из прежних столетий могло подозревать, что такие производительные силы дремлют в недрах общественного труда!» [2, с. 429]. Но это лишь констатации фактов, а нужно было открыть причины и закономерности

сти этих процессов. Эти задачи Маркс решил, изучая закономерности развития буржуазного общества.

II.

Для исследования взаимосвязи и взаимодействия материального и духовного производства чрезвычайно важно следовать принципу конкретности рассмотрения. Но если мы обратимся к учебникам по социальной философии, то обнаружим, что при рассмотрении вопроса о духовном производстве чаще всего речь идёт о духовном производстве вообще. Между тем, Маркс в своё время писал: «Чтобы исследовать связь между духовным и материальным производством, прежде всего необходимо рассматривать само это материальное производство не как всеобщую категорию, а в определённой исторической форме. Так, например, капиталистическому способу производства соответствует другой вид духовного производства, чем средневековому способу производства» [5, с. 279]. Не удивительно, что в нашей литературе практически отсутствуют исследования исторических видов духовного производства в их взаимосвязи с различными историческими формами материального производства. Нельзя сказать, что материал для такого рода исследований вообще отсутствует. Скорее, он находится в дисперсном состоянии, будучи рассеянным по многим специальным исследованиям истории науки, техники, искусства, религии, морали, но всё это не сведено воедино, в силу чего целостных характеристик видов духовного производства и их связей с историческими формами материального производства пока в нашей литературе нет.

При разработке проблемы взаимосвязи материального и духовного производства также важно следовать ещё одному методологическому принципу, который Маркс сформулировал так: «Каждая форма общества имеет определённое производство, которое определяет место и влияние всех остальных производств и отношения которого поэтому точно так же определяют место и влияние всех остальных отношений. Это – то общее освещение, в сферу действия которого попали все другие цвета и которое модифицирует их в их особенностях. Это – тот особый эфир, который определяет удельный вес всего того, что в нём имеется» [4, с. 43]. Именно следуя этому принципу, Маркс в ходе анализа процесса производства капитала, как главного закона капиталистического общества, открыл такой метаморфоз капиталистических производственных

отношений, в ходе которого наука становится непосредственной производительной силой.

Каким образом было открыто превращение науки в непосредственную производительную силу, какова логика этого процесса и его этапы? Постараемся кратко наметить освещение этих вопросов.

Суть капиталистического производства и его высший закон, определяющий все остальные виды производства и отношения в обществе, – это закон производства прибавочной стоимости. Производство прибавочной стоимости базируется на способности человека производить не только *необходимый продукт* (потребительные стоимости, необходимые для удовлетворения его жизненных потребностей), но и *прибавочный продукт*, (потребительные стоимости, способные удовлетворить жизненные потребности других людей). Капиталист оплачивает труд наёмного работника в пределах стоимости жизненных средств, необходимых для воспроизводства его способности к труду, присваивая себе без оплаты его прибавочный труд⁵.

В масштабах всего общества разделение труда на необходимый и прибавочный создаёт основу деления его на рабочих и нерабочих. Прибавочный продукт образует совокупность жизненных средств, необходимых для существования лиц, не занятых в материальном производстве и входящих в состав возвышающейся над материальным базисом политико-идеологической надстройки⁶.

⁵ «Производительность капитала, - пишет Маркс, - даже если рассматривать всего лишь формальное подчинение труда капиталу, состоит прежде всего в принуждении к прибавочному труду, к большему количеству труда, чем то, которое необходимо для удовлетворения непосредственных потребностей. Капиталистический способ производства разделяет это принуждение с предшествующими способами производства, но осуществляет его в такой форме, которая в большей степени благоприятствует производству» [6, с. 35].

⁶ Здесь, по Марксу, существует прямо пропорциональная зависимость: «Чем больше производительная сила труда, тем больше может оказаться число нерабочих в сравнении с рабочими и тем больше число рабочих, которые не заняты производством необходимых жизненных средств либо совершенно не заняты материальным производством, или, наконец, тем

Понятно, что классы, присваивающие прибавочный продукт, заинтересованы в его увеличении.

В капиталистическом обществе средством повышения производительности наёмного труда, которое приводит к росту производства прибавочной стоимости и прибавочного продукта, выступает совершенствование производственного процесса и производительных сил. Изучение подготовительных рукописей к «Капиталу» не оставляет сомнений в том, что Маркс понимал под производительными силами (*Produktionskraft*, *Produktivkraft*) весь комплекс факторов, включённых в производство (*Produktion*), производственный процесс. Г. А. Багатурия отмечает, что в работах Маркса можно найти разделение производительных сил на материальные и духовные, субъективные и объективные, индивидуальные и общественные, общественные и природные, непосредственные и косвенные и т.д. [7].

Такое широкое понимание у Маркса категории «производительные силы» связано с тем, что, во-первых, он различает процесс труда и процесс производства, и, во-вторых, связь производительных сил и производственных отношений рассматривается им (о чём часто забывают) диалектически, как связь содержания и формы, а в диалектике они переходят друг в друга: форма содержательна, а содержание оформлено.

Непосредственный процесс труда («живой труд» по выражению Маркса) распадается на три момента: средство труда, предмет труда и сама целесообразная деятельность человека. Живой труд опирается на потенциал *рабочей силы*⁷. Но труд с самого начала есть *общественный процесс* и потому производство жизненных средств опирается не только на потенциал индивидуальных рабо-

больше число лиц, которые либо непосредственно образуют число собственников прибавочного продукта, либо также число лиц, которые не работают ни физически, ни духовно, однако оказывают «услуги», в уплату за которые владельцы прибавочного продукта отдают им его часть» [6, с. 4].

⁷ «Под рабочей силой, или способностью к труду, мы понимаем совокупность физических и духовных способностей, которыми обладает организм, живая личность человека, и которые пускаются им в ход всякий раз, когда он производит какие-либо потребительные стоимости» [8, с. 178].

чих сил, но и включает в себя то, что Маркс назвал «общественные производительные силы», понимая под ними производительные силы, возникшие в ходе исторического развития общества. В состав общественных производительных сил Маркс включает кооперацию, разделение труда, машины, науку, использование сил природы.

Развитие труда приводит к изменению его технологической основы. Переход от ручного труда к машинному производству, которое является адекватной капитализму формой средств труда, приводит к радикальному изменению места непосредственного труда в системе производства. Этот переворот Маркс изображает следующим образом: «Здесь дело обстоит не так, как в отношении орудия, которое рабочий превращает в орган своего тела, одушевляя его своим собственным мастерством и своей собственной деятельностью, и умение владеть которым зависит поэтому от виртуозности рабочего. Теперь, наоборот, машина, обладающая вместо рабочего умением и силой, сама является тем виртуозом, который имеет собственную душу в виде действующих в машине механических законов и для своего постоянного самодвижения потребляет уголь, смазочное масло и т. д. (вспомогательные материалы), подобно тому как рабочий потребляет предметы питания. Деятельность рабочего, сводящаяся к простой абстракции деятельности, всесторонне определяется и регулируется движением машин, а не наоборот» [4, с. 204]. Для создания и управления системой машин требуется *наука* и вовлекает её в состав производительных сил *капитал*. Таким образом, исторически конкретная форма тезиса о превращении науки в непосредственную производительную силу будет такой: «наука становится непосредственной производительной силой *капитала*».

В чём причины вовлечения капиталом науки в состав производительных сил? Извлечение прибавочной стоимости капиталом из труда может осуществляться двумя путями: экстенсивным ростом эксплуатации труда за счёт увеличения продолжительности рабочего дня либо за счёт увеличения интенсивности эксплуатации рабочей силы путём повышения производительности труда, что снижает долю необходимого труда и повышает долю прибавочного труда в конечном продукте. Первый путь имеет естественные границы в физических возможностях рабочего, а кроме того наталки-

вается на сопротивление рабочего класса. Поэтому капитал наряду с экстенсивными способами получения прибавочной стоимости начинает искать интенсивные способы её извлечения. А для этого требуется рациональная организация и совершенствование всех элементов и звеньев производственного процесса, чего нельзя достичь без знания их объективных законов, т.е. без науки.

Каковы этапы превращения науки в производительную силу капитала? Нам представляется, что можно выделить два крупных этапа, которые можно было бы назвать *частичным* и *полным* включением науки в состав непосредственных производительных сил капитала. Первый этап обстоятельно проанализирован Марксом. Второй этап получил развитие уже после смерти Маркса. Но некоторые контуры второго этапа в виде тенденций развития первого намечены и в марксовом анализе⁸.

Первый этап вовлечения науки в состав производительных сил связан с преобразованием основных средств производства. Наука используется для создания системы машин и научной организации процессов преобразования производственного сырья и материалов в конечный продукт. Здесь наука включается в преобра-

⁸ Возможные более отдалённые последствия превращения науки в непосредственную производительную силу Маркс видел так: «Развитие основного капитала является показателем того, до какой степени всеобщее общественное знание [Wissen, knowledge] превратилось в непосредственную производительную силу, и отсюда – показателем того, до какой степени условия самого общественного жизненного процесса подчинены контролю всеобщего интеллекта и преобразованы в соответствии с ним; до какой степени общественные производительные силы созданы не только в форме знания, но и как непосредственные органы общественной практики, реального жизненного процесса» [9, с. 215]. В 70-80-х годах XX столетия, после широкого знакомства с Марксовыми «Экономическими рукописями 1857-1859 гг.», в СССР и других социалистических странах много писали о превращении науки в непосредственную производительную силу как перевороте в производительных силах, о соединении достижений НТР с преимуществами социализма, которые должны дать толчок невиданному научно-техническому и социальному прогрессу, но в полной мере соединить науку и социалистическое производство не удалось. Проблема оказалась не такой простой. С тех пор литературный поток обмелел. А проблема осталась.

зование предметно-вещественного компонента производственного процесса.

Второй этап связан с подключением науки в процесс преобразования субъективно-личностного компонента производственного процесса. Этот этап связан с «менеджерской революцией», после которой начался этап, который у социальных теоретиков неомарксистской направленности принято называть «постфордистским капитализмом». Если на первом этапе капитал опирается главным образом на естествознание, то на втором этапе появляется спрос на социо-гуманитарное знание как инструмент управления поведением персонала фирмы.

Полное включение науки в состав производительных сил общества состоялось в XX столетии. Наука стала одним из видов общественного производства, особым социальным институтом со своей экономической базой, социальной структурой, организационно-административными и правовыми проблемами. В заключительном разделе нашей статьи мы рассмотрим социально-философские аспекты проблемы социального статуса и предназначения науки в современном обществе.

III.

Прежде чем мы рассмотрим последствия превращения науки в непосредственную производительную силу капитала, присмотримся внимательно к Марксовским определениям науки и её взаимоотношений с капиталом.

Маркс неоднократно определяет науку как «всеобщий духовный продукт общественного развития» [6, с. 39], или как продукт «всеобщего исторического развития, абстрактно выражающий его квинтэссенцию...» [6, с. 36], или как всеобщую общественную производительную силу [5, с. 400]

С другой стороны, не менее определённо он неоднократно характеризует науку противоположным образом: «Имеет место эксплуатация науки, теоретического прогресса человечества. Капитал не создаёт науки, но он эксплуатирует её, присваивает её для нужд процесса производства...» [10, с. 554]. Или: «Наука получает призвание быть средством производства богатства, средством обогащения» [10, с. 553-554]. Или: «Люди науки – поскольку естественные науки используются капиталом в качестве средства обогащения и таким путём сами становятся средством обогащения для

тех, кто развивает науку, – конкурируют друг с другом в поисках практических применений этих наук. С другой стороны, изобретение становится особой профессией» [10, с. 556].

В данном случае перед нами не непоследовательность позиции Маркса, а фиксируемое им противоречие всеобщей формы научного знания и её особенной конкретно-исторической формы. Наука, попадая в орбиту действия противоречий капиталистического производства, сама становится носителем его противоречий.

Прежде всего, наука переживает своего рода «прагматический поворот» своих базовых ориентаций. «Только при капитализме, - отмечает Маркс, - природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; её перестают признавать самодовлеющей силой, а теоретическое познание её собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям, будь то в качестве предмета потребления или в качестве средства производства» [4, с. 387].

Среди ученых начинает развиваться нездоровая конкуренция по поводу практического приложения научных знаний, мотивированная погоней за получением тех или иных материальных благ. Такие мотивы прямо порождаются духовной атмосферой капитализма, в котором «даже высшие виды духовного производства получают признание и становятся извинительными в глазах буржуа только благодаря тому, что их изображают и ложно истолковывают как прямых производителей материального богатства». [5, с. 282]. Соблазнение учёных блеском «золотого тельца» усиливается ныне активно пропагандируемой идеей «интеллектуального капитала», который отдельным учёным в порядке исключения позволяют трансформировать в капитал материальный.

Развитие науки в современном обществе происходит в антагонистической форме. Наука как «всеобщая общественная производительная сила» суть воплощение всеобщего труда, в котором осуществляется «производительное развитие человеческой личности» [6, с. 21]. Но сущность науки входит в противоречие со способом её существования в капиталистическом обществе, когда «применение науки к производству осуществляется путём подчинения основной массы трудящихся капиталу и подавления их «собственного умственного и профессионального развития» [10, с. 559]. Это неизбежно ставит ученого перед ценностно-мировоззренческим

выбором: либо ты на стороне всеобщего общественного развития, либо ты служитель сиюминутных интересов.

Список литературы

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // К. Маркс, Ф. Энгельс. / Соч., 2-ое изд. – М.: Политиздат. 1955 – Т.4. – С. 419-459.
3. Лифшиц М.А. Народность искусства и борьба классов //Лифшиц Мих. Собрание сочинений. /В 3-х томах. – Т.2. – М.: Изобраз. искусство, 1986, с. 245-294.
4. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 46. Ч. I. – 559 с.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Теории прибавочной стоимости / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 26. Ч. I. – 476 с.
6. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1980. – Т. 48. – 683 с.
7. Багатурия Г.А. Категория «производительные силы» в теоретическом наследии Маркса и Энгельса / «Вопросы философии», 1981, № 9. – С. 103-116.
8. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том первый / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
9. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1969. – Т. 46. Ч. II. – 612 с.
10. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1973. – Т. 47. – 657 с.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

SOCIAL ASSIGNMENT OF SCIENCE: TO BE PROPERTY OF SOCIETY OR "SERVANT OF THE CAPITAL"

Annotation. The article studies logical, methodological, social and historical grounds of discovered by Marx phenomenon of science turning into direct production force. The author reconstructs Marx's understanding of basic stages of inclusion of science into production force, as well as analyses consequences of this process for social status and assignment of science.

Key words: science as direct production force, spiritual production, exploitation of science by the capital.

УДК 304.4:[316.72:316.48]

С. В. Дрожжина

(д. филос. наук, профессор)

Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Ми-
хаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР)

e-mail: dsw05@mail.ru

КОНФЛИКТ КУЛЬТУРНОГО ЯДРА И СУБКУЛЬТУРЫ: ПРИЧИНЫ, ПОВОД, ПОСЛЕДСТВИЯ

***Аннотация.** В работе рассматриваются отношения между культурным ядром государства и субкультурой региона, духовные ценности которых с течением времени вступают в противоречие, отдаляя центр и периферию, и при определенных исторических условиях приводят к вооруженному конфликту, которому предшествуют изменения в культурной политике государства, направленные на сохранение позиций культурного ядра всеми возможными для государства способами.*

***Ключевые слова:** культурная политика, субкультура, идентичность, духовные ценности, национализм.*

Важнейшими субъектами современной культурной политики являются государство и общество, цели, задачи, интересы которых могут не только не совпадать, но и вступать в противоречие друг с другом. Особенно явно такие противоречия (и даже конфликты) проявляются в обществах с сильными, четко выраженными субкультурами.

Целью исследования является рассмотрение причин конфликтов культурного ядра и субкультур, основой которых (конфликтов) является стремление субкультур оградить свои духовные ценности от навязывания чуждой идеологии, взятой на вооружение культурным ядром.

Если рассматривать культурную политику как «процесс создания условий и регулирования обществом, государством, другими субъектами культурной жизни отношений, процессов, которые составляют, характеризуют и реализуют культуру на современном этапе развития определенной общности людей» [1, с. 12], то из этого определения следует, что одной из важнейших функций культурной политики является распределение ресурсов – финансовых, материальных, кадровых, информационных.

Понятно, что наиболее влиятельным субъектом культурной политики с точки зрения распределения ресурсов является государство. И от того, как будет государство распределять ресурсы между объектами и субъектами культуры, будет зависеть уровень поддержки объектами и субъектами культуры государственной политики в сфере культуры.

К субъектам культурной политики, тем, кто вступает в социальные отношения в сфере культурной политики, кроме государства и общества, мы относим таких коллективных субъектов, как общественные организации, в том числе политические партии, общественные организации, теле-, радиокomпании и другие юридические лица, а также относим физических лиц (творцы и потребители культурных ценностей, меценаты, спонсоры, государственные деятели, управленцы, политики, другие физические лица).

Субъекты культурной политики вступают в общественные отношения по поводу объектов, коими являются, по нашему мнению, физические лица; коллективные субъекты; общности людей; общественные отношения, процессы, которые составляют, характеризуют, реализуют сферу культурной жизни, а также картина мира как основной объект.

Содержанием социальных отношений в сфере культурной политики являются права, обязанности, интересы субъектов социальных отношений в сфере культуры.

Особое место в системе элементов социальных отношений в сфере культуры занимают субкультуры. В первую очередь, такой особый статус они занимают потому, что могут быть как субъектами, так и объектами социальных отношений в сфере культуры. Чем вообще обусловлено существование субкультур? И почему именно в обществах с ярко выраженными сильными субкультурами наиболее часто вспыхивают социальные конфликты?

Индивидуальные картины мира могут очень сильно отличаться от национальной картины мира, что является причиной формирования различных субкультур – религиозных, этнических, социально-профессиональных, возрастных, др. Многообразие субкультур в обществе противостоит социокультурной однородности, сохраняя культурное разнообразие.

Если общество является бедным на субкультуры, особенно на те, которые культивируют инновации, то в нём будут проявлять-

ся тенденции к стагнации. «Богатство субкультур в обществе свидетельствует о росте антиэнтропических процессов, о больших возможностях развития общества, а сами субкультуры являются носителями этих возможностей» [1, с. 23].

Итак, в поликультурном обществе субкультуры подчёркивают внутреннюю дифференциацию культуры. Как и любая социальная группа, субкультура имеет свой «способ» и стиль жизни. Но при этом является образованием стойким во времени, что отличает понятие «субкультура» от понятия «социальная группа». Анализируя субкультуру, мы акцентируем внимание на таких её скрепах, как предмет общественного интереса, как способ регуляции взаимодействий и отношений в субкультуре.

Таким образом, субкультуры – это наиболее значимые сегменты целостных локальных культур, которые отличаются местной спецификой тех или иных черт.

Яркое, образное представление о субкультурах дают ученые М. М. Закович, И. А. Зязюн, О. М. Семашко.

Во-первых, они считают, что субкультура – это культурная общность с некоторыми особенными чертами и признаками, выделенными из той или иной культуры.

Во-вторых, учёные образно рассматривают массив культуры как плоскость круга. Близ центра круга, в «ядре», сосредотачиваются субкультуры, составляющие основу (это – базовые субкультуры). Далее от центра располагаются субкультуры с характерными отличиями. В базовых субкультурах формируется и сохраняется система ценностей данной культуры, её традиции, исторические достижения. Периферийные субкультуры культивируют черты, менее развитые или вовсе отличные от базовых субкультур. Инновации периферии могут поддерживаться центром, а могут и не поддерживаться [2].

Инновация, враждебная общекультурному «ядру», конечно же, будет отвергаться и даже в особых исторических условиях будет преследоваться культурным «ядром», вплоть до уничтожения. «Когда центральные субкультуры находятся в кризисном состоянии, а в обществе назревают изменения, то это время, наиболее благоприятное для инноваций, для расширения влияния инновационных субкультур. Социальные институты, особенно государство, поддерживают необходимые для своего существования культурные

силы, стремятся усилить одни субкультурные общности и уничтожить, или хотя бы ограничить, другие.

«Некоторые субкультуры не могут признаваться социальными институтами, поскольку являются социально опасными (например, криминальные субкультуры). Иногда общество институционализирует субкультуры, которые имеют для общества резко негативные последствия (например, нацистские движения)» [1, с. 24]. Результаты «политического заигрывания» с такими субкультурами и попытки придания официального статуса этим социальным образованиям мы видим в Украине, когда официальная власть начинает бояться легализованных ею же националистических организаций. Некоторые учёные выделяют политические субкультуры как совокупность особенностей политической культуры определённой социальной группы, которые отличают эту политическую культуру от культуры другой группы людей.

Е. М. Скворцова даёт такое определение субкультуры: «Субкультуры – это узкие культурные миры, которые формируются по профессиональным, возрастным и другим признакам, внутри которых складываются свои системы ценностей» [3, с. 40].

Определяющим в субкультуре является отличающая социальную группу система ценностей:

- субкультура – система норм и ценностей, отличающих группу от большинства; понятие, характеризующее культуру группы или класса, которое отличается от господствующей культуры, или же является враждебной этой культуре [4];

- субкультура – особая сфера культуры, суверенное целостное образование внутри господствующей культуры, отличающееся собственным ценностным строем, обычаями, нормами [5];

- субкультура – система ценностей, установок, моделей поведения, жизненного стиля какой-либо социальной группы, представляющая собой самостоятельное целостное образование в рамках доминирующей культуры [6].

Итак, все энциклопедии выделяют в качестве образующего элемента субкультуры систему ценностей. При этом стереотип понимания нами субкультуры тут же рисует в воображении панков, готов, стилинг и т.п.

Но «субкультура» - это понятие, пришедшее в философию и культурологию из социологии, изучающей специфику различных

групп населения, ... исследующих быт и традиции целых стран и регионов [7], а не социальные группы, выделяющие себя из общества причёской, одеждой или пренебрежением к труду.

По нашему мнению, субкультуры складываются в особых исторических условиях на краю главного ядра проживания этноса, на границе с другими этносами, на линии пересечения с другими социальными массивами. И если культура состоит из многих элементов (язык, религия, обычаи, традиции, хозяйственный уклад, др.), то субкультура, как правило, схожа своими элементами с базовой культурой, но отличается от неё некоторыми чертами. История знает множество примеров как объединения субкультуры с культурным ядром, так и, наоборот, размежевания вплоть до вооружённого конфликта.

Как видим, история всегда предоставляет реальный выбор: либо ядро базовой культуры будет поддерживать инновационную субкультуру, и тогда она будет сближаться с ядром, либо будет отрицать эту инновационную субкультуру, и тогда эта последняя, опираясь на свои традиции, духовные ценности, историческую память, будет стремиться выйти из-под контроля ядра, особенно если духовные ценности ядра не только не совпадают, но являются антагонистичными, непримиримыми по отношению к духовным ценностям субкультуры. При столкновении холодных и тёплых фронтов воздуха в природе образуются смерчи, ураганы, бури. При столкновении социальных конгломератов с антагонистичными духовными ценностями, как правило, следует ожидать конфликтов вплоть до вооружённых.

Список литературы

1. Дрожжина, С. В. Культурна політика сучасної полікультурної України: соціально-філософський та правовий аспекти : монографія / М-во освіти і науки України, Донец. держ. ун-т економіки і торгівлі ім. М. Туган-Барановського ; С. В. Дрожжина. – Донецьк : [ДонДУЕТ], 2005. – 196 с.
2. Українська та зарубіжна культура : навч. посіб. / М. М. Закович [та ін.]; ред. М. М. Закович. – Київ : Знання, 2000. – 622 с. – (Вища освіта XXI століття).
3. Скворцова, Е. М. Теория и история культуры = Theory and history of culture : учеб. для студентов вузов / Е. М. Скворцова. – Москва : Юнити, 1999. – 406 с

4. Новейший философский словарь [Электронный ресурс] // Академик : [словари и энциклопедии]. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], сор. 2000-2014. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new_philosophy. – Загл. с экрана.
5. Энциклопедия культурологии [Электронный ресурс] // Академик : [словари и энциклопедии]. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], сор. 2000-2014. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/671. – Загл. с экрана.
6. Энциклопедия социологии [Электронный ресурс] // Академик : [словари и энциклопедии]. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], сор. 2000-2014. – Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/socio/4043>. – Загл. с экрана.
7. Философская энциклопедия [Электронный ресурс] // Академик : [словари и энциклопедии]. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], сор. 2000-2014. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new_philosophy/9131. – Загл. с экрана.

S. V. Drozhzhina

(Ph.D., Professor)

Donetsk National University of Economics and Trade
named after Mikhail Tugan-Baranovsky

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

e-mail: dsw05@mail.ru

CONFLICT OF CULTURAL BODY AND SUBCULTURE: REASONS, CAUSES, CONSEQUENCES

***Annotation.** The work considers the relationship between cultural body of the state and the subculture of the region, spiritual values of which over the time come into conflict, distancing the center and the periphery and, under certain historical conditions lead to armed conflict, preceded by changes in the cultural policy of the state, aimed at preserving the positions of the cultural body by all possible for the state ways.*

***Key words:** cultural policy, subculture, identity, spiritual values, nationalism.*

УДК 130.2

Т. Э. Рагозина

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР))

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА ИСТОРИИ КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩИЙ ПРИНЦИП ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Аннотация. Статья представляет собой теоретическую реконструкцию марксистского понятия субстанции-субъекта истории. В соответствии с этим проводится различение субстанционального субъекта и эмпирических субъектов (индивидов/ социальных групп/ коллективов/ классов/ этносов/ наций и т.д.).

Ключевые слова: субстанция-субъект истории, субстанциональный и эмпирический субъекты, система общественного разделения труда, форма исходная – форма превращённая.

Предельно широкая постановка вопроса о сущности общественно-исторического развития неизбежно предполагает выдвижение в центр дискуссии такого онтологического мотива, содержание которого связано с проблемой *субстанции-субъекта исторического развития*.

Вряд ли стоит говорить, что вне контекста, очерченного концептуальными рамками проблемы *субъекта истории*, невозможно сколько-нибудь удовлетворительно вести речь о *бытии истории* вообще и о формах и механизмах её преемственного существования – в частности, ибо весь этот комплекс проблем является производным от того или иного ответа на вопрос: *что́ является основой* (субстанцией) человеческой истории, *чему́* с необходимостью принадлежит субстанциональное свойство *быть историей*. Однако, пожалуй, ещё более важным является принципиальный ответ на вопрос: *«Кто́* (или – *что́*) именно, будучи подвержен изменениям и развитию во времени, тем не менее, преемственно существует, сохраняясь в качестве некоего активного, *самотождественного субъекта*, дающего основание считать, что мы имеем дело с одним и тем же непрерывно существующим историческим процессом (а не с двумя, тремя и т.д. разными процессами). Иначе говоря, во-

прос предполагает выяснение следующего: *кто* (или – *что*) обладает способностью не только *быть историей*, но и активно *воспроизводить себя* во всех своих изменениях, сохраняя себя в многообразии возникающих новых форм на всех этапах общественно-исторического развития, обеспечивая его поступательный ход?

При этом нельзя не видеть, что вся «теоретическая тяжесть» проблемы оказывается сосредоточена на решении фундаментального онтологического вопроса: «Что такое – *субъект истории?*». Скажем больше: от того, как именно решается вопрос о *субъекте истории*, зависит конкретное понимание всех без исключения общественно-исторических феноменов, поскольку именно определённая трактовка субъекта истории расставляет всё по своим местам, определяя онтологический статус и роль всего, что так или иначе втянуто в сферу его поступательного движения. Иными словами, решение проблемы субъекта истории, очерчивая концептуальные *границы предмета* философии, тем самым заключает в себе принцип и условие самой возможности осуществления философской рефлексии над историей.

Не случайно поэтому А. Ф. Лосев, говоря о всеобщих условиях и основаниях построения любой философии истории, сопрягает это построение в первую очередь с пониманием специфики субъекта исторического развития. Так, совершенно справедливо ставя вопрос о специфичности субъективного и объективного в *общественном развитии*, А. Ф. Лосев пытается отграничить его, с одной стороны, от *природного развития* и, с другой – от *развития индивидуально-личностного*. Основанием для подобных отграничений и разграничений как раз и служит особенный характер *субъекта* общественно-исторического развития, каковым у Лосева выступает *общество*: «Общество, - пишет А. Ф. Лосев, - есть такая качественная ступень, которая выше отдельных человеческих субъектов, не сводится к ним, не является их простой и механической суммой. Оно обладает уже самостоятельным бытием, которое определяет собою и всякую личность, и всё природное, что втянуто в его область» [1, с. 6]. Развивая свою мысль, автор далее отмечает: «Общественные закономерности надличны и надприродны. Они вполне специфичны. И в отношении обеих областей, из диалектического слияния которых общество образовалось, оно вполне определительно и наделяет их новыми закономерностями, являющимися

ся для каждой из подчинённых областей чем-то безусловным и вполне императивным» [1, с. 6].

При всей справедливости сказанного А. Ф. Лосевым, следует отметить, что автор лишь пунктирно намечает здесь этот аспект проблемы, не предоставляя его развёрнутого решения, что, впрочем, не лишает даваемые им оценки глубины понимания вопроса.

И всё же. Провозгласить субъектом истории *общество*, значит – ещё ничего не сказать по существу вопроса, ибо как раз в этом пункте проблема *субъекта истории* только и встаёт во всей своей остроте и бескомпромиссности. От того, что именно мы будем понимать под *обществом*, как раз и зависит, окажемся ли мы в плену у *антропоморфного взгляда* на историю с его неизбежной эмпирико-субъективистской методологией или в своём исследовании мы сможем реализовать *социоморфный взгляд*, только и могущий быть адекватным воспроизведением сущности такого феномена, как *общество*. Только в этом случае мы будем вооружены и ведомы методом, способным теоретически реконструировать в мышлении действительный ход общественно-исторического развития путём обнаружения его объективных, а значит – всеобщих и необходимых закономерностей. Такова цена вопроса о *субъекте истории*.

Отталкиваясь от вышесказанного, попытаемся предельно заострить постановку интересующей нас проблемы и ряда вытекающих из неё задач следующим образом. Что такое – *субъект истории*? Если это – *общество*, то обладает ли оно *самостоятельным бытием*, существуя вместе и наряду с отдельными человеческими индивидами, социальными группами, классами, этносами, нациями, или это – только "*фикция*", "*абстракт*", "*конструкт*" и т.д., созданный нами исключительно "для удобства" описания социальных явлений, как это утверждают некоторые современные философы, реанимируя на новый манер старую точку зрения средневекового номинализма, распространение которой на область философии истории рождает взгляд, который можно было бы назвать "*историческим номинализмом*"? Если всё же общество обладает самостоятельным бытием наряду с бытием индивидов, социальных групп, классов, этносов и проч., то *чем именно* представлено в действительности это *самостоятельное бытие* общества?

Ответить на эти вопросы – значит суметь сформировать *собственно философский* взгляд на историю как на объективный, за-

кономерный, надличностный процесс развития человеческого общества; – взгляд, заключающий в себе условие и одновременно принцип *научно-философского познания* бытия истории вопреки расхожему предрассудку эмпирического сознания, согласно которому философия-де – не наука и наукой быть не может.

Искомая постановка вопроса о субъекте истории является несомненным достоянием *материалистического понимания истории*. Тем не менее, в марксистской литературе *после Маркса* она не была сколько-нибудь систематически развита и должным образом артикулирована. Причин тому несколько.

Одной из них может служить стихийно сложившаяся (опять-таки – *после Маркса*) традиция, согласно которой социально-философские и философско-исторические проблемы де-факто составляли некое нерасчленённое, синкретическое единство с социально-политическим учением марксизма, дисциплинарно ещё «не отпочковавшимся» в виде *политологии* от его собственно философских взглядов.

Всё это вместе взятое (включая зачастую также и комплекс социально-экономических положений Маркса) воспринималось как марксистская философия истории, точнее – как исторический материализм. И если в рамках последнего вопрос о *субстанции* всё же решался вполне определённым образом, а именно: *труд* (общественное производство) выступал в качестве всеобщей основы общества и истории, то вопрос о *субъекте истории* самостоятельно вообще не ставился, поскольку фактически был замещён рассмотрением разнообразных эмпирически фиксируемых субъектов, фигурирующих в темах, освещающих *роль народных масс и личности в истории, борьбу общественных классов* и т.п. Положения о народных массах как подлинном творце истории и борьбе общественных классов как её движущей силе в общем и целом замещали собой вопрос о субъекте общественно-исторических изменений.

В результате вопрос о *субстанции* истории и вопрос о её *субъекте* оказались метафизически оторваны друг от друга и стихийно разнесены по разным "ведомствам": труду досталась категориальная определённость, фиксируемая понятием «*субстанция*» и характеризующая его в качестве всеобщей основы общества и истории, в то время как понятие «*субъект*», фиксирующее *носителя*

и источника активности, прочно закрепилось за такими эмпирически очевидными и чувственно воспринимаемыми данностями, как *индивиды, классы, партии, народные массы, этносы, нации*. И хотя в большинстве случаев весь этот ряд венчал собой такой субъект, как *общество*, это не снимало указанной выше проблемы, состоящей в метафизически-односторонней трактовке как понятия *субстанции* истории, так и понятия *субъекта* истории, ибо само *общество* понималось большей частью столь же односторонне: либо как своеобразный конгломерат указанного ряда эмпирических субъектов, либо вообще как *абстракт (фикция, мысленный конструкт)*, за которым в действительности не стоит никакая реальность.

В итоге большинство интерпретаций материалистического понимания истории продолжало сохранять и латентно воспроизводить старый – *антропоморфный* по своему существу – взгляд на человеческое общество и его историю, имевший мало чего общего (за исключением разве что терминологии) с собственно Марксовским взглядом на историю.

Не спасало ситуацию и типичное в таких случаях разъяснение, даваемое всякий раз относительно содержания понятия «общество» и содержащее указание на то, что общество-де не сводится к индивидам, что оно не является их простой и механической суммой и т.п. Всё так, разъяснение, безусловно, важное. Однако, в нём отсутствует главное – то, что не может быть компенсировано никакими добавками, а именно: понимание *общества не только как субъекта, но одновременно и как субстанции* исторического процесса. Одним словом, общественная история, рассматриваемая в двух своих аспектах – и в аспекте проблемы субстанции истории, и в аспекте проблемы субъекта истории, бравшихся изолированно и независимо друг от друга, – получала метафизически-одностороннее толкование.

Дело в том, что если *субъект* истории не является одновременно также и её *субстанцией*, то есть – *основой, причиной и действительным началом* всего процесса, если, иными словами, он не является *субстанциальным субъектом*, значит, он как таковой во все и не есть *субъект истории*. Это, далее, означает, что если мы рассматриваем общество в качестве субъекта истории, но при этом берём его в отрыве от его субстанциальной функции быть основой всего социально-исторического развития, то (хотим мы того или не

хотим) подобной трактовкой общество как некое *целое* мы низводим до функции *части*, или, что то же самое – общество как сложную *органическую связь* индивидов с их деятельностью и отношениями между ними, образующую единую развивающуюся *структуру*, мы неоправданно редуцируем до уровня структурных *элементов* (звеньев).

Словом, подобной трактовкой мы низводим роль субъекта-общества до уровня функционирования его собственных составных частей, до уровня его структурных элементов, существующих в виде таких эмпирически фиксируемых субъектов-данностей, которые, как ни крути, всякий раз оказываются представлены индивидами, только взятыми в их различной комбинаторике: в виде больших и малых *социальных групп, коллективов, классов, этносов, наций* и т.д., с которыми, как с чем-то хорошо знакомым и житейски-повседневным, имеет дело эмпирическое сознание. Поэтому и общество в целом, согласно такой точке зрения, тоже в первую очередь ассоциируется всё с теми же чувственно воспринимаемыми индивидами; только в отличие от последних общество, мол, включает ещё и социальные группы, слои, классы и всякие прочие разности (которые на поверку опять-таки состоят из индивидов). *Индивид* как отправная точка зрения всякого эмпиризма от этого *никуда не исчезает*.

Поэтому неудивительно, что трактовка общества как субъекта, рассматривающая его изолированно от субстанции-труда как основы и начала человеческой истории и ставящая его в единый ряд с перечисленными звеньями и элементами социальной морфологии (индивиды/ классы/ нации и т. д.), неизбежно несёт на себе "родовое пятно" эмпирического сознания в виде *антропоморфного взгляда* на человеческую историю.

Красноречивым свидетельством стихийного засилья антропоморфного взгляда на историю является, к примеру, та понятийная неразбериха, которая до сих пор царит в большинстве учебников по философии в вопросе о разграничении идеализма и материализма как двух больших партий/линий в философии и последующего разветвления каждого из этих философских лагерей на свои внутренние разновидности: на идеализм *субъективный* и *объективный*, с одной стороны, и на материализм *метафизический* и *диалектический* – с другой.

Показательной в данном случае является некорректность такого членения философской мысли, когда основанием для разграничения на существующие разновидности внутри идеализма служат различия в толковании субъекта, в то время как разграничение на указанные разновидности внутри материализма проводится почему-то уже совсем на другом основании – на основании различий в методе мышления. Некорректность подобного деления, ставшего своеобразной меткой так называемого «поп-марксизма»⁹, отнюдь не случайна. Для получивших широкое хождение популярных версий марксизма теоретические сложности возникают всякий раз, как только ставится задача разграничения существующих разновидностей материализма на основе различий в толковании субъекта. Почему? – Да потому, что, сливаясь материализмом диалектическим и позиционируя себя в качестве такового, «поп-марксизм» никогда не пытался осознать себя материализмом объективным, ибо неизбежно встающий при этом вопрос – об объективном / субстанциональном субъекте истории – оказывался для него настоящим камнем преткновения, натываясь на который он всякий раз спотыкался, останавливаясь в искреннем недоумении: а нужно ли вообще в рамках марксистской философии задаваться вопросом о каком-то там ещё «объективном субъекте» истории. Ведь если сущность материалистического понимания истории базируется на положении о том, что «люди сами делают свою историю», то никакая «пьяная спекуляция», сродни гегелевскому мировому духу, марксизму не нужна.

Меж тем совершенно очевидно, что сущность марксистского взгляда на историю состоит вовсе не в признании того, что люди

⁹ Этот термин, введённый М. Лифшицем [2, с. 140], кажется нам очень удачным, ибо точно схватывает черты, которые свойственны всякой поп-культуре, а именно: облегчённость идейного содержания, отсутствие какой-либо глубины мысли, требующей серьёзной работы ума, набор шаблонов и штампов, выдаваемых за марксизм косным филистерским сознанием, удушливую пустоту которых филистеры всех мастей сами же задним числом вынуждены затем глумливо и шумно опровергать как некое «упрощённое понимание истории», не будучи в состоянии понять, что борются они исключительно со своими собственными обывательскими представлениями о марксизме, а не с марксистской концепцией истории.

сами делают свою историю, ибо это – взгляд, *общий всему ново-европейскому Просвещению*, который сам по себе ещё никакого материализма, а, тем более – диалектики не содержит и содержать не может. В том-то всё и дело, что *диалектическим* материализм может быть только в одном-единственном случае – если при решении вопроса о сущности истории он выступает как материализм *объективный*.

Как видим, вопросы, рождаемые некорректной классификацией философской мысли, с самого начала подспудно существовали в философском дискурсе советского периода где-то далеко-далеко на заднем плане официальных версий марксизма, не выливаясь в открытые дискуссии и оставаясь без ответа совсем не случайно. Связано это, как было только что сказано, с весьма важным обстоятельством теоретического свойства, а именно: с невыясненностью и неопределённостью статуса «объективного субъекта» (*субстанциального субъекта истории*), по сей день остающегося «ахиллесовой пятой» поп-марксизма.

Именно отрыв субъекта истории (общества) от её субстанции (от труда как процесса общественного производства, т.е. – от того процесса, в котором только и *производится общество*) не позволял на деле сформировать систематический взгляд на общество как на «общественно-производственный организм» [3, с. 118], развитие которого Маркс уподоблял «естественноисторическому процессу» [3, с. 10]. Отсюда – и невозможность последовательного взгляда на общество как на саморазвивающуюся «*органическую систему*», согласно которому «...общество, - пишет К. Маркс в предисловии к первому изданию «Капитала», - не твёрдый кристалл, а организм, способный к превращениям и находящийся в постоянном процессе превращения» [3, с. 11].

Меж тем, осуществлённое Марксом преодоление антропоморфного взгляда на историю методологически стало возможным именно за счёт понимания общества как *вполне специфического субъекта*, в качестве которого у Маркса выступает естественно-исторически возникающая *форма организации совместной деятельности* индивидов, объективно сложившаяся *система общественного разделения труда*. В этом плане подлинным субъектом истории является, конечно же, прежде всего сам *труд* как живой процесс, само осуществление которого создаёт органическую сращён-

ность индивидов с их деятельностью и друг с другом посредством определённых форм организации этой деятельности. Общество же постольку есть субъект, поскольку оно в каждый данный момент, будучи непосредственным результатом этого процесса труда, является не чем иным, как этой самой *формой его внутренней организации*, адекватной характеру и содержанию труда и поэтому – единственно возможным *способом его существования*.

Общество потому может выступать деятельным субъектом, обуславливающим социальные роли как отдельных индивидов, так и больших общественных классов, этносов, наций, вызывая к жизни те или иные изменения в их реальном жизненном положении, а также обуславливая способность к постоянным превращениям себя самого как целостного «общественно-производственного организма», что оно на каждом данном этапе развития, в каждый данный момент истории предстаёт в виде конкретной, разветвлённой *системы общественного разделения труда*, которая одновременно есть не что иное, как *система всеобщей связи и универсальной зависимости всех без исключения сфер и явлений общественной жизни друг от друга*. В свете сказанного, *быть обусловленным обществом как субъектом* – значит зависеть в своём существовании и функционировании от исторически определённой *системы общественного разделения труда*.

Словом, общество потому может функционировать как субъект, что оно, согласно К. Марксу, в каждый данный момент есть *результат и всеобщая форма* труда, есть «качественная структура общественно-производственного организма, являющего свои *membra disjecta* [разрозненные члены] в системе разделения труда» [3, с. 118], благодаря которой «товаровладельцы открывают..., что то самое разделение труда, которое делает их независимыми частными производителями, делает в то же время независимыми от них самих процесс общественного производства и их собственные отношения в этом процессе, что независимость лиц друг от друга дополняется системой всесторонней вещной зависимости» [3, с. 118].

Как видим, вовсе не какие-либо конкретные лица и даже не группы лиц, образующих большие общественные классы (как, например, класс независимых частных товаропроизводителей) с их волевыми установками и действиями, совершающимися на основе осознанных мотивов и намерений, – *вовсе не они сами по себе со своим коллективным волеизъявлением порождают* к жизни отно-

шения личной независимости индивидов друг от друга, равно как и отношения всесторонней вещной зависимости, которые, взятые вместе, в качестве закона общественной жизни сами в итоге господствуют над индивидами, в какие бы объединения и конфигурации союзов друг с другом эти индивиды ни вступали. Причём, не только над классом независимых частных товаропроизводителей, но и над всеми без исключения «органами» и «разрозненными членами» данного конкретно-исторического общественного целого.

Кто же тот могущественный субъект, способный в недрах общества будить и вызывать к жизни такие силы, с которыми затем оказываются не в состоянии справиться никакими заклинаниями ни политические гении-одиночки, ни общественные классы, ни этносы и нации, и, напротив, диктату которого подчиняется в своём существовании и развитии каждое звено социальной структуры, как, впрочем, и всё общество вместе со всей его историей?

Таким субъектом, с точки зрения К. Маркса, является *труд и формы его разделения*, то есть – складывающиеся естественнo-историческим образом *объективно-целесообразные* (и потому – *разумные*¹⁰) *формы его организации*. Именно они, объективно-целесообразные формы общественного разделения труда *делают* членов феодального общества сначала независимыми частными производителями, *превращая* их затем в новый общественный класс – класс предпринимателей-капиталистов; и именно это же самое разделение труда, продолжает Маркс, *делает* в то же время независимыми от них самих весь реальный процесс общественного производства и их собственные отношения в этом процессе, *порождая* тем самым совершенно новый тип общественных связей, которых раньше не было.

А вот как разъясняет этот же принципиально важный момент, составляющий самую суть материалистического понимания истории, Ф. Энгельс. Говоря о тех же самых «*membra disjecta* [раз-

¹⁰ Как видим, Маркс совсем не случайно (а совершенно сознательно и именно на гегелевский манер) называл их «*объективными мыслительными формами* для производственных отношений данного исторически определённого общественного способа производства ...» (курсив наш – Т. Рагозина) [3, с. 86].

розненных членах]» современного ему капиталистического «общественно-производственного организма» – о буржуазии и пролетариате – он характеризует их как закономерный продукт и результат, обусловленный рядом смен, произошедших в *способах организации труда*: «Оба эти класса развились благодаря переходу сначала от *цехового ремесла к мануфактуре, а затем от мануфактуры к крупной промышленности*, вооружённой паром и машинами. На известной ступени развития, пущенные в ход буржуазией новые производительные силы – *прежде всего разделение труда и соединение в одном общем мануфактурном предприятии многих частных рабочих* – и развившиеся благодаря им условия и потребности обмена стали несовместимыми с существующим, исторически унаследованным и освящённым законом строем производства, то есть с цеховыми ... привилегиями <...>, свойственными феодальному общественному строю. *В лице своей представительницы, буржуазии, производительные силы восстали против строя производства, представленного феодальными землевладельцами и цеховыми мастерами*. Исход борьбы известен. Феодальные оковы были разбиты...» (курсив наш – Т. Рагозина) [4, с. 309].

Этот фрагмент содержит сразу несколько примечательных моментов, имеющих первостепенное значение для рассматриваемой нами проблемы субъекта истории. Дело в том, что *цеховое ремесло, мануфактура, крупная промышленность*, будучи последовательными этапами в процессе становления капиталистического способа производства, отличаются друг от друга не только и не столько техническими средствами труда (хотя и это имеет место), сколько тем, что они – *суть разные способы организации труда, разные способы его разделения*. Поскольку они значительно способствуют росту производительности труда и эффективности общественного производства в целом, постольку они предстают как реальные производительные силы общества, существующие вместе и наряду с такими производительными силами, как люди и средства производства. Однако от последних *формы разделения труда* существенно отличаются тем, что они в качестве производительных сил производят не предметы и вещи, а совершенно особый продукт – *саму форму общества, ту или иную форму социальной связи и зависимости людей друг от друга*.

Энгельс буквально «на пальцах» пытается разъяснить, что *не буржуазия* сама по себе является субъектом, определяющим ход

истории, а куда более могущественные, объективные надличностные силы – *мануфактура* как особый способ разделения труда (в виде соединения в одном общем мануфактурном предприятии многих частичных рабочих) и *крупное машинное производство* как более развитая форма разделения труда, превратившая частичного рабочего в придаток машины. Именно они, эти последовательно сменяющие друг друга формы организации труда, будучи силами *социоморфными* по самой своей сути и по характеру производимых ими продуктов, «восстали против строя производства, представленного феодальными землевладельцами и цеховыми мастерами» [4, с. 309]. Буржуазия же явилась всего-навсего их *представительницей*, посредством которой и *в лице которой* эти социоморфные силы обусловили тотальную динамику всех общественных изменений. Именно они – эти надличностные, социоморфные силы, свершив свой исторический приговор относительно существования класса феодальных землевладельцев и цеховых мастеров, не только предопределили их уход с исторической сцены и отмирание соответствующих общественных отношений, но и в лице всё той же своей представительницы – буржуазии – утвердили *капитал* как новую объективно-целесообразную и, следовательно, *объективно-разумную форму организации* общественного производства, то есть – новую *форму общества*, которая в виде сложившейся системы отношений на каждом последующем витке развития стала выступать уже в качестве некоей «априорной реальной формы» – как некий «*объективный субъект*» [2, с. 137], подчиняющийся всеобщему закону своего движения существование всех без исключения явлений общественной жизни.

Говоря о труде как субстанции-субъекте истории, взятом в его отношении к различным чувственно данным эмпирическим субъектам, вполне уместно провести параллель между нашей проблемой и тем общелогическим решением проблемы субстанции, которое представлено в знаменитой статье Э. В. Ильенкова и которое по сей день остаётся лучшим в мировой литературе изложением существа вопроса.

Труд как целостный «общественно-производственный организм», как процесс производства общественной жизни, как процесс порождения самой *формы общественной связи*, имеющий своим результатом *общество* в виде системы разделения труда / системы

универсальной связи и зависимости всех сфер жизни человека друг от друга, является подлинным *субъектом истории* потому, что он же одновременно является её *основой*, – словом, поскольку он есть «... "субстанция-субъект", т.е. активная причина всех своих формообразований, не нуждающаяся поэтому в формировании извне, вне её и независимо от неё существующим деятельным субъектом...» [5, с. 153], в то время как субъект в обыденном смысле слова, «... субъект, наделённый сознанием и волей, т.е. личность, тут понимается как модус той же самой всеобщей субстанции, как способ её саморазличения, как её представитель, и лишь постольку – как субъект» [5, с. 153].

Здесь пролегает тонкая грань, не позволяющая затушевать принципиальное различие, существующее между двумя ипостасями *субъектности*, как правило, упускаемое из виду эмпирическим сознанием. Различие состоит в том, что *труд* как процесс производства общественной жизни (и его адекватная форма-репрезентант – *общество* в виде системы разделения труда / системы универсальной связи и зависимости) *может быть субстанцией-субъектом*, то бишь – причиной всех своих изменений, не нуждающимся ни в каком ином созидающем его извне деятельном субъекте, сам в действительности являя собой *тождество объекта и субъекта*, а индивиды, группы, классы и прочие более сложные и крупные образования таковой субстанцией-субъектом *не являются*, поскольку не являются источником и причиной своих изменений и не представляют собой непосредственного тождества субъекта и объекта, а потому, по большому счёту, – *не могут быть и субъектом как таковым*.

Эти последние, в силу указанных отличий, в определённом смысле хотя всё же и являются субъектами, но с оговоркой, а именно: они существуют в эмпирической истории как *особенные модификации* субстанциального субъекта, как *формы превращённые*¹¹, производные от истинного субъекта истории, то есть – от

¹¹ В связи с неоднозначным толкованием содержания категории «форма превращённая» хотелось бы отослать читателя к замечательной работе, в которой даётся аутентичное изложение взглядов К. Маркса по этому вопросу. См.: Старк Г. В. Социологический анализ познавательного процес-

труда как объективного естественноисторического процесса производства всей общественной жизни, всегда остающегося тождественным самому себе.

Поэтому ни стихийно складывающиеся этносы и нации, ни самосознающие себя индивиды с их объединениями в группы, классы и политические партии, ни возвышающееся над всеми ними государство (кажущееся эдаким всемогущим *Левиафаном*), ни транснациональные корпорации с их финансовой мощью и претензией определять контуры грядущего мира и смотреть на историю как на «*свой проект*» – никто из них, по большому счёту, не является подлинным субъектом истории. *Труд и формы его разделения* – вот та скромная обитель, где на самом деле скрыта «хитрость мирового разума», незримо вершащая судьбы истории. *Труд и формы его разделения* – вот та неустанно совершаемая днём и ночью деятельность, которая прорывает в недрах истории невидимые подземные ходы и которая полтора столетия назад заставила одного из самых проникательных мыслителей всех времён усмотреть в *глубинной динамике труда* всеобщий принцип объяснения истории и сделать восторженное признание: «Ты хорошо роешь, старый крот!» [10, с. 205].

Теперь, пожалуй, можно дать и ответ на вопрос о том, обладает ли субъект-общество *самостоятельным бытием*, существуя вместе и наряду с отдельными человеческими индивидами, группами, классами, этносами, нациями, и если – да, то *чем именно*

са в «Теориях прибавочной стоимости» Карла Маркса. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1976. – 152 с. [6]

Проблематике формы превращённой как категории исторического процесса посвящены также наши работы: Рагозина Т. Э. «Форма превращённая» как универсальная форма истории // Вісник Донецького національного університету. Серія Б. Гуманитарні науки // Науковий журнал. – № 2 / 2011. – С. 295-301 [7]; Рагозина Т. Э. Форма превращённая и проблема субстанции истории // Ноосфера і цивілізація. Випуск 1(13). – Донецьк: ДонНТУ, 2012. – С. 68-75 [8]; Рагозина Т. Э. Культурная память, субъект истории и проблемы преемственности исторического процесса // Ноосфера і цивілізація. Випуск 8-9 (11). – Донецьк: ДонНТУ, 2010. – С. 102–111 [9].

представлено в действительности это *самостоятельное бытие* общества?

Поскольку система общественных связей и зависимостей, будучи непосредственным результатом и порождением процесса общественного производства, в свою очередь также непосредственно оказывает *социально обуславливающее воздействие* на свои структурные звенья (коллективы, группы, классы и проч., включая входящих в них индивидов), то при ближайшем рассмотрении именно она – система общественного разделения труда / система общественных связей и отношений как таковая и есть *адекватная форма-репрезентант "субстанциального субъекта"*, обладающая ничуть не меньшим, в сравнении с эмпирическими субъектами, *самостоятельным бытием*, только существующая, в отличие от последних, не как структурное звено, а как их *системообразующее отношение*, структурными звеньями которого как раз и являются сами эти группы, классы, слои, коллективы и прочие образования.

Список литературы

1. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.: «Наука», 1977. – 207 с.
2. Лифшиц Мих. Дух и его действительность. 1974 г. / М. Лифшиц, О Гегеле. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. – С. 127-151.
3. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
4. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 21. – 745 с.
5. Ильенков Э.В. Субстанция. Философская энциклопедия /гл ред. Ф.В. Константинов. – М.: «Советская энциклопедия», 1970. – Т.5. Сигнальные системы – Яшты. – С. 151-154.
6. Старк Г. В. Социологический анализ познавательного процесса в «Теориях прибавочной стоимости» Карла Маркса. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1976. – 152 с.
7. Рагозина Т.Э. «Форма превращённая» как универсальная форма истории // Вісник Донецького національного університету. Серія Б. Гуманитарні науки // Науковий журнал. – № 2 / 2011. – С. 295-301.

8. Рагозина Т.Э. Форма превращённая и проблема субстанции истории // Ноосфера і цивілізація. Випуск 1(13). – Донецьк: ДонНТУ, 2012. – С. 68-75.
9. Рагозина Т.Э. Культурная память, субъект истории и проблемы предметности исторического процесса // Ноосфера і цивілізація. Випуск 8-9 (11). – Донецьк: ДонНТУ, 2010. – С. 102–111.
10. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1957. – Т. 8. – 705 с.

T. E. Ragozina

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

PROBLEM OF THE SUBJECT OF HISTORY ASSYSTEM FORMATIVE PRINCIPLE OF PHILOSOPHIC REFLECTION

Annotation. *The article gives theoretic reconstruction of the Marxist concept of substance-subject of history. In accordance with noted it gives distinction between substantial subject and empiric subjects (individuals/ social groups/ personnel/ classes/ nations/ etc.).*

Key words: *substance-subject of history, substantial and empirical subjects, social labor division system, initial form - transformed form.*

УДК 165.191: 314.128

Е. В. Андриенко

(д. филос. н., профессор)

Донецкий национальный университет (Донецк, ДНР)

E-Mail: elena_andrienko8@mail.ru**СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ФАКТОР ГАРМОНИЗАЦИИ
СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

Аннотация. В статье проанализирована справедливость как фактор гармонизации общественных отношений. Показаны особенности социально-философского подхода к проблеме справедливости. Сделан вывод о том, что содержание категории справедливости зависит от многих факторов, среди которых – исторический период, культурный контекст, индивидуальная интерпретация. Подчеркивается, что справедливость является сущностной характеристикой права.

Ключевые слова: право, справедливость, общество, личность, мировоззрение, свобода, равенство.

Проблема справедливости – это сложная междисциплинарная проблема, которая всегда актуальна не только для правовой науки, но и для социальной и политической философии, этики и политологии. Социальная философия как отрасль знания, позволяющая выявлять наиболее универсальные закономерности в развитии общества, также рассматривает проблему справедливости. В данном контексте она предстаёт, прежде всего, как мировоззренческая универсалия и фактор гармонизации социальных отношений.

Справедливость – это уровень общественных отношений, который основан на представлении людей об условиях, на которых они готовы сохранять единство в различных сферах общественной жизни. Иными словами, справедливость – это фактор гармонизации общественных отношений.

Справедливость как универсалия общественного мировоззрения прошла долгий путь эволюции – начиная от архаичного, сформулированного ещё в Библии «закона талиона» («Око за око, зуб за зуб») к развитым демократиям новейшего периода. В мифологии, которая является основой античного философского мышления, бытовало представление о первичной природной гармонии мира [1, с. 23]. В мире с самого начала всё установлено справедливо, и только человек своими неосмотрительными действиями может разрушить эту справедливость. Справедливость в средневеко-

вом европейском обществе интерпретировалась в понятиях теологии, которая оправдывала неравенство социальных слоёв. Средневековое мировоззрение было построено на идее строгой божественной и социальной иерархии, в которой каждый индивид или предмет занимают определённое положение, оспаривать которое никто не имеет права.

Кризис средневекового феодализма и зарождение буржуазно-капиталистических отношений предопределили постепенную трансформацию представлений о справедливости и перенесение её из теологической в экономическую плоскость. Одновременно происходит актуализация идеи природного мирового порядка, который должен поддерживать своей деятельностью человек.

В связи с реформационным и ренессансным движениями идея справедливости распределения благ становится более конкретной и ориентированной на права личности.

Отход от экономической проблематики и установление тесной связи между этикой и социальной справедливостью прослеживается в работах И. Канта. Родоначальник немецкой классической философии решительно отделял моральный закон от материальных отношений и «...стремился объединить порядок со свободой и уважением к моральному достоинству личности» [2, с. 45]. Г. Гегель в процессе формирования справедливого общества придаёт главное значение справедливым законам и Конституции [3, с. 262].

Усиление классового понимания справедливости происходит в философии К. Маркса, Ф. Энгельса, В. Ленина и других представителей марксизма. Справедливость в марксизме, который оказал колоссальное влияние на мировоззрение советского социума, – это соответствие общественных изменений исторической необходимости. Следует также отметить, что в XX в. шли активные дискуссии между либерализмом и утилитаризмом, сущность которых можно определить как спор о соотношении прав (в кантовском понимании, то есть прав личности как высшей ценности по сравнению с благом) и пользы (например, западной идеи «общества благосостояния»). В результате этих дискуссий образовывались и «гибридные» формы, например, теория «утилитарного либерализма» или «договорной справедливости» Д. Готтиера.

Современная эволюция идеи справедливости демократического общества прослеживается в работах зарубежных учёных

Р. Дворкина, А. Макинтайра, Дж. Роулза, А. Сена, М. Нассбаум, Р. Нозика, Н. Фрейзер и др. Также необходимо отметить концепции справедливого общества, созданные российскими и украинскими авторами В. Межуевым, А. Руткевичем, В. Федотовой, О. Коломиец и др. Усвоение западного опыта теоретического осмысления проблемы справедливости отечественными специалистами сопряжено с рядом проблем, важнейшей из которых является тенденция активной критики западных концепций справедливости как скрытого колониализма (в частности, на основе национальных представлений о справедливом обществе и идеи, выраженной в работах С. Хантингтона о том, что каждая культура вырабатывает свои представления о справедливости, которые имеют для неё абсолютное значение).

Таким образом, справедливость является одновременно существенной характеристикой права, мировоззренческой универсалией; уровнем общественных отношений, который основан на представлении людей об условиях, на которых они готовы сохранять социальное единство; а также важнейшим фактором гармонизации общественных отношений.

Список литературы

1. Гроздилов С. В. Эволюция представлений о справедливости в мировоззрении древних греков // Вестник АПК Верхневолжья. – 2008. – № 4. – С. 22-29.
2. Гегель Г. В. Ф. Основы философии права або природне право і державознавство. – К.: А-Пресс, 2000. – 528 с.
3. Заблоцкий В. П. Либерализм: идея, идеал, идеология. – Донецк: Норд-Пресс, 2001. – 346 с.

E.V. Andriyenko

(PhD., Professor)

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

E-Mail – elena_andrienko8@mail.ru

JUSTICE AS A FACTOR OF HARMONIZATION OF SOCIAL RELATIONS

Annotation. In the article justice as a factor of harmonization of social relations has been analyzed. The peculiarities of social-philosophical approach to the problem of justice have been shown. It has been concluded that the content of the category of justice depends much on various factors such as historical period, cultural context, and individual interpretation. It has been stressed that justice is the essential feature of law.

Key words: Law, Justice, Society, Personality, Worldview, Freedom, Equality.

УДК 172.4:008

Р. П. Соловьёва

(к.ист.наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР)

E-mail: rpsol@mail.ru

ПРИНЦИП «НЕНАСИЛИЯ» В ИСТОРИИ

***Аннотация.** В статье рассмотрены особенности применения принципа «ненасилия» в различных периодах истории. Изложена интерпретация понятий «насилия» и «ненасилия» в социальной философии. Показано соотношение противоположных тенденций в мировой практике. Обоснованы причины нецелесообразности использования насилия для достижения целей. Проанализированы принципы реализации ненасилия в исторической ретроспективе в условиях развития современной цивилизации.*

***Ключевые слова:** история, философия, политика, насилие, ненасилие.*

На современном этапе развития мирового сообщества актуальной проблемой всего человечества является борьба с насилием, которое приобретает все большие масштабы. Терроризм, экономические блокады, религиозный фанатизм, экспансия культуры наживы и насилия, разъединение наций, конфронтационные противостояния человеческих сообществ, порождённые иллюзией национального превосходства, оказывают негативное влияние на подрастающее поколение. Эти тенденции волнуют сейчас весь цивилизованный мир. Не случайно ООН объявила XXI столетие веком мира, культуры и ненасилия.

Сущность понятий насилия и ненасилия, традиционные и альтернативные формы борьбы на разных периодах истории освещали зарубежные и отечественные учёные, такие как: А. А. Гусейнов, Р. Джонсон, Н. Г. Пряхин, Р. Б. Рыбаков, В. Г. Чертков и другие. Однако не все аспекты исследуемой тематики рассмотрены в полной мере.

Исходя из концептуальных теоретических воззрений учёных, автор ставит цель – показать особенности реализации принципов ненасилия в истории, раскрыть корреляты ненасильственной практики и духовный потенциал ненасилия в философской мысли. При

социально-философском анализе аспектов исследуемой темы наиболее продуктивным является рассмотрение ценностей и принципов ненасилия в логической оппозиции к насильственным идеям и программам при обращении к диалогу исторических и современных позиций.

Ненасилие – это система ценностей, этическая и социальная концепция и практика, которая предполагает неприятие насилия и отказ от его использования при достижении любой цели. Этот термин используется в религии, политике, в межличностных отношениях. Идеи ненасилия содержатся во всех религиях и культурах мира. Философские учения и религии Востока (индуизм, буддизм, даосизм) подчёркивают внутреннее преобразование в результате освобождения от насилия. Западные религии и философия придают большее значение внешнему освобождению и практическим делам. В культуре Древней Индии и Древнего Китая заложены основы понимания ненасилия в истории и современности. Ценностный компонент ненасилия прослеживается в учениях: Вед, брахманизма, веданты, йоги, джайнизма, буддизма, индуизма. Ненасилие в йоге предусматривает формирование у людей положительных качеств и привычек, доброжелательности и ответственности за свои поступки. Социально-философским приоритетом ненасилия джайнизма, буддизма и йоги является достижение совершенства. В джайнизме для этого необходимо выполнять «пять великих обетов», главным среди которых является «ахимса» (неповреждение жизни). В индуизме – воплощать идею ахимса (не нанесение вреда). В движении бхакти (любви к Богу) – прививать чувства любви и равенства всех независимо от каст и общественного положения. В буддизме – воплощать такие добродетели, как правильное поведение (отказ от уничтожения живого), правильная стратегия (отказ от враждебности), любовь к людям как активную форму существования.

Античные философские школы были ориентированы на формирование самоопределения личности в мире и социуме. Исходя из утверждений Платона, что нравственные качества присущи человеку изначально, а справедливость заключается в исполнении законов государства, в период античности душевное состояние людей приводилось в соответствие с естественными законами космического процесса с целью достижения гармонии и порядка. В Средние века ненасилие выступало как фундаментальная ценность

и своеобразный архетип существования («философия поступка»). Из сферы религиозных ценностей оно перетекало непосредственно в ценностные ориентации человека. Идеи высокого Средневековья поддерживали социальный, ненасильственный характер человеческого бытия. Насилие пребывало в историческом времени, а ненасилие было обращено к вечности. Эпоха Нового времени ставила вопрос об общечеловеческой ценности субъекта, зависящей от его самоопределения и жизненной позиции. Экспериментальные методы науки проецировались в область определения насилия и рассматривались в человеческом измерении. У Ж.-Ж. Руссо собственность и торговля, роскошь и цивилизация выступали источниками войн и притеснений. Реальный «тезис о насилии» развивали и переосмысливали Кант, Гегель и Маркс, создавая тем самым основания для современного представления о насилии и ненасилии [1].

Ненасилие как теория и практика возникло в XX в. и выступало как общий этический принцип в качестве безусловного запрета на насилие, а как особая программа конкретной деятельности было направлено на ликвидацию конфликтов с помощью нравственно разрешённого насилия. Из трёх возможных реакций на виновную несправедливость (покорность, насильственное и ненасильственное сопротивление) выше по уровню была ненасильственная тактика. Это касается в первую очередь движений, которые вдохновлял и возглавлял Махатма Ганди (в Южной Африке и Индии) и Мартин Лютер Кинг (в США). Победоносность этих движений привлекала многих общественных и религиозных деятелей к политической борьбе.

Применяя новые формы политического взаимодействия, основанного на ненасилии, М. Ганди обозначил свои идеи в сатьяграхе, означающей твёрдость в поиске и соблюдении истины, ставшей английским эквивалентом «пассивного сопротивления»: достижение победы любовью. Целью сатьяграхи, как метода политической борьбы, было стремление найти мирное разрешение конфликта. Приверженец сатьяграхи должен был соблюдать одиннадцать обетов, которые являлись основой развития духовной силы: ненасилие (ахимса); непризнание неприкасаемости; аскетизм; самодисциплина; правдивость; недопустимость воровства; целомудрие; отказ от

собственности; физический труд; умеренность во всём; бесстрашие; уважительное отношение ко всем религиям.

Сатьяграха была известна как техника ненасильственной борьбы, основанная на истинности, справедливости, отказе от насилия. Эта практика, применимая во всех сферах жизни, была сформулирована и отточена в Индии в период борьбы индийской нации за свободу от английского колониального господства. Ганди реализовал её как способ гражданского воздействия на власть и общество, использовал как стратегию, ведущую к социальным преобразованиям. Поэтому примеры применения практики в широких масштабах известны в основном в политической сфере [2].

Мартин Лютер Кинг адаптировал и пропагандировал философские методы Ганди в борьбе за права африканских народов в США. Он разработал 6 принципов ненасилия: 1) активное ненасильственное сопротивление; 2) завоевание дружбы и понимания противника; 3) борьба со злом, а не с его жертвами; готовность принять страдание, избегание ответного удара; 5) недопустимость духовного и физического насилия; 6) внесение гармонии во всю вселенную, содействуя справедливости через любовь.

Такое же понимание понятия ахимса как противоположности насилию утвердилось в современной европейской культуре. Ненасилие часто используется как синоним пацифизма. Однако между двумя этими концепциями имеется заметное различие. Пацифизм концентрируется на вопросах межгосударственного насилия (войны) и не прогнозирует социальные или политические перемены. Ненасилие, как философия социального протеста, предполагает наличие цели, применительно к которой выдвигается идея ненасилия, которая в качестве стратегии и инструмента в определённой области может сочетаться с применением давления в других сферах бытия.

В социальной философии существуют несколько трактовок сущности насилия: 1) это общественный институт и отношения; 2) проявление индивидуальной человеческой агрессии, иррационального биологического инстинкта; 3) абстрактное этическое понятие; 4) психологическое или духовное давление; 5) социально обусловленная внутренняя агрессивность человека.

Социальное насилие условно делится на два вида: прямое насилие, которое сопровождается непосредственным применением силы (война, политические репрессии); и косвенное (скрытое), ко-

гда имеют место различные формы экономической блокады, духовного, политического и психологического давления. Субъектами и объектами ненасилия могут быть отдельные личности, группы людей, нации и государства [3].

В общественном сознании насилие и ненасилие проявляются в различных формах: как нравственный принцип, социально-политическая концепция или религиозная идея. Грань между насилием и ненасилием в реальной жизни достаточно подвижна. Если проследить за развитием событий в постсоветском пространстве, Таджикистане, Узбекистане, конфликты между узбеками и турками, конфликт между узбеками и киргизами в последнее время, Карабахский конфликт и т.д., то можно увидеть, что в механизме осуществления исторической необходимости решающая роль отводилась насилию.

Насилие представляет собой многогранное явление. Оно и материально, и идеально, и социально, и индивидуально, различно по содержанию, формам, причинам и поводам. Наиболее общими формами насилия выступают: 1) экономическое (ограничение экономических прав социальных субъектов); 2) социальное (подавление интересов и действий различных социальных групп); 3) политическое (применение мер политического принуждения); 4) духовное (подчинение сознания и воли человека); 5) вооружённое (использование оружия); 6) не вооружённое (политические забастовки, демонстрации, дипломатическое давление и др.).

Насилие в современном мире отличается не только своим многообразием. Оно всё более становится непрямым, косвенным, но всеобъемлющим, охватывающим все стороны бытия человека. Причины роста насилия обусловлены нарастанием масштабов человеческой деятельности, методы которой далеко не всегда адекватны поставленным целям. Остановить насилие с помощью науки, техники и цивилизации сегодня уже нельзя. Нужна иная ценностная ориентация, в качестве которой выступает ненасилие.

В современной социально-философской мысли сложились различные трактовки понятия ненасилия. Во-первых, ненасилие – это совокупность философских, моральных и религиозных принципов, провозглашающих человека и жизнь высшими ценностями; во-вторых, это способ разрешения конфликтов; в-третьих, это со-

циально-политическая концепция общественного устройства, основанного на любви и справедливости.

Ключевыми для понимания сущности и содержания ненасилия являются философские, моральные и религиозные принципы, такие как: сопротивление насилию; построение цивилизованного общества; борьба с отрицательными социальными тенденциями; недопустимость духовного и физического насилия; утверждение справедливости и восполнение пробелов в общественном устройстве. Эти принципы нашли свою реализацию в современной истории. Яркими примерами, подтверждающими превращение ненасилия в огромную общественную силу в мире, является опыт ненасильственной борьбы индийского народа под руководством Махатмы Ганди за своё освобождение от английского господства, борьба негров США против расовой сегрегации, ненасильственное смещение диктатуры Маркоса на Филиппинах и другие [4].

В современном обществе существуют различные точки зрения в отношении вопроса о приемлемости насилия: нравственное оправдание (Ницше, Ж. Сорель); частичное оправдание как возможность его предотвращения; неприемлемость и запрет. Принцип ненасилия гласит, что во всех случаях нужно действовать ненасильственно не в силу необходимости, а для поиска и созидания новых форм отношений и морального совершенствования. Цель и средства борьбы должны быть объективно справедливыми, а ненасильственные действия – демократичными, коллективными, направленными против нарушения прав человека. Поэтому приоритетными являются такие методы как: диалог, переговоры, посредничество, прямые действия, гражданское неповиновение, конструктивные программы.

По традиции, ненасилие в массовом сознании обычно ассоциируется с пассивностью, покорностью, попустительством. Однако последовательное ненасилие активно, инициативно, целеустремлено; противоположно насилию. С гуманистической точки зрения, очевидно, что всегда предпочтительнее избегать применения силы. Ненасилие представляет собой активное противостояние несправедливости. Оно всегда негативно и по форме, и по содержанию действия. В нём играет важную роль соотношение нормативных и прагматических аспектов осуществления идеи ненасилия.

Сторонники нормативного подхода к ненасилию убеждены в том, что в каждом случае акции народного сопротивления должны

воодушевляться не только непосредственной целью, но и высокими помыслами, религиозными воззрениями, этическими принципами. Распад народного движения на Филиппинах после победного свержения диктатуры Маркоса в 1977 году был следствием того, что при достаточно высокой техничности и дисциплинированности в осуществлении сопротивления диктатуре духовные основы этого движения оказались на второстепенном плане. Поражение китайских студентов в июне 1989 года могло быть не столь трагическим при более продуманной тактике борьбы и наличии приоритетов высоких целей движения.

Техника ненасильственной борьбы может быть реализована с наибольшей последовательностью и стойкостью, если разрабатываются соответствующие принципы, а не просто выбирается эффективная тактика. С этой позиции правильной является точка зрения сторонников прагматического подхода, которые утверждают, что принцип ненасилия остаётся всего лишь целью, если не проработаны технические возможности его применения и проводятся без тщательного стратегического и тактического руководства. Наиболее адекватный тактический приём – оборона, основанная на акциях протеста, сопротивления и борьбы, которую использовали Ганди и Кинг, привела к победе народные силы на Филиппинах и в Чили. Ненасильственная борьба только на первый взгляд кажется менее эффективной, несомненно, она приводит к гораздо меньшим жертвам. Об этом свидетельствуют разные по результативности примеры ненасильственной общественной обороны: вторжение гитлеровских войск в Норвегию, оккупация армиями стран Варшавского договора Чехословакии. В обоих случаях не применялась сила, насилие осуществлялось в форме активного гражданского неповиновения, не сотрудничества и неучастия. Ненасилие выступало здесь только как средство борьбы. А опыт народно-патриотического сопротивления коммунистическому режиму в советских республиках в 1990-1991 гг. показал, что в большинстве случаев ненасильственные методы применялись спонтанно и вынужденно; параллельно им всегда допускалась принципиальная возможность вооружённого сопротивления. Метаморфоза многих предводителей гражданского сопротивления с обретением республиками независимости после 1991 года свидетельствует именно о вынужденной "бархатности" некоторых из освободительных

народных движений. Так симптоматично, с полной готовностью некоторые отряды живого кольца вокруг Белого дома в Москве на следующий день после провала августовского путча попытались преобразоваться в военизированные дружины по защите демократии. Приверженность сторонников принципиального ненасилия была вызвана не только нравственным пафосом, но и обстоятельствами технического свойства [5].

В современных условиях сторонники стратегии ненасилия считают, что в масштабах общества действия нужно нацелить на уменьшение сотрудничества с органами власти и выражение несогласия с их политикой. Их оппоненты делают акцент на стремлении оппозиции сменить действующий режим с целью установления счастливого будущего; однако, после переворота или революции так происходит далеко не всегда. Наиболее важными факторами, определяющими возникновение ненасилия, выступают гносеологические и социально-ценностные детерминанты отношений.

Выводы: таким образом, современный мир выступает первичным пространством между субъектного взаимодействия, в котором формируются ценности ненасилия и в культурном диалоге выступают как принципиальная характеристика символической универсальности решения конфликтных тенденций общественного развития.

Освещение ценностей ненасилия в процессах деятельности и символическом универсуме делает возможной последовательную рефлексию ценностей ненасилия в социально-философском плане и констатацию основных выводов. Ненасилие – это ценностный феномен и эффективный способ организации социальной реальности. Идеи ненасилия были воплощены М. Ганди в принципах ахимсы и сатьяграх. Диалогическое понимание ценностей ненасилия даёт возможность целостного представления этого феномена в истории. Он выступает как абсолютный предел социального существования. Как теория и практика является краеугольным камнем религиозного и светского сознания Востока и Запада. Научная концептуализация развития современного исторического процесса требует акцентирования внимания исследователей на соотношении общности и различия принципиального и прагматического аспектов ненасилия. Его ценности, идеи и принципы целесообразно обобщить в социально-философской доктрине ненасилия.

Это создает возможность целостного представления феномена ненасилия в процессах социализации, социально-философских приоритетах традиций и инноваций современности; позволит определить понятие ненасилия не только как идеала, нормы, ценности в исторической ретроспективе, но и как актуальной формы социальной рефлексии в соотношении с альтернативными категориями социальной философии. Современные ненасильственные протесты и убеждения, экономическое, политическое и социальное сотрудничество мирового сообщества, ненасильственное вмешательство в политику и социальную жизнь являются действенными формами сохранения человечества в ситуации глобального мира. Ненасилие выступает одной из приоритетных констант урегулирования современной социально-культурной реальности всех регионов планеты.

Список литературы

1. Пряхин Н.Г. Философия ненасилия: история и современность. URL: <http://cheloveknauka.com/filosofiya-nenasiliya>
2. Анна Старова. Ненасилие в действии. URL: http://www.oum.ru/literature/raznoe/mahatma-gandi-nenasilie-v-deistvii/?sphrase_id=47966
3. Философия насилия и ненасилия. URL: <http://studopedia.org/1-94154.html>
4. Насилие и ненасилие в истории. URL: http://www.p-lib.ru/filosofiya/bezlepkin_filosofia/bezlepkin_filosofia28.html
5. Опыт ненасилия в XX столетии. URL: http://krotov.info/library/14_n/en/asilie_01.htm

R.P. Solovyova

(Candidate of Historical Sciences,)

Donetsk National University of Economics and Trade

Named of Mikhail Tugan-Baranovsky (Donetsk)

E-mail: rpsol@mail.ru

THE PRINCIPLE OF "NON-SAVING" IN HISTORY

Annotation. In the article are considered the peculiarities of the application of the principle of "nonviolence" in different periods of history. The interpretation of the concepts of "violence" and "nonviolence" in social philosophy is presented. The correlation of opposite tendencies in the world practice is shown. The reasons for the inadvisability of using violence to achieve goals are justified. The principles of realization of non-violence in historical retrospect in the conditions of the development of modern civilization are analyzed.

Key words: history, philosophy, politics, violence, nonviolence.

УДК 111.84; 17.02; 17.023.32; 179.9

Н. Г. Пряхин

(к. филос. наук, доцент)

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики

(г. Санкт-Петербург, Россия)

E-mail – nikpryahin@mail.ru

ФИЛОСОФИЯ НЕНАСИЛИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ: ОТ ДЕМОКРИТА К ПЛАТОНУ (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)

***Аннотация.** В статье дано определение понятию «ненасилие» («ахимса»), осуществлена попытка нахождения соотносённых и дополняющих его содержание нравственно-ценностных оснований в философских школах Древней Греции. В частности, у Демокрита – это «евтимия»; у софистов – равенство; у Сократа – знание и мудрость, самопознание, право; у Платона – любовь, припоминание, космос и бог. Античная тождественность человека и космоса ориентирует человека на гармонию и порядок.*

***Ключевые слова:** ненасилие, евтимия, справедливость, благо, мудрость, знание, равенство, космос.*

Современный мир во многом полон насилия, агрессии и жестокости – он рассогласован на уровне нравственных субстанциальных оснований и лишён формы единого этического, культурного целого [18]. В этом смысле социально-философская мысль обращена к тем духовным ориентирам, которые могут когнитивно помочь конструктивировать и гармонизировать социальный мир, придать ему гуманистическое содержание. Философия и этика ненасилия могут использоваться как нравственный принцип современного мира, как вид духовно-практической деятельности современного человека.

«Ненасилие» – этический, культурологический и социально-философский «принцип, согласно которому границы морали совпадают с отрицанием насилия» [4]. Термин «ненасилие» аналогичен в немецком языке понятию «Gewaltlosigkeit», в английском и французском «nonviolence» – является не точным переводом с санскрита термина «ahimsā», обозначающий – неубиение – «непричинение вреда всему живому в физическом, ментальном, эмоцио-

нальном и моральном планах» [10]. Именно понятию «ахимса» «ахі́мса» (санскр. ahimsā) или схожему с ним, по основным свойствам, понятию «у-вэй» (кит. трад. 無為, упр. 无为, пиньинь: wúwèi), обозначающему «не-деяние» или «созерцательная пассивность», отводится главное значение в религиозно-философских и нравственно-этических учениях даосизма, джайнизма, буддизма, йоги и др. [17].

Образы феноменов «ненасилие» и «не-деяние», возникнув в философии Древней Индии и Древнего Китая, отразились в схожих идеях социальной философии Древней Греции, дополнив объём и содержание понятия «ненасилие» [15].

В истории философии укоренилась обоснованное суждение о том, что главные нравственные вопросы впервые были поставлены Сократом. Ещё Гегель отметил, что «Сократ... дал начало моральной философии» [2, с. 35]. Эта мысль должна быть дополнена тем соображением, что в традиции Востока уже сложились первообразы нравственности – прежде всего это касается именно идеи *не-деяния*.

Древнегреческие города-государства были сосредоточением культуры и науки того времени – это связано с энергичной колонизацией окружающих Грецию земель, культурно-экономическими связями Греции с Индией, Персией, Египтом, что способствовало усвоению и переработке знаний, которые пришли из разных культурных контекстов. Поэтому в многообразных формах греческой философии «уже имеются в зародыше почти все позднейшие типы мировоззрений» (К. Маркс).

Из богатой древнегреческой философии необходимо в первую очередь рассмотреть эпоху от Демокрита до Эпикура – в это время особенно ярко проявились нравственные положения эллинических учений. Важнейшим условием построения *философии ненасилия* в античной традиции является решение проблемы соотношения *необходимости* и *свободы*. Демокрит считал, что высшим критерием целесообразной деятельности человека является польза: «Отказывайся от всякого удовольствия, которое бесполезно» [9, с. 154]. Не от природы проистекают добро и зло, и добродетельный образ жизни не является врождённым: люди приходят к их правильному пониманию через воспитание. Задача философии – научить людей благому состоянию духа (*евтимии*), которое вклю-

чает удовольствие, но не сводится к нему. Задачей человека является достижение состояния *евтимии*: «это такое состояние, при котором душа пребывает в спокойствии, не волнуемая никакими суевериями или другими переживаниями» [7, с. 373].

По убеждению философа, для достижения *евтимии* нужны мудрость и чувство меры, именно благодаря им человек отличает, что действительно ему необходимо, освобождается от всего случайного, преходящего и бесполезного. «Не телесные силы и не деньги делают людей счастливыми, но правота и безмерная мудрость» [9, с. 155]. Почему же мудрость не только высшая из добродетелей, но и единственный гарант правильного поведения? Потому что для человека естественно стремление к счастью, а истинное счастье (безмятежное, спокойное, радостное состояние духа) несовместимо с порочным образом жизни. «Тот, у кого хорошее состояние духа, всегда стремится к справедливости и законным делам и поэтому он наяву и во сне бывает радостен, здоров и беззаботен» [9, с. 155-156]. Таким образом, эвдемонизм означает умеренное удовлетворение людьми своих потребностей. И Демокрит постоянно подчёркивает, что чувство меры необходимо для добродетельной и счастливой жизни: «Прекрасное во всем середина: мне не нравится ни изобилие, ни недостаток» [7, с. 378].

Демокрит – первый из античных мыслителей, кто обращается к внутреннему миру человека. Он отличает мотив от действия: «Враг не тот, кто наносит обиду, но тот, кто делает это намеренно» [9, с. 158]. Стыд и убеждённость философ характеризует как силы, способные удержать человека от дурных поступков. «Не говори и не делай ничего дурного, даже если ты наедине с собой. Учись гораздо больше стыдиться самого себя, чем других ... в каждой душе должен быть начертан закон: «Не делай ничего непристойного» [9, с. 157-158]. Только тот, кто действует по убеждению, истинно нравственен: лучшим, с точки зрения добродетели, будет тот, кто побуждается к ней внутренним влечением и словесным убеждением, чем тот, кто побуждается к ней законом и силою. Ибо тот, кого удерживает от несправедливого поступка закон, способен тайно грешить, а тому, кто приводится к исполнению долга силою убеждения, не свойственно ни тайно, ни явно совершать что-то преступное. Поэтому всякий, кто поступает правильно, с разумением и сознанием, тот вместе с тем бывает мужественным и прямолинейным [9].

Человек не игрушка обстоятельств или страстей. Разумно определяя свои цели своей деятельностью, он умеет поступать сообразно природе, а то, что сообразно природе – справедливо. «Венец справедливости есть смелость и неустрашимость мысли, предел же несправедливости – в страхе перед угрожающим несчастьем». «Надежды людей, правильно мыслящих, осуществимы, надежды же неразумных неосуществимы... редко случай оказывает сопротивление разуму» [9, с. 162]. «Ничто в такой мере не способствует хорошему расположению духа, как то, чтобы не делать многих дел и не браться за трудные дела... и не принуждать себя к чему-нибудь, что свыше наших сил. Ибо всё это естественно порождает тревоги» [9, с. 153].

Для человека стремление к счастью – единственное из возможных желаний, потому что оно естественно. Естественное желание всегда справедливо и разумно. Однако нравственные законы Демокрита не распространились на рабов и женщин. Раб не более как орудие: «Пользуйся слугами, как членами своего тела, употребляя одного из них для одного дела, другого – для другого» [9, с. 166]. А женщина – пуста, болтлива, злоречива. «Находиться в повиновении у женщины было бы для мужчины величайшим бесчестьем» [7, с. 369].

Обращая этику Демокрита к теме ненасилия, необходимо отметить, что его идея *самодостаточности* предполагает дистанцированность от ложных зависимостей, исходят ли они от самого человека или от его окружения. Иными словами, можно сказать, что этика *эвдемонизма* оказывается по ряду положений близка теме *ненасилия*, хотя основывается на других принципах.

Новые аспекты близости темы ненасилия и античной этики обнаруживаются в учении о нравственности *софистов*, что является развитием эвдемонистической этики Демокрита. Софисты абсолютизировали относительный характер этических принципов. Протагор провозгласил, что «человек – мера всех вещей». Философ утверждал, что политические добродетели, стыд и правдивость, хотя и появляются поздно, но изначально присущи людям, и им не надо учиться. Однако политические добродетели вовсе не являются чем-то абсолютным: «То ведь, что каждому представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, пока он так считает» [12, с. 259]. Рассуждения Антифона об относительности добродете-

тели приобретают сугубо утилитарную окраску: «Справедливость заключается в том, чтобы «в присутствии свидетелей» не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином», «оставаясь же наедине, без свидетелей, следовать законам природы. Ибо предписания законов произвольны, веления же природы необходимы» [1, с. 320-321]. Горгий размышляет глубже, утверждая, что вообще нет общего определения добродетели, а есть лишь отдельные её виды у мужчины и женщины, у взрослого и ребенка, у свободного и раба. Обнаружив относительный характер моральных оценок, софисты находят тому новые доказательства. Наиболее значимые в этом отношении анонимные «Двуречные рассуждения». Они показывают, как сравнение обычаев разных народов приводит софистов к последовательному отстаиванию принципа *релятивности* моральных оценок: «Фессалийцу кажется прекрасным, укрощая коней и мулов, взятых из стада, самому зарезать и зажарить быка; у сицилийцев это считается делом рабов» [5, с. 129]. Значительным достижением этики софистов явилась впервые провозглашённая в античности идея равенства всех людей – знатных и простолюдинов, греков и варваров, свободных и рабов. Антифонт утверждал: «по природе своей мы во всех отношениях равны, притом одинаково и варвары, и эллины» [1, с. 321]. Младший софист Алкидам полагал, что «бог создал всех свободными, природа никого не создала рабом», а его товарищ Ликофрон говорил: «По правде же неблагородные и благородные ничем друг от друга не отличаются» [1, с. 343]. Один из софистов писал, что раб однажды «явится перед нами владыкою – вот тогда-то и просияет справедливость природы» [13, с. 205].

Сократ посредством диалога приходил к интересному решению вопроса. Он считал, что *истинное знание* или *мудрость* есть сущность всех добродетелей (мужества, умеренности, справедливости и т.д.): «...справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость. Справедливые поступки, основанные на добродетели, прекрасны и хороши». Однако, мудрость приходит только к такому человеку, которой поступает по закону богов.

Сократ, подобно Конфуцию, отождествляет нравственность и право. Афинянин утверждает принцип совпадения законного и справедливого, восхваляя законность и разумность полисных порядков, подразумевает скорее их идеальное состояние. По Сократу гражданин и полис не равны. «Соглашаясь стать членом данного

государства, гражданин тем самым вступает, по мысли Сократа, в договор с полисом и обязуется свято чтить его порядки и установления. Сократ, таким образом, первый в истории европейской политической мысли сформулировал концепцию договорных отношений между государством и его гражданами. Согласно Сократу, Отечество и законы выше и дороже отца и матери; именно они являются для граждан высшими родителями, воспитателями и повелителями» [11, с. 53].

Нравственный долг гражданина состоим в том, чтобы «и на войне, и в суде, и повсюду надо исполнять то, что велит Государство и Отечество, или же стараться переубедить его», если оно поступает несправедливо [12, с. 126]. «Учинять же насилие над матерью или отцом, а тем паче над Отечеством – нечестиво» [12, с. 127]. Ценность человека не в его силе и способности к насилию во имя власти, но в его разуме, в его понимании блага полиса и владении политической добродетелью» [6, с. 164]. Властвование, по Сократу, – не удовольствие, а добродетель, налагающая на властителя обязанности во имя достижения блага всего полиса. Мудрый политик достигает благополучия всего государства.

Сократ преодолевает моральный релятивизм софистов. Он полагает внечеловеческое основание нравственности и сверхчеловеческий критерий морали. Существенное в нравственности – это неизменная и вечная истинная добродетель – мудрость. Мудрость позволяет познать цель жизни – делать то, что предначертано богом, потому что бог – творец, а следовательно, источник истинного блага. Сам же Сократ, по свидетельству Ксенофонта, был «так благочестив, что ничего не предпринимал без воли богов» [6, с. 179]. Основанием нравственных взглядов личности может быть только воспитание человека сначала родителями, а затем самого себя, причём процесс совершенствования длится всю сознательную жизнь: «Лучше всего живёт тот, кто больше всех заботится о том, чтобы делаться как можно лучше» [6, с. 178]. Это возможно лишь в условиях разумно и справедливо упорядоченного полиса, где «соблюдается геометрическое равенство», где возможна свобода – «прекрасное и великое достояние как отдельного человека, так и целого народа» [6, с. 164].

Платон доказывает, что овладение знаниями – припоминание. Как и Сократ, он утверждает, что источник нравственности

лежит вне человека и общества. Однако, нравственные качества присущи человеку изначально. Именно по качеству врождённой добродетели Платон разделяет людей на классы. Высшие добродетели – мудрость, мужество – присущи философам, правителям государства и стражам. Низшая добродетель – умеренность – свойственна ремесленникам и земледельцам, которые должны полностью подчиняться мудрецам и стражам. Рабы же вообще вне нравственности, они лишены добродетели вследствие отсутствия души.

По Платону, справедливость заключается в исполнении Законов государства. Но о смысле этого подчинения имеют представление лишь те, кто познаёт бога. Воспитание лишь оформляет, раскрывает заложенные в человеке способности. Основой нравственности выступает божество: «У нас мерой всех вещей будет главным образом бог. Поэтому кто хочет стать любезным богу, непременно должен, насколько возможно, ему уподобиться» [14, с. 190]. Главная задача воспитания состоит в том, чтобы добиться добровольного подчинения законам. Если кто-либо отвлекается от предназначенного ему законом дела, то он должен быть немедленно наказан. Платон вводит различие между «торгашеской» добродетелью и добродетелью философской. Самое тяжёлое преступление, по Платону, атеизм, который карается смертью.

Таким образом, достижение «справедливой» антропологической позиции античная традиция размещает на путях самопознания и связанной с ним «заботой о себе» – цель состоит в добродетельном образе жизни. Под добродетелью же понимается особое состояние ума, «находящегося в гармонии с рассудком и природой» (Цицерон). Целям самопознания и познания природного и социального *космоса* призваны служить античные аскетические техники, фундированные навыком интеллектуального созерцания «главных родов и видов» бытия мира и человека.

Античные философские школы ориентированы на формирование особого состояния ума как условия самоопределения человека в мире и социуме ¹² [21]. Культура Эллады была в этом смысле ярко выраженной «культурой стыда». Боязнь стыда, страх пока-

¹² Именно этим определялись также образовательные дисциплины, их содержания, последовательность включения в образовательный процесс, дидактика и, что самое существенное, направленность педагогического воздействия.

заться трусливым, глупым или смешным принадлежали к числу важнейших мотивов, определявших поведение древнего грека в обществе. Другой стороной этого было стремление к первенству, утверждение своей особенности как лучшего среди равных – добродетель должна быть оценена согражданами [20, с. 284]. Именно состязание, «агон» дал античной философии и науке диалог в качестве метода познания. «Агон» родил специфическое понимание отношения противоположностей как неизбежной всеобщей борьбы.

В соответствии с представлением Платона об опосредованности отношений между материей и идеей выстраивается строгая последовательность круга дисциплин: геометрия, арифметика, музыка и астрономия, которые призваны *упорядочивать* соответствующие способности души и одновременно служить стадиями восхождения познания к созерцанию сущности бытия мира и человека [8].

Античная вселенная, *космос*, есть *упорядоченное* множество близких и обозримых вещей, замкнутое телесным небосводом. Поэтому античный космос выступает как прообраз гармонии. Из него можно вывести весь язык форм его действительности [3]. Праксис-символ кроется в виде власти в полисе, в религиозных мифах и культах, в идеалах этики, формах живописи, музыки и поэзии, в понимании исторического процесса [19], в основных понятиях всякой науки. Это важно иметь в виду, рассуждая о значимости античных взглядов для целостного представления о ненасилии и гармоничном воспитании. Своё наиболее яркое выражение это чувство находит в каменном теле античного храма. Лишённый окон интерьер тщательно скрывается расположением колонн; вовне же нет ни одной прямой линии. Все ступени имеют едва заметную волнистость снаружи, и притом каждая в различной степени. Фронтон, коньковый брус, боковые стороны очерчены расплывчатыми контурами. Каждой колонне присуща легкая выпуклость; среди них нет ни одной, которая стояла бы совершенно вертикально и на одинаковом расстоянии от ближайшей. Но выпуклость, наклон и расстояние изменяются от выступов до середины боковых сторон в тщательно выдержанной пропорции. Таким образом, все тело получает вид чего-то таинственно кружащегося вокруг какого-то средоточия. Изгибы настолько утончены, что глаз до опреде-

лённого момента не видит их, а только чувствует. Но как раз этим и устраняется направление глубины.

Связанные с этим общим «пра-символом» (О. Шпенглер) античные «техники ненасилия», преследовавшие цели прояснения содержащейся в человеке *космологической упорядоченности* душевно-телесной жизни, данной в многообразии поведенческих форм, во многом дополнили нравственно-этическую мысль Средневековья [16]. Душевное состояние античного человека должно быть приведено в соответствие с естественными законами космического процесса. Именно принцип тождественности человеческого и космического, дополнил содержание понятия «ненасилие», определил возможность достигать такого состояния человека и общества, которое ориентировано не на насилие, а на гармонию и порядок.

Список литературы

1. Антология мировой философии: в 4 т. – М.: Мысль 1969. Т. 1: Философия древности и средневековья, ч. 1. – 576 с.
2. Гегель Г. В-Ф. Сочинения: в 14 т / Г. В-Ф. Гегель. – М.; Л.: Наука, 1929-1958. – Т. 10. – 400 с.
3. Грякалов А. А. Космизм: эстетический феномен и субъективность // *Studia Culturae*. – 2015. № 26. – С. 47-55.
4. Гуссейнов А. А. Ненасилие [Электронный ресурс] / А. А. Гуссейнов // Институт Философии Российской Академии Наук: официальный сайт. – URL:: <http://iphras.ru/elib/2038.html> (дата обращения: 5.09.2016).
5. История философии. – Т. 1. – М., 1967.
6. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. / Ксенофонт. Пер., ст. и комм. С. И. Соболевского. М.-Л.: Academia, 1935. – 417 с.
7. Лурье С. Я. Демокрит. – Л.: Наука, 1970. – 664 с.
8. Майоров Г. Г. Северин Боэций и его роль в западно-европейской культуре // *Вопросы философии*. 1981. № 4.
9. Материалисты Древней Греции. – М.: Наука, 1955. – 350 с.
10. Мезенцева О. В. Ахимса [Электронный ресурс] // Институт Философии Российской Академии Наук: официальный сайт. – URL: <http://iphras.ru/elib/0329.html> (дата обращения: 9.12.2016).
11. Нерсисянц В. С. Сократ. – М.: Наука, 1977. – 151 с.
12. Платон. Сочинения: в 3-х т. – М.: Наука, 1968-1972. – Т. 1. – 624 с.
13. Платон. Сочинения: в 3-х т. – М.: Наука, 1968-1972. – Т. 2. – 611 с.
14. Платон. Сочинения: в 3-х т. – М.: Наука, 1968-1972. – Т. 3. – 687 с.
15. Пряхин Н. Г. Философия ненасилия: история и современность (социально-философский анализ). – СПб.: СПбУУиЭ, 2014. – 190 с.

16. Пряхин Н. Г. Идея ненасилия в символическом пространстве средневековья // Актуальные проблемы гуманитарных и социальных наук. Сборник трудов участников Второй международной научно-практической конференции. 2015. – С. 260-263.
17. Пряхин Н. Г. Проблема ненасилия и надеяния в восточной философии и культуре (Древняя Индия – Древний Китай) // Мир человека. – 2007. № 4. – С. 23.
18. Пряхина А. В., Пряхин Н. Г. Межкультурные коммуникации в постиндустриальном обществе: монография. – Санкт-Петербург: СПбУУиЭ, 2015. – 185 с.
19. Рагозина Т. Э. К вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания // Культура и цивилизация (Донецк). 2016. № 1 (3). – С. 28-40.
20. Рожанский И. Д. Античный человек // Культурный переворот в древней Греции. – М., 1991.
21. Романенко И. Б. Образовательные парадигмы в истории античной и средневековой философии. – СПб., Изд-во РХГИ, 2002.

N. G. Pryahin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

St. Petersburg University of Economics and Management Technologies

(St. Petersburg, Russia)

E-mail: nikpryahin@mail.ru

PHILOSOPHY OF NON-VIOLENCE IN ANCIENT GREECE: FROM DEMOKRIT TO PLATON (SOCIAL AND PHILOSOPHIC ANALYSIS)

***Annotation.** The article provides a definition of the concept of «non-violence» («a-himsa»), was an attempt to find the relative and complement its content npravstvenno-value basis in philosophical schools of Ancient Greece. In particular, Democritus – is «Evtimov»; Sophists – equality; Socrates – knowledge and wisdom, self-knowledge, right; Plato – love pripominanie, cosmos and God. Antique identity of man and the cosmos focuses on human harmony and order.*

***Key words:** non-violence, evtimiya, justice, good, wisdom, knowledge, equity, space.*

УДК 130.2:930.1

И. Г. Сухина

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР)E-mail: suhina_igor@mail.ru**ОБ АКТУАЛЬНОСТИ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО
ПОНИМАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ И ЕЁ РОЛИ
В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ**

Аннотация. Предложено онтологическое понимание традиции как хронотопа воплощения сущностных характеристик бытия и микро-модели миропорядка. Представлено понимание культурной традиции в качестве системообразующего начала культуры и универсальной константной формы ее исторического развития, задающей определенность, последовательность и преемственность исторического процесса. С традиционалистской позиции трактуется концепция устойчивого развития. Традиция рассматривается также в качестве универсального селективного механизма актуализации, воспроизводства и трансляции социокультурного наследия и опыта.

Ключевые слова: онтологический, бытие, миропорядок, человеческое бытие, культура, традиция, традиционализм, понимание.

Культура, как универсальный способ человеческого «бытия в мире», является самоорганизующейся системой, морфологическая целостность, воспроизводство, устойчивое и преемственное историческое развитие которой осуществляется благодаря присущим ей традициям. Так, российский философ Ф. Лазарев отмечает: «традиция – не просто элемент культуры, а её системообразующее начало» [6, с. 5]; «традиция, согласно его определению, – это система специфических норм, образцов и культурных практик, обеспечивающих универсально направленное освоение мира...» [5, с. 5].

В общем, культурная традиция есть совокупность сохраняющихся и воспроизводимых длительное историческое время в культуре общества социально- и духовно-значимых типизированных элементов культурного наследия, преломлённых через социокультурный опыт и нормативные образцы деятельности, передаваемых из поколения в поколение, являющихся важнейшей составляющей процессов инкультурации и социализации личности. Оформляя социокультурный опыт в стандартах или стереотипах поведе-

ния/деятельности, традиции осуществляют его отбор, концентрацию и передачу. Российский культуролог А. Флиер указывает на то, что «традиции охватывают собой и сами объекты культурного наследия (ценности самого разного порядка), и процессы передачи этого наследия от поколения к поколению, и процедуры и способы его наследования» [8, с. 173].

Вместе с тем, культурная традиция – это апробированная, приобретающая нормативный характер, легитимная культурная практика, целенаправленная на универсальное освоение человеком мира. Традиционализм воплощается в обеспечивающем целостность системы культуры принципе унитарности как подоплёки силы действия традиции. Как нормативная культурная практика традиция входит в онтологический контекст и порядок мироздания, более того – удостоверяет его собой, выступая его микромоделью, тем хронотопом, в сфере которого происходит утверждающая его актуализация; т.е. традиция является воспроизводством аккумулированного социокультурного опыта и культурного наследия, а также – определённой модели миропорядка, которая предполагает принципы социальной интеграции человеческого бытия.

Удостоверяя феномен преемственности, и включая соответствующие институты и организации, культурная традиция (от лат. *traditio* – передача) – отнюдь не только воспроизводимое в настоящем прошлое. Так, российский философ В. Кутырев подчеркивает: «традиция – не прошлое, ею обозначается не то, что «позади нас», а то, что непрерывно существует в мире и в нас самих... В традиции выражается устойчивость, вечное во временном...» [5, с. 95]. Более того, «традиции, - согласно словам Кутырева, - пока они есть, будут проявлением абсолютного, вечного (положенного Богом или природой), и существующие до всяких перемен, тождественны универсалиям (константам) культуры. Они проявляют себя в каждой форме и отрасли культуры...» [5, с. 97]. Тем самым, традиция – это настоящее, наличествующее как в прошлом, так и в будущем, это – подлинная действительность, вечное в ходе времени.

Представляя традицию системой норм и принципов культуры [3, с. 134], украинский философ С. Гатальская утверждает: «в традиции всегда есть несокрушимое ядро, неопалимая её купина, благодаря которой она выполняет функцию хранильницы вечного...»,

хрестоматийно-нормативного в историческом становлении; тем самым её онтологическим основанием является не преходящее, а вечное, поддерживающее связь времен» [3, с. 135].

Таково онтологическое понимание традиций, согласно которому они воплощают в культуре онтологический порядок бытия как некой абсолютной данности, изначальной по отношению ко всем изменениям. Такое понимание оправданно хотя бы потому, что традиционность обеспечивает стабильность и преемственность в существовании и историческом развитии культуры и общества. Она связана с ориентацией на коэволюционные (от лат. *co* – вместе и *evolutio* – развиваться) по отношению к окружающей среде приоритеты культурной практики, гармонизирующие систему связей «человек – мир». Так, российский философ Л. Баева утверждает, что сущностью традиционной культуры является преобразование окружающей среды при сохранении ценностного ориентира на гармонию человека и природы [1, с. 148].

Понимание традиций как воплощающихся в культуре онтологических констант проводил в своих работах французский философ Р. Генон [4], фундатор интегрального традиционализма – религиозно-философского учения, постулирующего наличие во всех культурах и религиях единой интегральной Традиции, воплощающей собой некий первопринцип бытия.

Согласно онтологическому пониманию, сущность культурной традиции раскрывается как поддержание и обеспечение (культурно оптимизирующего) существования вовлекаемой в сферу/хронотоп её действия предметности, с приданием ей архетипического культурного значения. Если в традиции, наряду с процессуальной, выделить сущностно-содержательную ее сторону, то, по словам В. Кутырева, «...кроме «передачи» под традицией имеется в виду то, *что* передается...» [5, с. 92], и за этим «*что*» (табу, обычаи, нравы, ритуалы) в конечном итоге стоит «факт передачи бытия» [5, с. 92]. Именно в качестве реализации возможностей бытия мыслил традиции М. Хайдеггер.

Традиция онтологична, обеспечивая сохранение бытия в эстафете существования при всех осуществлениях. Как утверждал Г.-Г. Гадамер, «по существу своему традиция – это сохранение того, что есть, сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменях» [2, с. 334].

В предельно широком значении традиция, по определению

В. Кутырева, есть «...область сохранения постоянно меняющихся характеристик любого предмета, когда он рассматривается как социокультурный феномен» [5, с. 92-93]. Традиция является областью или хронотопом утверждения сущностных характеристик бытия, принципов миропорядка. Она – субстанциальный фермент культуры, её базис, фундамент, принцип её самоорганизации, её системообразующее начало, универсальная модель преемственного развития.

Культура зиждется на традициях, которые, будучи развернутыми в нормативную культурную практику освоения действительности, выступают основаниями и началами устройства («укорененности») человеческого бытия «в мире», и вместе с тем преобразования мира в универсум культуры.

Культурные традиции сопровождают человечество на протяжении всей его истории, являясь важнейшими элементами его филогенеза и онтогенеза.

Будучи субстанцией культуры, традиции не просто нормативно фиксируют, сохраняют и осуществляют передачу культурного наследия, но способны наращивать и обогащать его, адаптируя культуру к условиям окружающей среды. Как нечто постоянное в развитии и переменах, традиции, будучи включёнными в ход исторического времени, могут трансформироваться при сохранении своей специфичности и культурного содержания. Это осуществляется не революционным путём радикальной инновационной замены прежних образцов социокультурной жизни на более эффективные, а эволюционным путем постепенного введения новации в традиционные установления культуры. Поэтому традиционная культура представлена наиболее устойчивыми системами культуры: так, например, история традиционных культур Индии и Китая исчисляется тысячелетиями.

Традиция предполагает понимание оснований и принципов бытия. На то, что традиция создаёт достаточное условие миропонимания и выступает универсальной средой его развертывания, указывал Г.-Г. Гадамер [2, с. 329-338]. Задаваемое традициями миропонимание связано с соответствующими смысложизненными представлениями, их утверждением в социокультурной общности и передачей. Человеческим способом нахождения смысла жизни и даже вариантом обретения бессмертия (или долголетия) в жизни и

ценностях своих потомков характеризует традицию Л. Баева [1, с. 154]. Традиции содержат первичные смыслы культуры и человеческого бытия, и воплощают собой «мудрость веков» как капитальное культурное наследие. Реализуясь в формах общественного сознания, традиции осуществляют передачу смыслов, и «у культуры, как подчеркивает Ф. Лазарев, нет другого способа сохранить себя, как реализовать свои смыслы и ценности в традиции» [6, с. 98].

Утверждающиеся, кристаллизирующиеся в культуре (состоятельные) традиции предполагают сакрализацию, предстают воплощением ценностных абсолютов. В опоре на закреплённые в традициях ценностные абсолюты, восходящие к архетипу священного – важнейшая особенность традиционных культур, картина мира которых задаётся, как правило, религией [7, с. 293].

Присущее традициям семантическое (ценностно-смысловое) богатство содержания, связанное со смысложизненной проблематикой человеческого бытия, не может быть замещено институционализированными формами социокультурной жизни и трансляторами (социокультурного) опыта, если говорить, например, об инновационной культуре модернизированных стран.

В более широком плане, связанный с модернизацией социокультурного развития в результате тотального влияния НТП переход от традиционной к инновационной культуре и техногенной цивилизации не должен сопровождаться игнорированием, деконструкцией и тем более деструкцией устоявшихся в культурной истории человечества традиций. Это подрывает онтологическую основу/опору человеческого бытия «в мире», делает его безосновным и безпорным, самодеструктивным, в конечном итоге, подобно саморазрушающимся конструкциям швейцарского кинетика Ж. Тенгли. Порождённая инновационной культурой, и обоснованная восходящей к Просвещению идеологией прогрессизма (преимущественной ориентации на научно-технические приоритеты развития), техногенная цивилизация с её самодовлеющим и всепоглощающим принципом технологической рациональности обнаруживает тенденцию замены устойчивых традиций (техно-технологическими) инновациями, непрерывными их внедрениями в социокультурную жизнь; мир с позиции прогрессизма предстаёт полигоном осуществления инноваций. Связанная с развитием техногенной цивилизации модернизация приводит к ограничению сферы влияния традиционности, её маргинализации, вытеснению

на периферию социокультурной жизни.

В результате происходит выхолащивающий субстанциальное содержание культуры отрыв техногенной цивилизации от её традиций, сопровождающийся приоритетным её утверждением в перманентно модернизируемой инновационной социокультурной жизни. Эта дисгармония между традициями и новациями, стабильностью и переменами, духовностью и утилитарностью, культурой и цивилизацией, наконец, порождает коллизии мирового исторического развития. XX век оказался отмечен небывалыми ранее в истории катастрофами (военными, гуманитарными, политическими, экономическими, экологическими). Коллизии мирового развития нашли своё воплощение в глобальных проблемах современности, как оборотной стороне глобализации, в основе которых – человек и его мироотношение [7, с. 530]. Удостоверяемая, прежде всего, западным миром, и особенно – США, техногенная цивилизация в своём бытии может быть представлена как такое социокультурное образование, которое постоянно меняет свои основания. При этом, квази-глобализационный проект её глобального распространения – вестернизация – оказывается связанным с унификацией культурных традиций.

Сегодня очевидна актуальность переосмысления концепта культурной традиции, её сущности, значения, места в человеческом бытии и его истории. Очевидна необходимость новой парадигмы культурно-исторического развития человечества [7, с. 530], учитывающей изначальные – традиционные основания культуры в плане онтологической устойчивости этого развития.

Реактивация значения традиции предполагает пересмотр приоритетов мирового культурно-исторического развития, замену концепции прогресса, особенно – в форме прогрессизма, концепцией устойчивого развития как такого, опирающегося на традицию коэволюционного развития культуры и цивилизации, которое ориентировано на мировой баланс между решением социальных проблем и сохранением стабильности окружающей среды.

Роль культурных традиций в историческом процессе переоценить невозможно – они выступают онтологическими скрепами, обеспечивающими саму его возможность, поскольку в них происходит актуализация атрибутивных характеристик бытия в его прохождении сквозь время.

Список литературы

1. Баева Л.В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории: Монография. – Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2004. – 277 с.
2. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики /пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 699 с.
3. Гатальска С.М. Філософія культури: Підручник. – К.: Либідь, 2005. – 328 с.
4. Генон Р. Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте [Текст]: переводное издание / [Пер. с фр.: Любимова Т.Б.]. – М.: Беловодье, 2003. – 478 с.
5. Кутырев В.А. Культура и технология: борьба миров. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 240 с.
6. Лазарев Ф.В. Вселенная культуры: стратегемы и ценности / Ф.В. Лазарев, Литтл А. Брюс. – Симферополь: СОНАТ, 2005. – 192 с.
7. Сухина И.Г. Аксиология культуры: философско-антропологические основания: монография. – Донецк: Донбасс, 2011. – 560 с.
8. Флиер А.Я. Культурология для культурологов: Учебное пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологии. – М.: Академический Проект, 2000. – 496 с.

I. G. Suhina

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National University of Economics and Trade

named after Mikhail Tugan-Baranovsky

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: suhina_igor@mail.ru

ABOUT ACTUALITY OF THE ONTOLOGICAL UNDERSTANDING OF CULTURAL TRADITION AND HER ROLE IN A HISTORICAL PROCESS

Annotation. *The ontological understanding of tradition as chronotope of the embodiment of intrinsic characteristics of being and micro-model of a world order is offered. The understanding of cultural tradition as the backbone beginning of the culture and a universal constant form of its historical development setting definiteness, the sequence and continuity of historical process is presented. From a traditionalist position the concept of sustainable development is treated. The tradition is considered also as the universal selective mechanism of actualization, reproduction and translation of socio-cultural heritage and experience.*

Keywords: *ontological, being, world order, human being, culture, tradition, traditionalism, understanding.*

УДК 130.2

Т. В. Лугуценко

(д.филол.наук, профессор)

Луганская государственная академия культуры и искусств имени

М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

Я. В. Ярошенко

(магистр)

Луганская государственная академия культуры и искусств имени

М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

ИНФОРМАЦИОННОЕ ПРОСТРАНСТВО: ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС

***Аннотация.** В статье показано, что в современном социокультурном пространстве научно-техническое развитие в значительной степени опережает развитие культурных регуляторов, которые перестали быть адекватными новым технологическим возможностям человечества; понимание негативных аспектов развития цивилизации как техногенной системы дает основание утверждать, что современная цивилизация переживает глубокий кризис, коснувшийся особенно культурного пространства бытия современного человека.*

***Ключевые слова:** цивилизация, информационное пространство, культурное бытие, социокультурная реальность, homo informaticus, дигитальный человек.*

Философский дискурс об информации и информационном пространстве не является однородным, в рамках его возникли различные трактовки пространства, его структурирования и взаимодействия различных пространственных структур (П. Бурдьё, Д. Белл, В. Иноземцев, Н. Маклюэн, И. Мелюхин, О. Тоффлер, А. Турен, Ф. Уэбстер, Ж. Фурастье, К. Шеннон и др.). В результате данных процессов трансформируется ментальность человека, существенным атрибутом его мышления становится техническая рациональность. Вместе с тем значительно возрастает роль культуры как основы, формирующей творческие, духовные качества человека, что противостоит тем самым техногенным процессам, отчуждающим человека от его культурной и антропологической иден-

тичности. В философском дискурсе в понятие «информационное пространство» вкладываются различные смыслы. Например, в рамках кибернетического подхода информационным пространством называется совокупность источников информации, баз данных, сетей и технологий, объединяющие их. В философско-методологическом измерении под информационным пространством понимается среда распространения информации в социуме, находящаяся под влиянием культурных, экономических, технологических и других факторов. Остановимся на значении и смысле информации. Философское изучение информации осуществляется в двух основных направлениях:

- исследование информационных процессов информационной культуры различных общностей;
- исследование локальных информационных процессов, происходящих в различных сферах человеческой деятельности. Информация создаёт социокультурную основу, на которой формируется сознательное поведение индивида, служит фактором его коммуникации.

Семантическое определение характеризуется тем, что информация имеет смысл, у неё есть предмет: это – либо сведения о ком-то или о чём-то, либо руководство к действию. Ю. Шрейдер предложил семантический подход к феномену информации и механизм определения меры семантической информатизации как способ изменения тезауруса личности под влиянием поступившей информации. Ю. Шрейдер и И. Ладенко ввели понятие «информационно-познавательный потенциал», которое включает: знания, накопленные в обществе; информацию, доступную через информационную среду; средства передачи знаний; средства и кадры для обработки, хранения, поиска и передачи информации.

Как важнейший компонент информационно-интеллектуального потенциала можно выделить (по И. Ладенко) интеллектуальный потенциал как совокупную человеческую способность решать очередные проблемы на основе накопленных знаний, навыков и опыта. Другим компонентом выявляется информационный потенциал – способность осуществлять сбор, хранение, поиск и передачу информации, что обеспечивает необходимый уровень информированности всех членов общества согласно выполняемым ими функций. Предложенные определения подходят к информации без учёта её смысла, но с разных сторон. Говоря о количественном

подходе к дефиниции информации, следует обратиться к классической теории информации К. Шеннона, где используется определение, которое значительно отличается от семантического.

Согласно данной теории, информация – это количество, измеряемое в битах и определяемое как вероятности частотности символов. Такая дефиниция возникла из потребности специалистов коммуникационных технологий, которые заинтересованы в измерении символов, основанных на системе двоичного счисления, где они хранятся и передаются. Необходимо подчеркнуть, что Т. Розак исследовал необходимость качественного анализа информации, проводил различия между такими явлениями, как данные, знания, опыт и мудрость. Современный «культ информации», по его мнению, служит для размывания рода качественных различий, которые являются сутью повседневной жизни. Это размывание достигается постоянными утверждениями, что информация – это только количественный фактор и предмет статистических измерений. Когда вся информация рассматривается как однородная масса и становится доступной измерению, качественная сторона вопроса остаётся вне поля зрения.

Обеспечение многих видов человеческой деятельности техническими средствами приводит к возникновению двойной социокультурной реальности, в которой искусственное и символическое доминируют над естественным. Данным проблемам посвящены исследования Н. А. Журбы (культура некультуры), В. Д. Исаева (трансгрессии культурного пространства), которые доказывают, что с развитием информационных технологий парадигмальное поле культуры распространяется на сферу информационного пространства, формируемого техническими средствами, например, исследовательское поле культуры обогащается такими направлениями, как культурная информация, культурная коммуникация, культура виртуального медийного пространства.

Философски осмысливая исследования Н. А. Журбы, В. Д. Исаева, мы приходим к пониманию, что коммуникацию необходимо рассматривать как гармоничный процесс человеческой культуры и, начиная с XX века, в некоторой степени – как искусственно создаваемый тип жизнедеятельности. Также следует обратить внимание, что изучение культурно-коммуникационных аспектов начинается со смены научной парадигмы в отношении значи-

мости культурных инноваций и межкультурных взаимосвязей, культурная составляющая которых рассмотрена через диалог культур и с учётом факторов отношений (технологии, средств массовой информации, киноиндустрии) и креативности.

Современные исследователи А. Горячковская (антропологические измерения виртуальной реальности) и В. Семиколонов (мораль в информационном обществе) в своих работах анализируют механизмы взаимодействия цивилизации и культуры как основу трансформаций, взятых в их единении относительно реальности человека. Авторы исследуют кризис человеческой субъективности и виртуализации человеческого «Я» как результат технологического прогресса. С другой стороны, компьютерная виртуальная реальность хотя и является актуальной темой философских, культурологических и других научных исследований, требует не только выяснения относительно того, «хорошо это или плохо», но и тщательного онтологического анализа. Учёные в своих исследованиях обращают внимание на проблемы адаптации индивида в условиях современного информационного общества, а также демонстрируют конструктивный подход к западным концепциям информационного общества. Это, прежде всего, касается трудов А. Аверьяновой, В. Андрущенко, А. Колодюка, В. Москаленко, А. Ручки и др. Механизм связи между человеком и обществом исследуется А. Камю, С. Л. Франком, Э. Фроммом, М. Хайдеггером и другими исследователями, которые пытаются проанализировать различные аспекты процессов взаимодействия и взаимовлияния человека и социума, оставаясь на позициях рационализма или иррационализма, материализма или идеализма.

Следует заметить, что концепция информационного общества разрабатывалась, прежде всего, для решения задач экономического развития, что обусловило её несколько ограниченный и прикладной характер. Однако эта концепция охватывает и идеологические и воспитательные цели, потому что её реализация предполагает возможность управления индивидуальным и массовым сознанием с помощью информационных технологий. Это обусловило необходимость формирования чёткой позиции общества в отношении культуры, духовности, морали. Например, В. М. Семиколонов отмечает, что «аксиологический подход к проблеме позволяет выявить не декларируемые, а реальные ценности культуры. Моральная рефлексия даёт возможность оценить содержание информаци-

онных потоков не с точки зрения их истинности или ложности (что в информационном обществе почти невозможно), а с точки зрения соответствия или несоответствия ценностям и моральным нормам человека и общества. Мораль непосредственно связана с базовыми ценностями культуры, является основным регулятором человеческого поведения и практики социального процесса» [12, с. 141]. Если же эту информацию рассматривать с точки зрения моральной рефлексии, то окажется, что в её общем потоке доминирует негативная и даже откровенно аморальная информация. В такой ситуации единое информационное пространство, избыточность информации, открытый доступ к ней срабатывают не на устранение кризиса духовности, морали и нравственности, а скорее наоборот – способствуют её резкому усилению.

Ещё одним важным моментом является то, что формирование информационной цивилизации связано с возникновением противоречия между человеком и обществом, что становится источником саморазвёртывания нового способа воспроизведения человека социального. Снятие этого противоречия происходит в процессе диалектического взаимодействия человека и общества, что обуславливает процесс трансформации существующей формы связи в современном мире. При этом подчеркнём, что в развитии типов цивилизации принципиальное значения имеют семь таких типов связей, которые устанавливает человек с обществом: генетические, структурные, функциональные, управленческие, преобразования, развития. Своё отражение новый (информационный) способ воспроизводства социальности находит в первую очередь в новом разделении труда, которое осуществляется на базе использования средств труда идеального характера, а также в формировании новых общественных отношений и качества производительных сил; закрепление нового типа цивилизации происходит в принципиально новом типе культуры.

Исследование взаимодействия человека и общества позволяет определить, что постепенное развитие сущностных сил человека обуславливает возникновение противоречия между потребностями личности (материальными или духовными) и существующей системой общественных отношений, которая не отвечает требованиям осуществления насущных потребностей человека. Снятие этого противоречия происходит как трансформация существующей фор-

мы связи в социальном мире, что в свою очередь создаёт условия для развития и реализации сущностных сил человека. Подобные взаимодействия объективного и субъективного, осуществляясь в связях, которые существуют между ними, становятся источником саморазвёртывания цивилизации нового типа. М. Маклюэном было введено понятие «электронное общество». В своей книге «Галактика Гуттенберга» автор обусловил духовный и материальный прогресс человечества технологиями социальной коммуникации – коммуникационными каналами [9]. Появление и развитие электрических и электронных средств связи, характерной особенностью которых является их воздействие на нервную систему человека в целом, М. Маклюэн считал «коммуникационной революцией» в истории человечества.

Активный информационный обмен, когда только что полученная информация мгновенно замещается более свежей, в сопровождении визуальной картинки, что отражает конкретную окружающую реальность, действуют на подсознание, создавая у человека иллюзию соучастия в текущих событиях. Происходит слияние мифологического (непосредственного) и рационалистического (опосредованного) способов восприятия мира, что в свою очередь создаёт предпосылки для целостного развития личности. Рассматривая как обязательное условие формирования высших культур наличие синкретического коллективного сознания, М. Маклюэн утверждал, что только электронные средства связи способны на новой технологической основе превратить планету в «глобальную деревню», в котором не будет места национализма, отчуждения, агрессивности. Обозначив как базис грядущей глобальной электронной цивилизации телевидение, М. Маклюэн уверял, что сформированное на его базе «электронное общество» сделает человечество счастливым благодаря максимальному умножению мощности сенсорного аппарата человека. Например, оперируя зрительным изображением и воздействуя на ощущения, телевидение будет способствовать созданию новой общности людей, которая постепенно избавится от «фрагментарного мышления». Отталкиваясь от потенциала телевидения и учитывая перспективы компьютерной техники, М. Маклюэн всё же предвидел появление «гипермедиа» – единства звука, статических и динамических изображений [9]. Подчёркивая возможность «соединения» людей друг с другом с помощью замкнутых связей внутри электронных систем, он в сво-

их исследованиях создал прообраз модели электронных коммуникаций, характерных для информационного общества.

Развитие информационного пространства, стремление обеспечить его непрерывность на каждом этапе развития включали в систему коммуникаций новейшие средства тиражирования и транспортировки информации в формах, доступных тому или иному этапу материально-технического развития. В техническом оснащении современная фаза сохранения и передачи информации действительно революционная. Подчеркнём, что на современном этапе средства связи, телекоммуникации и компьютерные технологии обеспечивают такую скорость прохождения информационных квантов, что временной фактор перестал быть сдерживающим при их распространении. Молниеносная передача информации изменяет масштабы событий, и в обществе возникают предпосылки формирования единого, действительно безграничного пространства, возможности которого демонстрирует всемирная сеть Интернет.

В сложившейся ситуации есть одно из опасных противоречий информационной эпохи: формируя информационное пространство и обеспечивая его существование и развитие, человек одновременно осознаёт, что само его биологическое существование поставлено в зависимость от уровня развития и скорости преобразования информационного пространства, играющего все возрастающую роль в жизни современного общества. С приходом новой информационно-компьютерной среды появляется представление о формировании нового типа человека – «*homo informaticus*». Основными характеристиками этого нового типа оказываются креативность, постоянное стремление к познанию нового, готовность к диалогу. Таким образом, информатизация социума, несмотря на некоторое негативное влияние на человека (формирование фрагментарности восприятия мира, мозаичности мышления), вместе с тем выявляет его творческие потенции в процессе адаптации к новому существованию в потоках информации. Система гиперссылок в Интернете, с помощью которой там организовано не только хранение информации, но и общения, предполагает диалог. Возможно, это говорит о появлении в Интернете креативной личности («*homo informaticus*», «дигитального человека», «соавтора»), готовой к творчеству с помощью диалога.

Однако решение проблем, связанных с появлением информационного типа связи между человеком и обществом, с учётом пути развития духовности человека (ведь только духовность может стать тем фактором, который не только значительно ускорит процессы взаимодействия человека и общества) будет способствовать упорядочению средств и приёмов деятельности человека в условиях информационной цивилизации. Индивид как личность формируется в обществе, функционирование которого невозможно без соответствующей системы ценностей, которые, выступая интегративной основой, как для отдельного человека, так и для любой социальной группы или общества, определяющие особенности адаптации индивида в информационном пространстве. Бытие современного человека связано с возникновением противоречия между объективным и субъективным. Это происходит в процессе информационного обмена, что даёт возможность корректировать деятельность каждой из сторон, а также согласованно действовать с учётом семантики информационных потоков, поступающих извне.

Наличие подобных связей между человеком и обществом, которые осуществляются как их диалектическое взаимодействие, даёт возможность рассматривать противоречивое единство объективного и субъективного как определённую целостность. Таким образом, развитие сущностных сил человека, связанных с осуществлением информационного обмена и предметно-ориентированной деятельностью человека (направленной на удовлетворение духовных потребностей личности), определяет общее направление общественного развития на современном этапе исторического процесса как пути к информационной цивилизации. А информационная цивилизация представляет собой такой тип связи между человеком и обществом, при котором приоритетными ценностями становятся интеллект и духовное развитие человека, а определяющими факторами общественного развития – информация и знания.

Анализ человека как информационной системы приводит к выводу, что условием осуществления информационного обмена на уровне личности становится развитие способностей субъекта, которые обуславливают возможность восприятия, обработки, хранения и продуцирования информации, для реализации чего в процессе информационного обмена формируются соответствующие функциональные органы. Можно отметить, что циркулирование

информационных потоков в структуре личности приводит к постепенному увеличению объёмов информации, привлечённых к информационному обмену и ускорению темпов его осуществления, что вызывает рост напряжённости энергоинформационного поля личности. Это ощущается ею как противоречие между желаемым и имеющимся, то есть приобретает вид потребности в поддержании сущностных сил на достаточном для эффективного функционирования и развития личности уровне через подключение новых информационных потоков и их использование. Духовный характер предмета потребности определяют её как духовную, а её актуализация становится движущей силой, порождающей мир и информационную форму связи в нём.

Завершая исследование, считаем необходимым отметить, что на современном этапе проблема трансформации ценностей человека в информационном пространстве остаётся достаточно острой. В то же время трансформация информационного пространства в сторону интенсификации циркулирующих в нём информационных потоков, несёт в себе опасность снижения пропускной способности человеческого восприятия вплоть до полного его прекращения. Избежать этих опасностей можно, если усилить интеллектуальные способности человека. Сейчас решением этой проблемы становится разработка новых информационно-коммуникационных технологий и создание на их базе информационных систем и новых методов обработки информации.

Как средства информационного взаимодействия, обеспечивающие доступ человека к информационным ресурсам, информационно-коммуникационные технологии являются важным компонентом информационного пространства как глобального, так и локального. С точки зрения современных электронных словарей, информационно-коммуникационные технологии являются совокупностью методов, производственных процессов и программно-технологических средств, объединённых в технологическую цепочку, обеспечивающую сбор, хранение, обработку, вывод и распространение информации, предназначенной для снижения трудоёмкости процессов использования информационных ресурсов. Другими словами, методы, производственные и программно-технические средства интегрированных с целью сбора, обработки,

хранения, распространения, отображения и использования информации в интересах её пользователей.

Выводы. Таким образом, информационное пространство имеет ярко выраженный социокультурный аспект и может трактоваться как сфера отношений людей и их общностей по поводу информации. Создание единого информационного пространства предполагает изменение коммуникационного пространства. Информационное пространство – это технологически обусловленная средствами коммуникации форма скоординированных и структурированных, территориально близких и удалённых информационных ресурсов, аккумулирующих результаты коммуникационной деятельности людей, эта форма обеспечивает наибольшую меру доступности для потребителя.

В условиях современного информационного пространства формируется особый тип культуры – информационный, выступающий основным элементом культурной трансформации. Формирование информационной культуры приводит к изменению картины мира современного человека, которая проявляется в дистанционной трансляции информации. Мобильный диалоговый характер взаимоотношений экранного текста с потребителем информации – существенная характеристика современного информационного общества. В результате данных процессов трансформируется ментальность человека, существенным атрибутом его мышления становится техническая рациональность. Социокультурная коммуникация наращается преимущественно в секторе высокотехнологичных наукоёмких производств, поскольку знания и информация «превращаются» в базовый производственный ресурс. Вместе с тем значительно возрастает роль культуры как основы, формирующей творческие, духовные качества человека, что позволяет противостоять техногенным процессам, которые отчуждают человека от его культурной и антропологической идентичности.

Список литературы

1. Батракова С. П. Интервью с Жаком Деррида // Мировое древо. – 1902. – № 1. – С. 74.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Академический Проект, 2010. – С. 158.
3. Белл Д. Социальные рамки информационного общества. – М.: Наука, 1986. – С. 330.

4. Белл Д. Третья технологическая революция и её возможные социальные последствия. – М.: Академический Проект, 1990. – С.8.
5. Берестова Т.Ф. Библиотека как элемент информационного пространства (к разработке концепции). – М.: АСТ, 2004. – 45 с.
6. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: Рудомино, 1999.
7. Гэлбрейт Дж. Готовое индустриальное общество. – М.: Республика, 2009.
8. Исаев В. Д. Віртуальна занепаість людини культури: монографія / В. Д. Исаев, Т. В. Лугуценко, М. А. Журба. – Луганськ: вид-во СНУ ім. В. Даля, 2012.
9. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга. Становление человека печатающего. – М.: Академический Проект, 2005. – 496с.
10. Масуда Й. Информационное общество как постиндустриальное общество. – М.: REFL-book – 1997. – 231с.
11. Рензема Я. В. Информатика социального отражения. – М.: Прометей, 1999.
12. Семиколонов В. М. Влияние информационных технологий на мораль // Культура народов Причерноморья. – 2004. – № 56. – Т.2.
13. Словарь прикладной информатики / [сост. Нехаев С. А., Кривошеин Н. В., Андреев И. Л., Яскевич Я. С.]. – М.: Республика, 2001.
14. Суминова Т. Н. Информационные ресурсы художественной культуры (иртосферы). – М.: Республика, 2006.
15. Тоффлер Э. Шок будущего / пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002.
16. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. – М.: Аспект Пресс, 2004.
17. Философия в мире знания, техники и веры. – СПб.: Питер, 2004.
18. Фурастье Ж. Великая надежда XX века. – М.: Наука, 2001. – 183 с.
19. Шрейдер Ю. А. О количественных характеристиках семантической информатики // М.: НТИ, 1963. – № 10. – С. 35-39.
20. Юзвизин И. И. Основы информатиологии. – М. АСТ, 2000.
21. Roszak Theodore The Cult of Information: The Folklore of Computers and the True Art of Thinking / Roszak. – Cambridge: Litterworth, 1986. – P. 11.
22. Touraine Alain The Post-Industrial Society: Tomorrow Social History; Classes, Conflicts and Culture in the Prpgnimmmed Society. – New York: Wildwoqd House. – P.394.
23. Shanon Claude and Weaver, Warren The Mathematical Theory of Communication. – Urbana, IL: University of IUinois Press, 1964.

T. Lugutsenko

(Ph.D., Professor)

Matusovsky Lugansk State Academy of Culture and Arts
(Lugansk, Lugansk People's Republic)*E-mail:* telfira@yandex.ru**Ya. Yaroshenko**

(M.A.)

Matusovsky Lugansk State Academy of Culture and Arts
(Lugansk, Lugansk People's Republic)*E-mail:* telfira@yandex.ru**INFORMATION SPACE:
PHILOSOPHICAL DISCOURSE**

***Annotation.** The article shows that in the modern social and cultural space scientific and technological development is largely ahead of the development of cultural controls that are no longer adequate to the new technological possibilities of mankind; understanding of the negative aspects of the development of civilization as a man-made system gives grounds to assert that modern civilization is going through a deep crisis that touched especially the cultural space of life of modern man.*

***Keywords:** civilization, information space, being the cultural, socio-cultural reality, homo informaticus, digital people.*

УДК 316.4 – 047.58

В. Б. Попов

(к. филос. наук, доцент)

Луганский государственный университет имени Тараса Шевченко

(г. Луганск, ЛНР)

lbsucots@yandex.ru

НЕЛИНЕЙНАЯ СОЦИОДИНАМИКА: ПРОБЛЕМЫ ИЕРАРХИИ И ТИПОЛОГИИ

***Аннотация.** В данной работе разграничиваются макросоциетальные эволюционные типы (маятниковый, циклоидный, линейно-поступательный / формационный, сопряжённый) и эмпирические формы социодинамики (колебательная / волновая, циклическая), более приближённые к реалиям исторической процессуальности.*

***Ключевые слова:** нелинейная социодинамика, макросоциетальный эволюционный тип, эмпирическая процессуальность, процессуальная иерархия, уровни исследования.*

В научной литературе проблема соотношения линейных и нелинейных форм представлена достаточно широко, а тезис о многообразии типов социальной динамики, формирующих соответствующие пространственно-временные континуумы, занимает доминирующие позиции. Классикой стали циклические концепции в философии, историологии, экономической теории, политологии, например, работы А. Тойнби, П. Сорокина, А. Тоффлера, Й. Шумпетера, Н. Д. Кондратьева, С. Кузнеця, А. Шлезингер-младшего и т.д. В этой связи нас, прежде всего, интересует проблема соотношения данных разноуровневых исследований.

Как мы видим, исследование нелинейных процессов осуществляется на двух, слабо стыкующихся друг с другом, уровнях. Первый – это эмпирический, местами переходящий на теоретический (историологический, политологический, экономико-теоретический, глобально-экологический и т.п.); другой – изначально развёртывается на философском уровне, зачастую нисходящий до теоретических разработок соответствующих дисциплин.

В качестве базовых понятий, отражающих динамику нелинейных процессов, наиболее часто упоминаются цикл и волна. В. Л. Алтухов приводит более расширенный перечень, помимо

вышеназванных он называет ещё и спираль, зигзаг, маятниковую пульсацию и более сложные – наложенную волну, сдвоенную спираль [1, с. 6]. А. С. Ахиезер постулирует особый тип общественной эволюции – инверсионное развитие, характеризующееся в первую очередь резкими (зачастую катастрофическими) переходами от одного полюса социальности к другому, присущий российской цивилизации [2, с. 312-317].

Касаясь проблемы иерархии в социодинамике, В. В. Василькова отдаёт приоритет волновым изменениям как синтезу поступательности и цикличности [3, с. 22]. Впоследствии к волновым процессам ею добавляются ещё и циклические, при этом оба эти типа общественного развития разводятся на разные уровни системы [4, с. 286], но непонятно какие, равно как неясно и соотношение между ними. Далее указывается, что циклы проявляют себя в макромасштабных процессах [4, с. 287]. Значит ли это, что волновые процессы «мелкомасштабны», то есть переносятся на феноменальный уровень, – это также остаётся загадкой. В. В. Карнаух, выдвигая на первый план волновые процессы в духе А. Тоффлера, говоря о трёх глобальных волнах, в то же время переносит циклическую динамику на цивилизационный ярус («полный жизненный цикл цивилизаций») [5, с. 5, 7-13]. Он выделяет два уровня исследования волн – исторический (конкретно-исторический) и теоретический (уровень типологических обобщений) [5, с. 7].

Более последовательно идею синтеза циклических и волновых процессов, на наш взгляд, проводит В. И. Пантин, который выделяет три подхода: поступательный, циклический и волновой [6, с. 6-10]. Волнообразность у него – не простая сумма поступательного и кругового (циклического) развития, это новое качество с соответствующей пространственной структурой [6, с. 11-12]. Волновой тип представляет прогресс и деградацию одновременно в каждой точке развития, взаимодействующие в синергетике как порядок и хаос [6, с. 12]. Он имеет вид сплошной спирали, витки которой могут перекручиваться, менять свою форму [6, с. 19]. Заметим, что в синергетической концепции В. В. Васильковой именно чередование порядка и хаоса задаёт структуру волновых процессов [3, с. 30-31, 52-57; 4, с. 210-212]. В более поздней работе В. И. Пантин говорит о волнообразности, а не цикличности российской цивилизации, где поступательная составляющая выражена куда сильнее, чем у восточных цивилизаций [7, с. 114].

В. Л. Алтухов, наряду с вышеназванным многообразием пространственно-временных форм развития, выдвигает два типа социальной динамики, представляющие, по идее, макроуровень общественной эволюции, – эволюционно-волновой и катастрофический [1, с. 18-21]. Первый характеризуется инвариантной колебательной структурой, а второй – полным разрушением прежней системы и отождествляется с формационным развитием. Данные термины представляются нам не вполне удачными. Так, понятие «эволюция» имеет более широкое значение, синонимичное категории «развитие», чем то, которое вкладывает в него автор (плавная, непрерывно-поступательная процессуальность). Термин «катастрофическое» развитие несёт чрезмерно негативную нагрузку, а формационная динамика, отождествляемая им с данной процессуальностью, помимо разрушения обладает ещё и линейно-прогрессистским началом. Что же касается волнового типа, то здесь возникает вопрос о пригодности данного термина для описания макро/социетальных эволюционных процессов.

И. М. Савельева и А. В. Полетаев решительно разводят два понятия – волна и цикл. Волны – это колебания определённой периодичности, скорее техническое (статистическое) понятие, циклы же имеют не столько технический, сколько содержательный смысл [8, с. 14]. Впоследствии они вообще выносят волновые процессы за рамки макротеоретического уровня, выделяя только две модели описания социальной динамики: циклическую и стадиальную [9, с. 357-465]. В вопросе их эвристической значимости авторы в целом занимают веберианскую позицию, всё же отдавая приоритет стадиальным подходам.

В. В. Лапкин по этому поводу указывает, что попытки формального применения циклической схемы к конкретным процессам бесперспективны, представляя очередное «искушение эмпиризмом» [10, с. 26, прим.]. «Эмпирическая цикличность» условна, но из этого не следует делать выводы об условности любых циклических подходов, в духе И. М. Савельевой и А. В. Полетаева, поскольку количественные закономерности не работают в отрыве от методологических вопросов [10, с.27]. Следовательно, сами по себе, взятые изолированно, «реальные процессы» не могут опровергнуть теоретических построений, так как относятся к иному уровню исследования, а подтвердить или опровергнуть теорию может лишь

другая теория, объясняющая более масштабный контент «фактажа» («прогрессивное развитие научно-исследовательской программы» по И. Лакатосу – В. Попов). В качестве базисных понятий нелинейной динамики В. В. Лапкин называет волну, цикл и ритм [10]. Данные понятия не определены им с категориальной определённости, также неясно и соотношение между ними, однако, по ходу изложения, можно заключить, что учёный объединяет их в рамках некоей общей «циклически-волновой парадигмы» [10, с. 29, 30, прим]. Контур данной парадигмы едва обозначены. Цикл определяется как ведущий и самодостаточный механизм эволюции и контроля над процессами жизнедеятельности системы в целом, как сложноорганизованная система, обуславливающая динамику и механизмы воспроизводства неравновесных процессов. Для исследования крупномасштабных социальных изменений (хронополитические сдвиги, волны модернизации и т.п.) он предлагает модель пространственно распределённой системы, образующую возбудимую среду. Последнюю характеризует способность к генерации автоволновых процессов и центров автоколебаний, задающих ритм всей системе [10, с.31].

Из всего этого можно сделать вывод о недопустимости смешения разных уровней исследования, где социетальные схемы, подходы и модели не могут быть обнаружены в чистом виде в исторической конкретике. Разноуровневые и разнотипные циклы, накладываясь друг на друга, размывают общую динамику. На внутрисоциумном уровне циклические процессы то затухают, то вновь проявляются, не обнаруживая однозначной и строгой детерминации, что даёт почву для скептического отношения к циклическим подходам вообще. Представляется необходимым выделить внутрисоциумный (уровень общественных сфер, вплоть до конкретики), социумный (динамика общества или цивилизации как целого) и надсоциумный – уровень глобальных (макросоциетальных) эволюционных процессов (маятник, цикл и т.д.), несмотря на всю их условность и метафоричность.

Отсюда имеет смысл терминологически разграничить «циклические» и «циклоидные» процессы наподобие того, как в научной литературе применяются (правда, без чёткого категориального размежевания) понятия «волновое» и «волнообразное» движение.

Таким образом, под циклоидным типом общественной эволюции мы понимаем более высокий уровень процессуальности, неже-

ли эмпирически ориентированная цикличность, связанная с различными процессами общественной жизнедеятельности: экономическими, политическими, социокультурными, событийными и т.д. Волновые же процессы мы опускаем на ступеньку ниже, включая их в циклическую динамику, всецело разделяя позицию И. М. Савельевой и А. В. Полетаева относительно их природы. Волна отражает ритмику внутрисоциумных процессов в общественных сферах и не выходит на макросоциетальный эволюционный уровень. Колебательная процессуальность (волна) сама по себе не ведёт к социетальным трансформациям, а развёртывается внутри циклических / циклоидных или стадиальных форм. Тем самым, общая типология макросоциетальной эволюции будет включать маятниковый, циклоидный, линейно-поступательный (формационный) и сопряжённый типы (подробнее см.: [11, с. 47-53]).

В исходной (первичной) маятниковой форме социальная динамика выражена в колебательных процессах, которые впоследствии включаются и в структуру циклоидной формы. Пересечение циклоидного и формационного типа во времени и пространстве обуславливает переход к качественно новой форме – сопряженному развитию. Инверсионный тип занимает промежуточное место между маятниковым и циклоидным и в равной мере может считаться вариантом их обеих. Всем этим формам социальной динамики соответствует определённый тип исторического времени: протовремя (маятник), циклическое, линейное, разнонаправленное («время-пульсар» по терминологии М. А. Чешкова) [12, с. 41-42].

Список литературы

1. Алтухов В. О смене порядков в мировом общественном развитии // Мировая экономика и международные отношения. 1995. № 4. – С. 5-21.
2. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. – М.: Изд-во ФО СССР, 1991. – Т.1. – 320 с.
3. Василькова В. В., Яковлев В. Н. Волновые процессы в общественном развитии. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1992. – 228 с.
4. Василькова В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. – СПб.: Лань, 1999. – 480 с.
5. Карнаух В. В. Волны цивилизаций. – СПб.: Изд-во СПбУ, 1998. – 92 с.
6. Пантин В. И. Циклы и волны модернизации как феномена социального развития. – М.: Моск. филос. фонд, 1997. – 192 с.

7. Пантин В. И. Циклы и волны социального развития: цивилизационная динамика и процессы модернизации. – М.: Наука, 2004. – 246 с.
8. Полетаев А. В., Савельева И. М. Циклы Кондратьева и развитие капитализма. – М.: Наука, 1993. – 250 с.
9. Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 800 с.
10. Лапкин В. В. Циклы, ритм, волны: проблемы моделирования политического развития // Полис, 2002. № 4. – С.26-31.
11. Попов В. Б. Синхронное и диахронное измерения всемирной истории // Практична філософія. – 2004. № 4. – С. 46-58.
12. Чешков М. А. Понимание целостности мира: в поисках неформационной парадигмы // Мировая экономика и международные отношения. – 1990. № 5. – С. 33-48.

V. B. Popov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

T. Shevchenko Lugansk State University

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

tsucots@yandex.ru

**NONLINEAR SOCIODINAMICS:
THE PROBLEMS OF HIERARCHY AND TYPOLOGY**

Annotation. In this work delineated macrosocietal evolutionary types (pendulum, cycloidal, linear-progressive / formational conjugate) and empirical forms sociodynamics (vibrational/wave, cyclic), more close to the realities of the historical processuality.

Key words: nonlinear Sociodynamics, macrosocietal evolutionary type, empirical processuality, processional hierarchy, levels of study.

УДК 316.29+140+168.4/5

О. И. Мармазова

(к.ист.наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
им. Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР)

E-mail: marmazovaolga@gmail.ru

СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД В ПРАКТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

***Аннотация.** В работе рассмотрены вопросы, связанные с системным подходом и его использованием в практической жизни общества. Проанализированы обыденная, философская, кибернетическая, аналитическая, математическая, конструкторская, гуманитарная трактовки системного подхода. Подчёркнута важность понимания системного видения мира, его системной целостности.*

***Ключевые слова:** система, системный подход, системное мышление, общество, системная парадигма, системность.*

Одним из наиболее эффективных методов организации мыслительной деятельности, который гарантировал множество открытий в науке и технике во второй половине XX ст. и начале XXI ст., является системный подход. Можно также с уверенностью констатировать, что его значение в исследовании и организации общественных процессов сложно переоценить: системный подход гарантирует результативность всех сфер общественной жизни и деятельности. Поэтому его изучение, анализ, разработка, практическая реализация одно из наиболее актуальных направлений в научных исследованиях.

Система – слово греческое, буквально означает целое, составленное из частей, также порядок, определённый правильным расположением частей и их взаимосвязями. Традиционно, под системой подразумевается определённый комплекс взаимодействующих между собой элементов, компонентов, подсистем. Причём это не механический комплекс, а органически целостное образование, обладающее собственными качественными характеристиками, которые могут не содержаться в частях, образующих данную систему элементов [1, с. 219]. Мир систем интересовал людей с глубокой древности. Элементы системного мировоззрения возникли

уже в античном мире. В течение всей истории человечество накопило огромное богатство системных идей, которые разбросаны в различных сферах научного знания.

Часто при исследовании различных сторон общественных исторических процессов используется огромное разнообразие и количество источников информации. При этом главная сложность и задача заключается в отборе из этого потока той системы сведений, которая бы адекватно соответствовала самой изучаемой системе. Поэтому вполне справедливо в этом отношении замечание А. В. Санцевича, что «системность – это не столько всеобщность охвата фактического материала, сколько структурно-целостное по основным и наиболее существенным внешним и внутренним связям исследование исторического объекта, процесса, явления» [2, с. 73-74].

Многие исследователи считают общество социальной системой, части которой взаимозависимы и обеспечивают своим взаимодействием её функционирование. Это и продолжение рода, создание и обеспечение условий жизнедеятельности членов этой системы – производства, распределения и потребления. Общество как система обладает автономностью, самодостаточностью, интегрирующей силой, саморегуляцией, самоуправлением. Все компоненты этой системы, кроме того, обладают относительной самостоятельностью по отношению друг к другу.

Люди в обществе действуют не только в непосредственной производственно-экономической сфере, но и в социально-политической, семейно-бытовой, идеологической, разнообразной духовной деятельности. Отсюда вполне естественно существование и других специфических структур, обладающих своими особенностями и несущих на себе печать той качественной определённости общества как целостной системы [1, с. 220]. Для успешного развития общественной системы необходимо гармоничное соответствие общих интересов и интересов индивидов, которое может быть достигнуто при высокой степени общественного развития. Если такая степень развития не достигнута, господствует общий интерес, реализуемый в ущерб интересам индивида.

Всем системам присущи определённые стратегии выживания, существования и развития. Это характеризует и общественную систему. Экстремальные ситуации часто вынуждают общество во имя всеобщего выживания следовать экстенсивным путём разви-

тия, а не интенсивным. Для прогнозирования и решения подобных проблем и используется системный подход.

Термин «системный подход» содержательно отражает группу методов, с помощью которых реальный объект описывается как совокупность взаимодействующих компонентов. Системный подход получает всё более широкое применение в деятельности людей. В практической жизни общества используются несколько трактовок системного подхода: обыденная, философская, кибернетическая, аналитическая, математическая, конструкторская [3, с. 310].

В практической деятельности чаще всего встречается обыденная трактовка тех или иных объектов природы и общества. При этом понятие «система» применяется как к мышлению, так и к деятельности. Философское использование системных идей включает в себя не только расширение и укрепление позиций системности в качестве одной из базовых общефилософских методологий, но и как некоторой мировоззренческой системы, обладающей способностью отражения, объяснения и изменения действительности. Системная парадигма, системная ментальность, способность к систематизации, владение системным анализом всё чаще становятся востребованными профессиональными качествами. [3, с. 310].

При решении вопросов практической деятельности, связанных с проблемами конструирования, моделирования и управления, используется кибернетическое понимание системного подхода, которое отличается чёткостью и сводится к формальному пониманию системы и её взаимосвязи со средой. Конструкторская же трактовка системного подхода применяется при конструировании различных систем (технических, политических, социальных, интеллектуальных).

В современном обществе особо ощутимым становится влияние человеческого фактора как важного условия технологического, экономического, социального, духовного роста. Это приводит к необходимости разработки индивидуальных моделей управления системами, основанных на анализе объекта, выделении его составляющих, структуры, функций, целей и т.д. Подобная деятельность характеризует аналитическую трактовку системного подхода. Математическая трактовка системного подхода находит применение в

информационной, инженерной и практической деятельности и поэтому имеет довольно узкую социальную базу.

Некоторые исследователи также выделяют гуманитарную, социальную и технократические трактовки системного подхода. Среди гуманитарных наук наиболее широко системный подход применяется в философии. Здесь он понимается как принцип познания, всеобщее свойство материи. Кроме того, системный подход широко применяется в логике, лингвистике, психологии, педагогике, истории и др.

Нельзя недооценивать важность социальной транскрипции системности при анализе проблем практической жизни общества. Для поиска их решения используются достижения по изучению социальных, экономических и политических систем.

Таким образом, системный подход в практической деятельности общества находит широкое применение. В информационной сфере общество использует информационные системы, в образовании – образовательные, в инженерной деятельности – инженерные, и т.д. Особо эффективен системный подход в стратегическом планировании и управлении, анализе государственной политики, создании законов, разработке и реализации политических реформ. Но исключительное значение системность принимает в процессах прогнозирования и моделирования различных этапов развития общества. Кроме того, значение системного подхода в будущем будет только возрастать с учётом возможных техногенных угроз и катастроф, преодолению которых поможет понимание важности системного видения мира, его системной целостности.

Список литературы

1. Ельчанинов В. А. Принцип системности в историко-социологическом исследовании // Известия Алтайского государственного университета. - № 4(80) / том 1 / 2013. – С. 219-223.
2. Санцевич А. В. Методика исторического исследования. – 2-е изд., перераб., доп. – К.: Наук. Думка, 1990. – 212 с.
3. Сурмин Ю. П. Теория систем и системный анализ: Учеб. пособие. – К.: МАУП, 2003. – 368 с.

O. I. Marmzova

(Candidate of Historical Sciences, Associate Dosent)
Donetsk National University of Economics and Trade
named after M. Tugan-Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail: marmazovaolga@gmail.ru

**PERSONALITY ISSUES IN TERMS
OF SOCIAL AND POLITICAL TRANSFORMATION**

***Annotation.** The article is devoted to the issues related to systems approach and its use in the practical life of society. Such interpretations of the systems approach as everyday, philosophical, cybernetic, analytical, mathematical, design and humanitarian were analyzed in the paper. Importance of understanding the systemic vision of the world and its systemic integrity was underlined by author.*

***Key words:** individuality, social and political transformation, person, techno sphere, acceleration, identity crisis.*

УДК 930.1; 111.6

Г. Э. Даниленко

(ст. преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: gddgtu@gmail.com

**«СУБЪЕКТ» И «СУБЪЕКТНОСТЬ» КАК КАТЕГОРИИ
ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА:
ОПЫТ ПРОБЛЕМНОГО АНАЛИЗА**

Аннотация. В статье предпринята попытка определения статуса понятий «субъект» и «субъектность» в качестве категорий исторического процесса, организационной и атрибутивной характеристики этих категорий.

Ключевые слова: исторический процесс, историческое действие, субъект и субъектность в истории.

Непреходящая актуальность данной темы обуславливает её особое место в общественной теории и практике, традиционное внимание к ней мыслителей всех времён. На протяжении веков ведётся спор о роли личности в истории и о том, какое объединение людей следует считать субъектом истории.

Раскрытие этой большой и сложной темы, как нам кажется, невозможно без решения следующих проблемных вопросов: определение онтологического статуса субъекта исторического процесса; выявление форм и модусов субъектности; качественная атрибуция субъекта (субстанциальные и акцидентные свойства субъекта); конституирование действующих коллективных субъектов; их видовая и субординационная типологизация. Такая развёрнутая тематизация проблемы обусловлена сложностью самого объекта исследования – субъекта истории.

Трудно не согласиться с тем, что «... любая попытка теоретически установить смысл категории «субъект», не определяя его через понятие деятельности, абсолютно неосуществима. Понятия «субъект», «объект» обретают реальное содержание лишь тогда, когда они рассматриваются как функционально-различные (иницирующая и инициируемая) стороны интегративного процесса субъект-объектного опосредования, называемого «деятельность». Это означает, что категория деятельности также не может быть определена независимо от понятий субъекта и объекта, тем не менее, она

логически первична относительно них, подобно тому, как целостная система первична относительно «задающих» её элементов» [3, с. 103-104].

В нижеследующих рассуждениях мы исходим из следующего понятийного разграничения категорий субъекта и объекта, субъективного и объективного. Центральной проблемой исторического процесса мы полагаем дихотомию субъекта и объекта деятельности, выраженную в совокупности их атрибутивных характеристик, качеств, которые, в свою очередь, выражаются в категориях «субъектность» и «объектность». Под «субъектностью» мы понимаем сущностно определённое качество субъекта истории, которое характеризует его деятельно-преобразующий способ бытия в истории, его сознательную творческую активность, предметно-практическую деятельность в историческом процессе. Под категориями же объективного и субъективного мы понимаем то, что в исторической действительности (и в историческом познании) зависит и что не зависит от сознания действующего субъекта. Категорию «субъектность», таким образом, мы полагаем онтологической характеристикой субъекта, а «субъективность» – гносеологической.

Проблематика субъекта истории в традиционном антропоцентристском и в современном постмодернистском «антропном» прочтении раскрывается через категорию субъективности, а не субъектности исторического субъекта, что неизбежно приводит к вытеснению качественной характеристики субъекта путём замещения онтологического качества субъекта – субъектности, субъективностью, понимаемой как действие субъективного фактора. Субъективность же исторического процесса, в свою очередь, обосновывается целеполаганием и приданием ценностно-ориентированного смысла истории. «В своём смысле-производящем аспекте исторический смысл инновационно порождается, постоянно создается субъектами исторической жизни» [2, с. 37]. Мы считаем, что ни цели, ни ценности (как внешние историческому процессу полагания) никакого имманентного ему смысла не придают. Но именно такая подмена категории субъектности (как онтологического качества субъекта исторического процесса) категорией субъективности (в своём гносеологическом и аксиологическом качестве) является необходимой предпосылкой плюрализации всемирно-исторического процесса.

В структуре большинства теорий исторического процесса можно выделить следующие *традиционные представления о субъекте истории*:

– всеобщим субъектом истории называется человечество (такая концептуализация выводится из объективной корреляции между человечеством, взятым в качестве родового субъекта и историей, как всеобщим объектом исторического процесса);

– часто субъектом исторического процесса признается государство (и в смысле определённого аппарата власти, и в смысле страны-территории);

– в качестве субъектов исторического процесса фигурировали этносы, расы, нации (последние – и в конструктивистском, и в примордиалистском смысле);

– также самостоятельными субъектами мировой истории объявлялись цивилизации, культуры и культурно-исторические типы;

– общество (отдельное, конкретное общество) может пониматься самостоятельной единицей исторического развития;

– нередко субъектами исторического процесса рассматривались различные политические и религиозные группы, творческое меньшинство, интеллектуальные элиты и т.п.

Подробную экспликацию темы субъекта в истории осуществил Ю. И. Семёнов [см. 4, с. 13-25]. Да и сам Ю. И. Семёнов разработал сложную иерархию субъектов истории: социор, нуклесоциор, социорная система, ультрасоциор, инфрасоциор, социорная сверхсистема (все они, следует заметить, являются системными уровнями одного системного субъекта – общества). При этом «каждая из социорных систем любого иерархического уровня может быть субъектом исторического процесса» – пишет он [4, с. 25].

Заметим, что философско-исторические и историологические концепции как правило не содержат эксплицитной характеристики индивидуального исторического субъекта. Можно утверждать, что даже в тех случаях, когда внимание исследователя событийной истории фокусируется на индивидуальном действии (сознательном целеполагающем или спонтанном действии индивида как компонента коллективного субъекта) за отдельной личностью обычно не признаётся конституирующая роль в истории как процессе. И всё же традиционное понимание истории видит в исторической личности и в человечестве в целом – две универсальные (в предельном

выражении количества действия: как индивидуальный и видовой субъекты действия) константы исторической действительности.

Атрибуция субъектности в историческом процессе:

- интенциональность (направленность сознающего свою историчность субъекта истории на исторический процесс);
- историчность (способность осознавать историю как процесс и понимать историческую ситуацию);
- целепроективность (целеполагание и целенаправленность);
- активность (деятельностная включённость в процесс);
- коммуникативность (историческое действие – всегда коллективное взаимодействие субъектов);
- кумулятивность (историческому действию свойственен накопительный характер).

Модусы исторического субъекта. Исторический субъект выражает свою субъектность в политико-правовом действии; социально-экономической деятельности (трудовой – в узком, собственном смысле); научном, художественном, духовном творчестве. Это те всеобщие формы субъектности, в которых осуществляется деятельность субъекта истории.

Системный анализ деятельности разнообразных субъектов истории позволяет выделить следующие *типы-уровни*.

1. Индивидуальный субъект (характеристики: субъект – личность, действие – субъективное). Индивидуальный субъект истории реализует свою субъектность в индивидуальном деянии (конкретное действие, осуществляемое индивидуальным субъектом принято именовать деянием), которое само по себе не несёт системного характера: несистемность и субъективно обусловленный характер действия – атрибутивные характеристики.

2. Групповой субъект (характеристики: субъект – политическая, религиозная, интеллектуальная или иная группа, действие – интерсубъективное). Групповой субъект истории реализует свою субъектность в меж-индивидуальном взаимодействии (деятельность группы складывается как результат взаимодействия составляющих её индивидов), которое можно определить как досистемное и субъективно обусловленное действие.

3. Коллективный субъект (характеристики: субъект – класс, нация, исторически конкретное общество, действие – субъектное).

Коллективный субъект реализует свою субъектность в субсистемном действии – это субсистемный субъект исторического процесса.

4. Интегративный субъект (историческая действительность складывается из деятельности интегративного целостного субъекта как взаимодействие всех субъектов исторической активности). Процедура интегрирования разнородных и разноуровневых, постоянно изменяющихся субъектов действия позволит нам объединить их в некую органическую всеобщность (тотальное все-общество). Как системное действие, действие интегративного субъекта имеет закономерный характер (чем обеспечивается линейно-динамический и комплексно-системный характер исторического процесса). Только самодостаточный интегративный субъект предстаёт в истории как инстанция, конституирующая исторический процесс. В нём совокупные действия всех предыдущих типов уровней субъектов приобретают системно-динамический характер интегральной исторической субъектности. Все-общество в целом, взятое как самодостаточный интегративный субъект исторического процесса несёт в себе (имплицитно и имманентно) качества субъекта всех субъектов низшего уровня и всех форм и модусов субъектности.

Заметим, что признание человечества универсальным субъектом исторического процесса даёт лишь простую сумму действий, собственно – историческую действительность. В конечном счёте, в историческом процессе всё человечество является одновременно и субъектом действия (в предельном смысле), и объектом. Таким образом, в исторической действительности объект и субъект действия становятся самоотжественно неразличимы.

Операционально мы можем выделить 2 группы субъектов: субъекты непрямого действия и субъекты прямого исторического действия. Такой предварительный анализ позволяет нам говорить о множественности форм, уровней и модусов субъектности. В свою очередь, признание множественности субъектных проявлений в истории выражает процессуальную интегральность системно целостного исторического субъекта (выражающуюся в многоуровневом и композитарном характере его).

Ещё один аспект проблемы – *историческая адекватность* активности исторического субъекта (как один из показателей историчности субъекта) может быть выражена в следующих формах:

- эффективное действие (действие, активизирующее развитие, интенсифицирующее процесс);
- консервативное действие (тормозящее действие, задерживающее развитие);
- рецессивное действие (реверсное, откатное действие, обращающее развитие вспять), может переходить в циклирующую стадию (временный возврат к прежнему состоянию);
- девиантное действие (аномальное по отношению к линейному процессу).

Заметим, что линейность исторического процесса – не геометрическая линейность, а динамическая – с колебаниями и откатами, с девиантными и резистирующими эффектами. При этом активность субъекта может приводить как к изменению, преобразованию, трансформации объекта, так и к временному сохранению объекта в неизменном виде.

Список литературы

1. Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Теория и история. – М., 1981.
2. Кимелёв Ю. А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии. – М.: ИНИОН РАН, 2006. – 95 с.
3. Момджян К. Х. Категории исторического материализма: системность, развитие. – М.: Изд-во Московского университета, 1986. – 288 с.
4. Семёнов Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). – М.: Современные тетради. 2003. – 776 с.
5. Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь / Отв. ред. А. О. Чубарьян. – М.: Аквилон, 2014. – 576 с.

G. E. Danilenko

(Senior Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: gddgtu@gmail.com

"SUBJECT" AND "SUBJECTIVITY" AS THE CATEGORIES OF HISTORICAL PROCESS: THE PROBLEM ANALYSIS EXPERIENCE.

Annotation: *The author of the article tries to determine the status of the notions - "subject" and "subjectivity" - as the categories of historical process. The organizational and attributive characteristics of these categories are described there too.*

Key words: *historical process, historical action, subject and subjectivity in history.*

УДК: 930.1:111.1:101.2

А. В. Гижа

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: 19andrey06@mail.ru**ОНТОЛОГИЯ СУБЪЕКТА ИСТОРИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ**

***Аннотация.** Рассматривается проблема формирования онтологии человеческого мира, имеющей исторически-парадигмальный характер. Отмечается заметное расхождение достигнутой конкретности философской мысли и её практической востребованности в обществе. Это, в свою очередь, ведёт к неизбежной односторонности и неполноте как самой мысли, так и общественной практики. Автор утверждает содержательную исчерпанность существующей парадигмальной основы историко-цивилизационного движения, носящей естественно-природный характер. Выход в гуманистически осмысленное будущее возможен её сменой на парадигму собственно человеческого бытия, понятого в контексте разумной практики.*

***Ключевые слова:** матрица, парадигма, исторический субъект, онтология, прошлое, будущее, философский дискурс, современность.*

Рассмотрение онтологических, т.е. предельно значимых и определяющих особенностей человеческого бытия, предполагает обращение и к мышлению, и к историчности субъекта как форме его подлинности. Проблемы собственно познавательного плана, раскрывающие рациональность в её стихии, не могут быть самодостаточными, т.к. истинность их раскрытия определяется исключительно практической стороной деятельности. Вне практики, имеющей не только внешний, предметный аспект, но и обязательное внутреннее, морально-духовное содержание и направленность, философская теоретизация легко вырождается в ненужное умствование. С другой стороны, и сама практика, не прошедшая через просветляющее действие взвешенного мышления, становится не более чем мещанским бытопроживанием.

Вопросы философского дискурса могут иметь тройкий вид. Первое, это вопросы без однозначного ответа, «вечные вопросы» о смысле, ничто, бытии, первичности, человеке как таковом. Мето-

дология логического позитивизма рекомендует их избегать как неверно поставленные и в целом неосмысленные. Но они выражают содержательность самого общего плана, которая должна быть включена в практику любых концептуальных рассуждений и констатаций как необходимые граничные условия, обеспечивающие саму возможность конкретности и продуктивности мысли.

Второй круг составляют риторические вопросы о добре и зле, истинном и ложном, насущном и второстепенном, возвышенном и низменном. Это область религиозно-мифологических, а в Новое время – идеологических решений относительно выбора легитимного и ведущего типа социально и лично ориентированных поступков и утверждений. Здесь мы встречаемся с мировоззренческой проблематикой, реализующей некие протокольные, т.е. изначальные факты, образующие канонический мир достоверно существующего.

Третий вид вопросов отличается от предыдущих тем, что это не вопросы как таковые, а развернутая и актуализированная специфика мыслительной деятельности, реализованная в виде стилистически и терминологически выработанной текстуальной оформленности. Она демонстрирует уровень осознанности субъекта мысли и полностью выражает степень достигнутого понимания сущего. Здесь возникает широкое поле для понятийно-семантических злоупотреблений и манипуляций, суггестий и символических трансформаций.

Мы должны представлять эту структурированность философских вопросов, чтобы уметь направлять собственную разъясняющую работу по правильному понятийному выставлению и выявлению сущего в направлении достижения его истинностных параметров.

Мы хотим и должны поставить предельный вопрос о человеке в противовес прежним вопросам о бытии и сущем. Необходимо говорить и размышлять не о бытии вообще, а о бытии человека, а необходимая общность такого рассуждения достигается как раз преодолением текущих ограниченных исторических рамок существования отдельного индивида.

Бытие человека давно движется в исторических формах социальности, что подразумевает принципиальную раскрытость этого бытия. Готовность трансценденции, однако, не ведет к её обяза-

тельной актуализации, она только возможна как шанс для движения в будущее. Высокие смыслы уже приурочены работой культуросозидающего логоса, они бесстрастно ждут субъекта действительного, реализующего подлинно человеческое действие.

Задача человека, как в личном, так и в общественно-политическом планах заключается ныне в действенном опредмечивании тех духовных высот и глубоких пониманий, которые пока что остаются под гнетом мирового мещанского равнодушия и корыстных интересов в состоянии только мыслимого бытия.

При всем видимом разнообразии бывших и существующих форм социального устройства, при часто декларируемой вариативности мирового исторического процесса, остаётся общий оценивающий знаменатель, расставляющий приоритетность целей, мотивов, характер их исполнения, дающий соотнесённость с общей истинностью человеческого бытия неизменно, внятно и принципиально. Назовём этот знаменатель одним словом – свобода. В ней заключена искомая онтология исторического субъекта.

Возможна ли свобода, когда предполагаемый субъект выступает в роли манипулируемого объекта детерминирующего приложения внешних сил? Когда он сам овеществляется и становится товаром, предметом, орудием, а его труд используется для обогащения другого? Разумеется, в такой ситуации возможны только разговоры о свободе, мечтания о лучшей жизни, надежды и упования, а в лучшем случае – подготовка восстания против рабовладельцев, как бы они ни назывались. Однако, меняя строй, можно остаться в пределах хотя и модифицированной, но по сути прежней системы властных отношений. Так дело и происходило до октября 1917 года. Для исчерпывающей характеристики сущностного основания всего предшествующего (а теперь и настоящего) периода надо знать и помнить слова Ленина: «Всё, не только земля, но и человеческий труд, и человеческая личность, и совесть, и любовь, и наука, - всё неизбежно становится продажным, пока держится власть капитала» [1, с. 159]. Власть капитала выражает одну безусловную свободу – возможность ничтожной части населения жесточайшим образом эксплуатировать всех остальных в личнокорпоративных интересах, в случае необходимости – попросту утилизировать массы людей, нисколько не затрудняясь вопросами совести, добра, бескорыстной помощи, справедливости, искренности и смысла.

Первая парадигма исторического движения, реализующая фактор растущего отчуждения, формируется на основе природного мира, несёт на себе «родимые пятна» происхождения человека и составляет изначальную архетипически-бессознательную матрицу мироощущения архаического человека. Она остаётся в действии и по сей день, внося неустранимый элемент архаики в действительность XXI века.

Хищническая, социал-дарвинистская матрица архетипической агрессивности служит основанием не только моральной легитимации всех войн и насилия как таковых, но, вдобавок, создаёт и держит в устойчивости семантико-символическое, культурное пространство соответствующего исторического субъекта, проектирует его истинность и смысл. Она подчиняет сознание, насыщая его смыслоподобными структурами, псевдогуманистическими шаблонами, чисто эгоистическими ориентациям, мотивами и целеполаганием. Её способ действия заключается в последовательном расчеловечивании цивилизационно-культурных оппонентов как «низшей расы».

Философским, обобщающее-личностным языком, Хайдеггер описывает такое положение как результат *блуждания исторического человека*. «Путь блужданий, - говорит он, - увлекает человека, окутывая его ложью. Окутывая человека ложью, заблуждение, однако, в то же время создает возможность... не поддаваться заблуждению...» [2, с. 24].

Альтернативой отношениям эксплуатации и частной собственности с их жестокосердными моральными инвективами, суммарно выраженными А. Зиновьевым в типе западоида, является противоположное отношение онтологической, т.е. исконной открытости и отзывчивости, составляющее основной компонент человеческого бытия и ведущее к его подлинной осмысленности, где всякая имитация получит соответствующее понимание как некая театральная постановка и условность.

Возвращаясь к трём формам философствования, выделенным вначале, становится ясна необходимость продолжения познавательных усилий по конкретизации «основных вопросов и ответов», задающих предельную смысловую канву всем нашим пониманиям и подразумеваниям. В связи с этим вновь актуально звучит 11-й тезис Маркса о Фейербахе. Философия уходит от выполнения свое-

го онтологического долга, увлекаясь теоретизированием, где её поджидают опасности пустого схоластического умствования, где угасает живой дух познания, замененный субъективным плетением понятийных кружев.

11-й тезис Маркса о Фейербахе требует определённой модификации. Было бы пустой догматикой ссылаться на него в настоящее время в авторском, изначальном виде в силу его чрезвычайной лаконичности, ведущей и к ненужным возражениям, и к разночтениям. Таковое небрежное возражение, в частности, выдвинул Хайдеггер: «11-й тезис Маркса о Фейербахе? Сегодня одно лишь действие без первоначального истолкования мира не изменит положения в этом мире» [3, с. 147]. От Маркса, говоря по существу, просто отмахиваются, вульгаризируя его позицию на манер немыслящего обывателя.

Надо признать, что собственно теоретизация присутствует в общественном сознании с избытком, но слишком часто отличается не необходимой методологической строгостью своих положений, а стилистическими украшениями и неудержимым генерированием терминологических обозначений, неоправданно перегружающих текст и не несущих обязательной содержательной нагрузки.

Между тем, гегелевская абсолютная идея, которая «есть тождество теоретической и практической идей, каждая из которых, взятая отдельно, еще односторонняя и имеет внутри себя самоё идею лишь как искомое потустороннее и недостижимую цель...» [4, с. 754], имеет определяющее значение именно в контексте раскрытия должной онтологии человека, а, следовательно, и в намечении путей преодоления кризисных и тупиковых явлений современности. Для нас она конструктивно, т.е. практически, интерпретируется как раскрывающиеся смыслы бытия, обозначающие раскрытость собственно будущего [5]. Философия имеет здесь не только определяющий голос, но находит собственно существенность и оправдание своих изысканий. Гегель так и обозначает: «...лишь абсолютная идея есть *бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина и вся истина*» [4, с. 754].

Новая онтология исторического субъекта трактуется философией в форме разумной практики. Разумность же, в свою очередь, первым характерным ориентиром и показателем представлена вполне фиксируемой развёрнутой характеристикой. К ней относятся наличие самокритики субъекта, внутренняя дисциплина, гу-

манистическая направленность, выверенная рациональность, немеркантильность и элементарная логическая последовательность. Проверка этими качествами позволяет диагностировать не только личностные действия, но также общественные и государственные деяния, дать должную оценку различным идеологиям и философским рассуждениям.

Список литературы

1. Ленин В.И. Проект речи по аграрному вопросу во второй государственной думе // ПСС, т. 15. С.127-160.
2. Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге. – М. : Высш. шк., 1991. – С. 8-27.
3. Беседа с Хайдеггером / М. Хайдеггер / Разговор на проселочной дороге. – М. : Высш. шк., 1991. – С 146-158.
4. Гегель. Наука логики. – Спб. : Наука, 1997. – 800 с.
5. Гиза А.В. Истина и смысл как метакатегориальное выражение модусов времени // Філософія. Культура. Життя. – 2014. - Вип. 41. – С. 112-120. – Режим доступа: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Fkzh_2014_41_13.pdf.

A. V. Gizha

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: 19andrey06@mail.ru

THE ONTOLOGY OF THE SUBJECT OF THE HISTORICAL ACTION

***Annotation.** The article views the problem of the formation of the human's world ontology, which has historically-paradigmatic character. A perceptible discrepancy between achieved concreteness of philosophical thought and its practical relevance for the society is underlined. In its turn, it leads to inevitable one-sidedness and imperfection of both the thought and social practice. The author claims the informative exhaustion of present paradigmatic basis of the historical-civilizational movement which has natural character. An entrance to the humanistically comprehended future is possible under the condition of changing it to the paradigm of actual human being which is understood in the context of reasonable practice.*

***Key words:** matrix, paradigm, historical subject, ontology, past, future, philosophical discourse, modernity*

УДК 291.1(092)

Г. А. Лемешко

(ст. преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: lemeshko.donntu@gmail.com**ТЕОРИЯ ХРИСТИАНСКОГО ЭВОЛЮЦИОНИЗМА
ПЬЕРА ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА**

Аннотация. Данная работа посвящена анализу эволюционной теории, разработанной французским учёным-естествоиспытателем, философом и теологом Пьером Тейяром де Шарденом. Автор показывает, каким образом в этой теории соединились научная теория и библейское повествование о Творении.

Ключевые слова: эволюция, преджизнь, жизнь, сверхжизнь, биосфера, ноосфера, точка Омега, Творение.

В середине 50-х годов XX века во Франции возникло и начало распространяться новое религиозно-философское учение – тейярдизм. Своё название оно получило от имени крупного учёного-антрополога и палеонтолога, священника, члена Общества Иисуса (Орден Иезуитов) Тейяра де Шардена (1881-1955). Сфера его интересов была чрезвычайно широкой. Он имел степень бакалавра по философии и математике, изучал теологию, в 30 лет был рукоположен в священники, а в 1922 г. защитил докторскую диссертацию в области естественных наук. Несмотря на разнообразие интересов, в центре научных исследований Тейяра была проблема Бога, человека и вселенной. В рамках этой проблемы он создаёт учение о ноосфере, которое интерпретировал и развил В. И. Вернадский, и разрабатывает теорию эволюции.

Отношение к его научным, в особенности философским, трудам неоднозначно. Орден Иезуитов увидел в них отход от основных догматов католической церкви и поэтому запретил Тейяру де Шардену публично, устно или письменно, излагать свои философские взгляды. Ставя церковное послушание очень высоко, Тейяр подчинился этому решению, но продолжал развивать свою мировоззренческую концепцию в рукописях.

Тейяр очень переживал за судьбу своих неопубликованных работ. Сохранилось уникальное свидетельство, о котором упоми-

нает Г. Л. Муравник (биолог, генетик, преподаватель Свято-Филаретовского православно-христианского института) в своей работе «Эвристический потенциал синтеза эволюционной биологии и христианского богословия (на примере научно-богословского наследия Пьера Тейяра де Шардена): 15 марта 1955 г. Тейяр сказал: «Если я не был неправ, я хотел бы умереть на Пасху». Умер он 11 апреля 1955 г. Это был день Светлого Христова Воскресения.

Как известно, его рукописи стали издаваться только после его смерти. Несмотря на гонения со стороны церкви, Тейяр де Шарден был избран членом Парижской Академии наук и Национальной Академии наук США. По ходатайству Министерства иностранных дел Франции за «...выдающиеся заслуги в распространении интеллектуальной и научной славы Франции ... как гордость французской науки» он был награждён орденом Офицера Почётного легиона.

В православной литературе можно выделить две основные точки зрения на тейярдизм. Первая связана с именем протоиерея Василия Зеньковского, который учение Тейяра де Шардена охарактеризовал как неприемлемое для христианства. С ним солидарен священник Константин Буфеев, назвавший христианский эволюционизм Тейяра «еретическим», противоречащим основным положениям вероучения церкви.

Другой подход выразил вице-ректор Христианской академии (Польша), протоиерей Георгий Клиндер, который доказывал, что тейярдизм и святоотеческое учение очень близки. Протоиерей Александр Мень назвал Тейяра де Шардена «выдающимся учёным и мыслителем», «прямым преемником библейских пророков».

Ядром философских воззрений Тейяра является теория эволюции. Её значение постоянно подчёркивается им с предельной заострённостью. Следует отметить, что идея эволюции в христианской философии развивалась и до Тейяра де Шардена. Этими вопросами занимались зоолог Э. Васман и ботаник Е. Деннерт, работы которых были опубликованы церковными издательствами в России. Поддерживал эволюционизм и профессор Парижского института по изучению доисторического человека, католик Гуго Оберман и многие другие. Поэтому Тейяр отмечает, что в этих условиях речь уже должна идти не о том, чтобы признавать или отрицать факт эволюции, а о том, чтобы выяснить её характер,

движущие силы и направленность. Развитие, пишет он в своей работе «Феномен человека», есть «основное условие, которому должны отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными. Свет, озаряющий все факты, кривая, в которой должны сомкнуться все линии – вот что такое эволюция» [4, с. 215].

Эволюцию он соотносит с актом творения. По сути, для Тейяра акт творения, о котором рассказывается в Библии, и есть эволюция. В ней раскрывается процесс реализации творения, механизм, по которому в мире развёртывается Божественный замысел. Но в данном случае его мало интересует само библейское повествование, в большей степени он заинтересован в раскрытии технологии творения.

Тейяр де Шарден выделяет три этапа эволюции: «преджизнь», «жизнь», «мысль» и прогнозирует четвёртый – «сверхжизнь». Согласно его учению, развитие присутствует уже в самой примитивной материи. Как отмечает православный священник А. Мень, материя для Тейяра была «не отвлечённым философским понятием, а живой материнской средой, с которой он ощущал себя кровно связанным» [1, с. 91].

В материи он выделяет такие качества, как множественность, единство и энергия. Последняя находится в самой сердцевине материи в двух видах: тангенциальная и радиальная. Тангенциальная «связывает данный элемент со всеми другими элементами того же порядка (т.е., той же сложности и той же «внутренней сосредоточенности»)» [4, с. 61]. Радиальная – это особая психическая энергия, которая «влечет его (элемент) в направлении все более сложного и внутренне сосредоточенного состояния» [Там же]. Это скрытая основа, «внутреннее начало» материи. Её достаточно для того, чтобы двигать всю эволюцию. Видимо, поэтому Тейяр называет стадию неживой материи «преджизнью». Эти два вида энергии диалектически взаимодействуют, результатом чего является постоянное усложнение материи. Это приводит к появлению жизни сначала в виде опоясывающих землю клеток на уровне эмбрионов, а затем и разумного человека. Постоянное усложнение материи, с точки зрения Тейяра де Шардена, и есть эволюция.

Согласно учению Тейяра, жизнь появилась единожды, в одном месте путём скачка, который он называет его «внутренней революцией». Её источник следует искать в природе радиальной

энергии, в том психическом, что скрыто в «преджизни». С появлением жизни образовывается гармоническая общность живого и неживого, которую он называет биосферой. Биосфера понимается Тейяром в двух аспектах: во-первых, это жизненная оболочка Земли; во-вторых, это некая пространственная сфера, которая удерживает все свои компоненты в определённых границах.

Тейяр де Шарден отмечает, что все явления жизни качественно отличаются друг от друга и никогда не сводятся к низшим формам существования. Однако, утверждает он, это не означает, что жизнь возникла в процессе эволюции, на каком-то её этапе – она существовала всегда. В неорганическом мире она находится в неразвитой форме, которая недоступна человеческому восприятию; в органическом мире жизненные процессы развились настолько, что стали выступать на поверхности вещей.

Движущую силу биологической эволюции Тейяр де Шарден видит в сознании. «Сознание – пишет он в работе «Феномен человека», – не что иное, как субстанция и кровь развивающейся жизни» [4, с. 146]. Следует отметить, что термин «сознание» он берёт в наиболее общем значении как психику всякого рода. В самых простых формах она заложена в виде потенции, а когда появляется жизнь, она проявляется в создании нервных систем. «Геогенез...переходит к биогенезу, который, в конечном счёте, не что иное, как психогенез» [4, с. 148]. А психогенез, продолжает Тейяр, приводит к человеку, к появлению мысли. Возникает новая земная оболочка, которую он называет ноосферой. Это чисто духовная, невидимая оболочка Земли, которая способна приводить к огромным материальным преобразованиям. Ноосфера, пишет Тейяр, – это «столь же обширная, но значительно более цельная, чем предшествующие покровы, она действительно новый покров, «мыслящий пласт», который зародившись в конце третичного периода, разворачивается с тех пор над миром растений и животных – вне биосферы и над ней» [Там же].

С этого момента в центре эволюции её движущей силой становится человек, по выражению Тейяра, «корона ноосферы», в которой сконцентрировано «всё ценное, все активное, все прогрессивное, с самого начала содержащееся в космическом лоскуте, из которого вышел наш мир» [4, с. 150]. Человек – это вершина эволюции. Во-первых, он является сознательным началом эволюции,

способным мыслить, познавать себя и окружающий мир; во-вторых, он способен, используя добытые знания, преобразовывать этот мир. С точки зрения Тейяра де Шардена, способность творчески преобразовывать мир является таким же сущностным качеством человека, как и его способность мыслить.

Итак, Тейяр возлагает ответственность за судьбу мира и продвижение эволюции в сторону прогресса на человека. Именно прогресса! Он постоянно говорит о том, что прогресс является единственной стержневой линией в эволюции и переоценить его роль просто невозможно. Подтверждение этому учёный находит в постоянном усложнении живых форм, в их движении от низшего к высшему, вплоть до появления человека. Конечно, Тейяр не отрицает, что на каждом этапе эволюции действует и противоположная прогрессу линия. В ноосфере, например, это стремление человека к обособлению, эгоистическое противопоставление себя природе и обществу. Последнее проявляется и как личный, и как коллективный эгоизм (нации, классы и т.п.). Он с тревогой говорит о том, что в современном ему обществе развивается «абсолютный индивидуализм», что существуют такие опасные суррогаты коллективности, как фашизм и расизм, что расширяются бюрократизация и стандартизация, которые вызывают отчуждение и разобщение людей. Все эти негативные проявления эволюции Тейяр де Шарден характеризует как «изошрённое извращение великой истины». Но человек наделяется им поистине универсальными способностями, благодаря которым он и сможет обеспечить развитие мира по прогрессивному пути.

С появлением человека как индивидуума эволюция не заканчивается. Существовало и существует великое множество людей, которые жили и живут в разные эпохи и на разных континентах. Для того чтобы прогресс продолжался, человечеству нужно объединиться, - утверждает Тейяр. Почему это возможно? Он выделяет, по крайней мере, два фактора, способствующие процессу объединения: а) округлость Земли, которая вынуждает человечество развиваться в замкнутом пространстве, увеличивая плотность населения, что расширило радиус зоны влияния человека; б) появились автомобили, железная дорога, самолёты, что резко расширило зону индивидуальной активности. И первое, и второе вместе взятые обуславливают возрастание сознания. «Эволюция – возрастание сознания. Возрастание сознания – действие к единению» - пишет

Тейяр [4, с. 193]. А духовное объединение человечества ведёт эволюцию к появлению Сверхжизни.

Все элементы жизни взаимодействуют между собой. Когда появляется мысль, то взаимодействие многократно усиливается. Этот процесс он называет «мегасинтезом», «суперкомбинацией», «скачком по всей оси эволюции». И всё же человек, утверждает он, никогда не сможет превзойти себя, если будет объединяться только с себе подобными. Чтобы это случилось, нужно выйти за свои пределы и признать, что существует НЕЧТО или НЕКТО, находящийся над людьми и независимый от них. У Тейяра это – «точка Омега». Для него это – крайняя точка, «центр в системе центров», в котором сходятся все реальности. «Точка Омега» характеризуется автономностью, наличностью, необратимостью, трансцендентностью. По его мысли, она есть, во-первых, «единение без смешения, слияние без поглощения»; во-вторых, она не порождается в процессе эволюции, а действует с самого её начала. «Точка Омега» «наличествует» всегда и находится вне времени и пространства. Это – Бог. Он разлит повсюду и присутствует во всём вследствие того, что обладает предельной духовностью. Весь «человеческий слой земли», как и весь материальный мир, всегда подчиняется организирующему воздействию Бога, который воплотился в Христа. Именно через Христа, утверждает мыслитель, осуществляется наиболее могущественное воздействие Бога на творение.

Итак, в своей эволюционной теории Тейяр сближает тенденцию к объединению с творческой силой Бога. Естественным образом возникает вопрос: не противоречит ли это положение христианскому пониманию творения мира? Православный священник Александр Мень утверждает, что нет: «Именно в том, что материи придаётся творческая сила, и заключается суть биогенеза по Библии («да произведёт вода душу живую»»)» [1, с. 970].

Чем выше уровень объединения, тем выше степень взаимосвязи между людьми, а повышение степени взаимосвязи стимулирует появление всё новых способов и средств связи. В современной ему истории он обнаруживает уже существующие тенденции к этому объединению: это глобальные коммуникации, развитие науки, информационных процессов и др. Но пока это только тенденции.

Главное средство объединения Тейяр де Шарден видит в универсальной, всеобъемлющей любви. Он изучает её место и роль в эволюционном процессе. Любовь в данном случае он не сводит исключительно к сентиментальной стороне. Для него это «биологическая реальность», которая проявляется в «близости одного существа к другому». В таком смысле она присуща не только человеку, а является общим свойством всей жизни, только в разных формах она проявляется по-разному. «Если бы в крайне рудиментарном, но, безусловно, возникающем состоянии у молекулы не существовало внутреннего влечения к единению, - пишет он, - то физически любовь не могла бы обнаружиться выше, у нас, в гоминизированном состоянии» [4, с. 208]. Такая любовь представляется как самый полный и конечный способ любить.

Но Тейяр говорит и о другой любви: это любовь Бога к своему творению и, конечно же, к человеку, как его вершине. Как теолог, он ощущает её проявление, прежде всего, в самопожертвовании Христа. Именно в историческом Христе в наибольшей полноте, утверждает он, воплотилось Слово Божие. Любовь к творению порождает ответную любовь творения к своему Творцу. Таким образом, любовь – это высшая форма человеческой энергии, ключевой двигатель эволюции.

Тогда как объяснить видимость всё большего возрастания вокруг нас вражды и ненависти? – ставит вопрос Тейяр. И отвечает: «Несомненно, это происходит потому, что, преодолевая парализующий нас «антиперсоналистский» комплекс, мы всё ещё не решились допустить возможность, реальность существования у вершины мира над нашими головами какого-то любящего и любимого» [Там же]. Таким образом, с точки зрения Тейяра де Шардена, любовь человека к человеку, к окружающему его миру находится в прямой зависимости от любви к Богу.

Когда единство людей будет совершенным, а человечество превратится в разумный единый организм, ноосфера перейдёт в четвертый этап эволюции – сверхсознания. Сознание человека – это лишь часть формируемого сверхсознания. Вот как описывает этот этап Шарден: «Гармонизированная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию. Земля не только покрывается меридианами крупинки мысли, но окутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально одну обширную крупинку мысли в космическом масштабе. Множество индивидуаль-

ных мышлений группируется и усиливается в акте одного еди-
нодушного мышления» [4, с. 139]. Сверхсознание – это единство
личного и всеобщего, которое возрастает в одном и том же направ-
лении. Это – этап уже сверхпланетарный.

Каким образом человечество может достичь этого состояния?
По мнению Тейяра де Шардена, ноогенез должен развиваться по
трём линиям: а) организация науки вокруг высшей цели; б) глав-
ным предметом исследования должен стать человек, поскольку его
познание является ключом ко всей науке о природе; в) синтез
науки и религии, ибо «во взаимном усилении этих двух всё ещё
антагонистических сил, в соединении разума и мистики челове-
ческому духу самой природой его развития предназначено найти
высшую ступень своей пронизательности вместе с максимумом
своей жизненной силы» [4, с. 223].

Следуя указанными путями, через сближение крупинок мыс-
ли, синтез индивидов, наций и рас, присутствие Бога, ноогенез
поднимается ввысь. Есть ли предел этому движению? По мысли
Тейяра, наступит время, когда нарастающее притяжение между
человечеством и Богом достигнет предела, обусловленного воз-
можностями мира. И это будет финал, конец света. Тейяр даёт раз-
вёрнутое понимание этого состояния. «Конец света – внутренний
возврат к себе целиком всей ноосферы, достигшей одновременно
крайней степени своей сложности и своей сосредоточенности. Ко-
нец света – переворот равновесия, отделение сознания, в конце
концов, достигшего совершенства, от своей материальной матри-
цы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоится в
боге-омега. Конец света – критическая точка одновременного воз-
никновения и обнаружения, созревания и ускользания» [4, с. 225].

Обожествлённое человечество войдёт в Царствие Небесное.
Когда это произойдёт, никто знать не может. Но мы должны ждать
его, призывает учёный-теолог.

Философское учение Тейяра де Шардена противоречиво. В
нём можно увидеть и попытку соединения науки и религии, и пан-
биологизм, переходящий в панпсихизм, и диалектику, и элементы
материализма. Вокруг этого учения шли ожесточённые споры. Его
критиковали и философы, и теологи. Но, как бы ни относились к
его взглядам, нельзя отрицать тот факт, что он стал значительным

явлением времени, давшим толчок к развитию и науки, и философии, и теологии.

Список литературы

1. Мень А., прот. О Тейяре де Шардене // Вопросы философии. – 1990. – № 12. – С. 89-102.
2. Муравник Г. Л. Эвристический потенциал синтеза эволюционной биологии и христианского богословия (на примере научного наследия Пьера Тейяра де Шардена) // Христианство и наука: сборник докладов конференции / ОРОиК Международные Рождественские образовательные чтения. Сост., ред., авт. Предисловия Ю. С. Владимиров. – М.: 2012. – С. 94-172.
3. Тейяр де Шарден П. Божественная среда / Серия: Памятники религиозно-философской мысли: Пер. с франц. О. С. Вайнер, Я. Г. Кротова, З. А. Масленниковой. – М.: Ренессанс, 1992. – 312 с.
4. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – 240 с.

G. A. Lemeshko

(Senior Lecturer)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: lemeshko.donntu@gmail.com

THEORY OF CHRISTIAN EVOLUTIONISM BY PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Annotation. This work is devoted to analysis of evolution theory developed by French scientist, naturalist, philosopher and theologian Pierre Teilhard De Chardin. The authors shows how this concept included scientific theory as well as biblical story of Creation.

Key words: evolution, pre-life, life, super-life, biosphere, noosphere, Omega point, Creation.

УДК 165.1 : 111.1

Б. И. Молодцов

(к. филос.н., доцент)

Луганский национальный университет (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: mbilg@mail.ru

О ПОЛОЖИТЕЛЬНОМ ПРИЗВАНИИ СОЗНАНИЯ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ СОСТАВЕ БЫТИЯ

Аннотация. В статье осуществляется рефлексия понимания сознания, усматривающего его природу в способности не просто воспринимать, а отражать вид бытия, относя его к его источнику, самому бытию. Благодаря этому для бытия открываются перспективы приумножения своего сложившегося вида тем, что превосходит его гомогенную определённую. Таковое оказывается невозможным в позиции со-бытия или непосредственного слияния сознания с бытием.

Ключевые слова: бытие и не-бытие как определённости бесконечного бытия, преимущественное отношение в составе бытия, отражение в отличие от восприятия, со-бытие.

Начнём с того, что ещё раз укажем на актуальность для современной мысли, остро сознающей исчерпанность своих потенций, вопроса о том, как зачерпнуть из бесконечного мира эти потенции, как вобрать в опыт сознания бытие во всей его полноте, охватывающей собою и то, что исключается всякой действительной определённой, оставляется в стороне всякой направленностью. На наш взгляд, различные его стратегии представлены фундаментальной онтологией М. Хайдеггера, опыт рефлексии которой был представлен нами ранее [1], и онтогносеологией Мих. А. Лифшица, критическая рефлексия которой составляет содержание данных тезисов. *Предметное* внимание к обеим стратегиям имеет целью выяснить – чей подход к делу открытия для современного человека перспектив наполнения своего сознания величием бесконечного бытия содержит в себе преимущество и имеется ли такое вообще.

Лифшиц исходит из того, что условия эсхатологии мысли не позволяют человеку исходить в построении мировоззрения кроме как из непосредственно переживаемого ощущения – есть то, что переживается как *безграничное* «здесь» и «теперь». И действительно, реально существует лишь этот момент и он всегда «здесь» и «теперь». Но каждое последующее «здесь» и «теперь» отрицает предыдущее, как бы превращая его в небытие, бытие и небытие обнаруживают себя переходящими и взаимно отрицающими, ис-

ключающими друг друга в безудержном движении. Но опыт, в котором человек открывает для себя то, что есть нечто, отличное от его «я», который учит человека ходить, видеть предметы не вверх ногами, а нормально, который даёт ему понимание дистанции и пропорций, – этот опыт показывает, что между безграничностью момента и его небытием есть некоторое не-тождество. В самом деле, ведь бесконечное отрицание бытия небытием, бесконечное уравнение бытия с не-бытием, а не равенство его с собою, оказывается предполагающим в себе и актуализирующим для воспроизведения себя как абсолюта – именно бытие.

Движения как только отрицательности не может быть, ибо отрицательность есть небытие, пустота, и как таковая не содержит в себе ничего, следовательно, ни одного, ни другого, полагаемого отрицательностью или неравенством как таковым [2, с. 223]. Поэтому, признавая то, что в самом деле есть смена бытия не-бытием, следует признать и то, что эта смена предполагает неравное их уравнивание, неравное наложение их друг на друга, преимущество бытия в соотношении с не-бытием, обнаруживающее себя прежде всего посредством выделения определённого качества или величины обладающей интенсивностью, степенью, предполагающей повторение, воспроизведение исходного в последующем. Выходит, что тому, что проходит, свойственно выносить себя вне себя, производя нечто, подобное себе. Преходящее тем самым исключает себя из границ своего конечного состояния. Бытию атрибутивно оказывается принадлежащей сила, выводящая из границ конечности. И поскольку именно благодаря не-тождеству (предполагающему дифференциал) между нулём и бесконечностью, бесконечным убыванием и бесконечным возрастанием, обнаруживает себя отношение, а как следствие – и сила, воспроизводящая и выводящая бытие из границ конечности, то нет ничего удивительного в том, что бытию в его бесконечной полноте – тождеству тождества и не-тождества – атрибутивно свойственно и воспроизведение в чистом виде самой этой силы, воспроизводящей бытие, каковую бытием и призвана быть сила человеческого труда, обладающая в качестве своей составляющей, способностью отношения к самому подобию бытия или его виду.

Бытию, как бесконечно воспроизводящей и производящей себя субстанции, *Natura Naturans*, оказывается необходимой способностью не просто воспринимать подобие, призывая для этого че-

ловека с его сознанием в качестве агента фактически происходящего действия обнаружения уподобления, но и способность рефлексировать воспринятое от себя, отражать его к его исходному пункту, улавливая соотношение того, что выносит себя во вне, повторяет себя в другом, обнаруживая тем самым себя в качестве превосходящего конечное существование вида, с самим бытием как бесконечной полнотой, тождеством тождества и не-тождества.

Иными словами, для бытия как бесконечно творящей себя субстанции-субъекте оказывается необходимой способность человеческого сознания не быть просто звеном уподобления, а быть звеном, способным вследствие своего положения на краю атмосферы всеобщей соотнесённости или уподобления, замыкая собою атмосферу относительности, продолжать её, оборачивая к её исходному пункту, улавливая уже отношение соотнесённого, или вида, с тем, что есть не только актуально, но объёмлет всякую актуальность в качестве того, что могло бы или может быть. Тем самым, сознание человека, а точнее его способность соотносить, обнаруживает себя не прямым развитием сложившейся в бытии атмосферы отношений, подобия, а как имеющее более глубокую субстанциальную основательность, – выступать условием соотношения атмосферы единения с тем, что в древнегреческой философии именовалось *стойхенон* или великий беспорядок, стихия аморфных чувственно данных человеку единичностей, материя. Материя, стихия аморфных материальных единичностей как другое, отличное от атмосферы единения начало, необходимо для бытия, ибо без него бытие оказывается не содержащим в себе и разницы, а посему и силы, выводящей его из границ конечности, ведь для фактического состояния того, что сложилось, просто не оказывалось бы чего либо иного.

Будучи производным от свойственной бытию искривлённости, преимущественности бытия и равенства себе пред не-бытием и не-равенством, реализуя своим сознанием способность отношения в чистом виде, т. е. способность отношения к самой действительно сложившейся атмосфере отношений, человек в своём отношении к бытию не только находит в нём нечто, родственное себе как самости – целостность, – но и оказывается в состоянии уловить и отношение к целостности со стороны самого бытия, которое, будучи самобытной безграничной в себе субстанцией, в ответ на сверша-

ющееся оконечивание себя в том или ином виде, находимым в ней человеком, преобразует себя в самостоятельную ретроактивную субъективность, ответственную человеку силою, потенциал которой пропорционален разности отождествляемых величин. Это отчасти отражательная деятельность, отчасти отражаемая реальность, накладывающая свой отпечаток на сознание.

Так, вид беспредельного, конечно, несёт на себе печать человеческой определённости и даже ограниченности, но зато им беспредельное улавливается как объёмлющее отношениями определённую точку, потому вид и представляет беспредельное в качестве актуально целостного. Непосредственное же единение с бытием в топосе со-бытия с ним игнорирует отношение в качестве атрибута бытия и как следствие фактицизирует и бытие, и сознание, обрекает его на способность заявлять беспредельное бытие только в потенциально бесконечной череде его данностей, а потому и частных. «Недостаток идеалистически-поверхностного понимания самосознания состоит именно в том, что самосознание рассматривается как процесс углубления в то, что дано нам пассивно, так сказать просветление этого или свободный переход в любое иное, безразличное к первому. Развитие человека может происходить лишь через самоотрицание» [3, с. 220]. Получается, что находя себя в природе, человек тем самым находит в себе её. Как активная агенция природы, как субъект он должен приобрести объективное содержание в то время, как окружающая его среда субъективируется. По этой самой причине и в себе человек не обязательно находит что-то только чужое, иррациональное, тёмное. Человек находит в себе разумную природу, для которой, как пишет М. Лифшиц, ограниченность есть нарушение Дике (*таково имя божества справедливости, дочери Зевса и Фемиды, охраняющей воспроизводящий себя, соответствующий себе и тем самым справедливый ход бытия – вставка моя, М.Б.*).

Да, все относительно, исторично, преходяще. Но не равнодушно и безразлично. Это грехопадение. Об этом свидетельствует и *подъём* следующей (за ограниченной) ступени – не простое, вялое отрицание её. Это – кара, демонический антитезис. То же самое относится и к обществу как естественно-историческому процессу. Его объективное содержание также отвечает человеку, приобретая отчуждённую от человека, необходимо отчуждённую от него разумность.

И что же в результате? Дифференцирование. Щель, через которую пробирается начало «симфонии», революционное, не сводящееся к консервативной резиньяции, восстановление позитивного, а восстановление его посредством раздвоения антитезиса, отрицания отрицания – [3, с. 287-288]. К разрешению этой задачи и призван бытием человек с его сознанием, способным различать плюс в борьбе пожирающих друг друга крайностей, ведь даже чувственно сознавая что-либо, человек способен различать симметрию, равновесие, единство и многообразие, ритм и аритмию и т. д. [3, с. 356]. В перспективе нашего дальнейшего исследования способности человека наполняться содержанием принадлежащей не ему (по крайней мере – не только ему) силы духа обращает на себя внимание замечание Лифшица о том, что «момент воспоминания (*о тех жизненных ситуациях, фабулах, которые значат больше того, что они непосредственно есть – вставка моя, М.Б.*) вообще есть наиболее простой и ограниченный тип такой идеализации» [3, с. 250].

Список литературы

1. Молодцов Б.И. Человек в обращении к беспредельной стихии бытия (опыт рефлексии подхода М.Хайдеггера). – Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. – 2016. – № 2 (4). – С. 44 – 51.
2. Лифшиц Мих. А. Диалектика в истории искусства / Карл Маркс. Искусство и общественный идеал / Лифшиц Мих. А. Собр. соч. в 3т. – Т. 1. М.: Изобразительное искусство, 1984. – С. 223-242.
3. Лифшиц Мих. А. Что такое классика. – М.: Издательство «Искусство XXI век», 2004. – 512 с.

В. I. Molodtsov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk Taras Shevchenko National University

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail – mbilg@mail.ru

ON POSITIVE VOCATION OF CONSCIOUSNESS IN THE DIALECTIC COMPOSITION OF BEING

Annotation. *The article realize reflection of the understanding of the consciousness that sees its nature in the ability to not simply perceive but reflect the form of being, referring it to its source, to being itself. Thanks to this, for being, the prospects for the multiplication of one's existing form with those that exceed its homogeneous certainty are opened. This is impossible in the position of co-being or the direct fusion of consciousness with being.*

Key words: *being and non-being as distinctness's of infinite being, preferential relation in the composition of being, reflection in contrast to perception, co-being.*

УДК 130.2

М. Г. Янковский

(магистр)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: fgkig@mail.ru**МНОГООБРАЗИЕ ИСТОРИИ
КАК ФОРМА ПРОЯВЛЕНИЯ
ЕДИНСТВА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА**

***Аннотация.** В статье рассматривается проблема единства исторического развития человеческого рода, многообразие подходов к пониманию этого процесса. Феномен поливариантности исторического развития рассматривается как форма внешнего обнаружения всеобщих механизмов развития истории.*

***Ключевые слова:** исторический процесс, прогресс, философия истории, развитие.*

Понятие исторического развития как прогрессивного становления человеческого общества, его культуры, которое постепенно происходит во временном континууме, стало предметом философской рефлексии ещё в древние времена. С тех пор о данной теме было сказано очень много, она была рассмотрена с самых разных, нередко полярных точек зрения. Тем не менее, учитывая фундаментальность и многоаспектность данной проблемы, мы можем констатировать, что она не потеряла, да и в сущности не может потерять свою безусловную актуальность. Последняя выражается, в частности, в продолжении самого исторического развития. Оно имеет место быть и приносит нам всё новые и новые социальные перемены, которые по той или иной причине не были учтены (хотя правильнее будет уточнить, что и не могли быть взяты во внимание) в более ранних концепциях. Безусловно, и на современном этапе нельзя сказать, что возможно разработать раз и навсегда завершённую универсальную теорию в данной области. Более точно будет высказывание, что актуальность и важность данной темы заключается в необходимости философского осмысления наиболее общих универсальных законов процесса исторического развития. Иными словами, выявление фундаментальных онтологических характеристик и свойств сферы социальности, а также логики разви-

тия истории, позволяет нам строить дальнейшие рассуждения в этом вопросе. Именно данному аспекту темы было посвящено небольшое количество трудов самых разных мыслителей, которые объясняли эти положения тем или иным образом.

В силу того, что наиболее целесообразно будет изложить современное состояние данной проблемы сквозь призму её исторического развития, необходимо обратиться к предшествующим философским концепциям понимания этой проблемы. Последнее может быть оправдано, так как трудно представить положение, относительно её решения или хотя бы осмысления, которое не базировалось бы на той или иной сентенции более ранних мыслителей.

Исторический процесс, особенно на уровне многообразия форм его развития, в той или иной мере осмысливался во многих традициях. В более ранний период мы ещё не можем говорить о полноценном осознании различных вариантов исторического развития, тем более о понимании направленности истории. Нельзя сказать, что у наиболее ранних философов истории мы можем найти и прямое указание на единство исторического вектора, присущего всем субъектам исторического процесса, то есть, единства человеческой истории. Хотя реально такое понимание имело место (несмотря на то, что на этот факт специально не указывали) и потому может быть логически обнаружено в текстах античных мыслителей.

Так, древние мыслители, представлявшие историю в виде циклического, повторяющегося, замкнутого движения, говорили о таком движении как о присущем всему известному им миру. В частности, деградация человечества от золотого века к железному в концепции Гесиода имеет распространение на всю человеческую историю, без выделения каких-либо государств или обществ, которые могли бы идти по-другому.

Осознание единства человеческой истории как прогрессивного процесса, через который проходит вся цивилизация, независимо от государственных и культурных границ, присуще некоторым средневековым авторам. В это время мы можем наблюдать уже конкретное описание данного феномена. Конечно, здесь не идёт речь о полнейшем нивелировании указанных границ. Различных вариантов пути прохождения истории средневековые мыслители не отменяли. Например, Блаженный Августин писал о том, что всякое

государство может идти двумя путями, которые можно условно охарактеризовать, без подробного описания, как позитивный и негативный. Но все они, какой бы путь ни был ими выбран, существуют в одном пространстве человеческой истории как едином для всех процессе.

В более поздний период развития философской мысли можно говорить уже о несколько другой интерпретации заявленного вопроса. Она выражается, например, в диалектическом понимании указанной проблемы. Одним из наиболее подходящих примеров тут может послужить философско-историческая концепция Гегеля.

В своей «Философии истории» немецкий мыслитель даёт объёмную трактовку мировой истории, исходя из принципов осознания развития истории, её прогресса, иллюстрируемого отдельными народами или группами народов. Здесь показывается многообразие истории. Она может быть проявлена, скажем, в культурном развитии как совершенно непохожие друг на друга феноменальные аспекты такового. Сам Гегель указывает на существенную разницу в культуре, допустим, древних греков и последовавших за ними римлян. Однако, они являются взаимозависимыми и обуславливают себя в таком виде, в котором мы можем их наблюдать. То есть, без достижений одной культуры и одного общества, не может быть осуществлено становление всех других. Таким образом, общества и культуры, а значит и страны, являются не только различными, но и схожими, через свою связь и преемственность.

Это своеобразное единство в многообразии понимается Гегелем диалектически. Различные варианты исторического развития не утрачивают своих особенностей, народы не теряют национальных черт, однако они все вместе составляют единый человеческий род. Вся история есть совершенствование и приход к единой цели – самопознанию мирового духа. Таким образом, она различна и "поливариантна" в частностях, но едина в общем. Возможно, именно на примере философии истории Гегеля может быть проиллюстрирован указанный концепт как наиболее глубоко осмысленный и описанный, в том числе с помощью такого понятия, как «мировой дух».

Однако, это далеко не единственная сторона указанного вопроса. Помимо описанного рассмотрения многообразия и единства исторического развития человечества, т.е. помимо многоаспектности проявления этого развития в культурах тех или иных народов и

обществ и единства его в своей общей основе – как прогрессивного явления, – можно обратиться и к следующей части этого вопроса. Она заключается в различных способах решения, которые можно найти в истории философской мысли.

Таковые представляют собой наиболее общие схемы понимания исторического прогресса и истории вообще. Здесь речь идёт об описанных выше закономерностях, которые выделяли и подвергали изучению философы различных эпох. Прежде, чем остановиться на анализе их умозаключений и выделении в них указанной проблемы, необходимо заметить, что любое выявление таких закономерностей в истории обусловлено не в последнюю очередь историческим сознанием автора концепции. Оно отражает не только время, в которое была создана концепция понимания истории тем или иным образом, но и присущий каждому времени тип сознания, который обуславливает и задаёт вполне конкретное понимание истории на том или ином уровне развития общества.

«...историческое сознание – о какой бы ступени общественного развития ни шла речь – всегда выступает как такой процесс рефлексии, предметом и сущностью которого являются *всеобщие формы социальности – всеобщие формы культуры*, осознают это познающие их субъекты или нет; историзм же как *осознанный метод и принцип* есть такой способ исследования, который последовательностью своих логических шагов обеспечивает отыскание, выделение и анализ этих подлинно всеобщих форм социальности в их действительной генетической связи и сцеплении, позволяя тем самым нащупать и зафиксировать непреложные законы, управляющие существованием и развитием общественной деятельности людей (как индивидуальной, так и коллективной)» [1, с. 38-39].

Таким образом, историзм как система методов и взглядов, выражающаяся в формировании особого, исторического типа сознания, формирует парадигму восприятия основных фундаментальных категорий, посредством которых может быть постигнута и выражена история как таковая. Но *историческое* как нечто самоценное, как историзм в наиболее общем смысле, как способ понимания общественной реальности оказывается возможным лишь на известной ступени общественного развития. Только такое общественное сознание, которое рассматривает социальные феномены в их динамике и направленности изменений, приводящих в итоге к

качественно новым образованиям, может претендовать на статус *исторического сознания* и на действительное, а не мнимое, понимание всеобщих основ существования и развития общества во времени.

В контексте подлинно исторического сознания констатация поливариантности развития истории не должна ограничиваться простой фиксацией различных форм жизни в истории тех или иных народов. Историческое сознание в многообразии параллельно существующих общественно-исторических образований видит не различные модели развития истории, подчиняющиеся разным детерминантам, а внешние формы обнаружения, являющиеся конкретно-историческими модификациями единых в своей сущности законов общественного развития.

Далее будет целесообразно обратиться к истории становления исторической парадигмы. В целях выявления общей логики движения философской мысли необходимо и достаточно рассмотреть некоторые наиболее характерные узловые моменты этого становления. Под ними мы понимаем модели исторического развития, представленные в концепциях тех или иных философов разных эпох, и их наиболее общие положения.

Первой ступенькой на пути становления парадигмы исторического сознания выступает античная философия истории. Наиболее характерными чертами восприятия истории и её анализа мыслителями этого периода являются следующие: цикличное повторение и самозамкнутость процесса истории. Сама процессуальность здесь осмысливается как бесконечно повторяющийся ряд этапов, по окончании которого всё начинается сначала. Не в последнюю очередь история понималась как замкнутый в себе стадийный процесс, чаще всего с разницей лишь в этих веках или ступенях, которые проходит общество, вследствие особенностей самого мировоззрения, присущего античному сознанию. Их можно описать на следующем примере. «Идеально правильное движение, по Платону, есть движение круговое. Поэтому космос состоит из вложенных одна в другую сферических областей, по которым и движется всё, что внутри них. Всё это у Платона обязательно и без всякого исключения движется; и кругообразное движение видимого неба является самым совершенным, самым прекрасным и никогда нескончаемым» [2, с. 11]. Такое же движение наличествует и в истории. Повторение не просто ей присуще, оно имманентно самой

идее истории, её внешней и внутренней замкнутости в границы такого «исторического круга».

Совершенно иное понимание законов истории мы видим в Средневековье. Как уже было указано, наиболее полно его репрезентирует концепция Августина Блаженного. Средневековые мыслители отказываются от концепта циклизма, впервые осознавая такие категории, как существование *начала и конца истории*. Исходя из этого, история представляется им линейной и телеологичной. Цель истории существует ввиду того, что она началась, поскольку при отсутствии этой цели, не нужна была бы и история. Историческое сознание мыслителей средних веков породило полноценную, отчётливо сформированную и логичную картину исторического развития общества как движения его от первоначала к завершению, к цели исторического процесса. Оно тесно связано со следующей ступенью развития историзма, с философией истории эпох Возрождения и Просвещения. Обе эпохи становятся во многом логическим продолжением и развитием описанных идей, представляя собой в немалой степени прогрессивное развитие исторического сознания человечества. Историзм выступает такой качественно новой рефлексией над своим собственным прошлым, которая одновременно является осмыслением настоящего, добытым на его, прошлого, основе.

Философия истории Просвещения может быть сведена к следующим существенным понятиям. Исторический прогресс здесь понимается, чаще всего, как направленный из некоего «тёмного прошлого», к условному «светлому будущему». Он происходит не как ряд определённых событий, но как единый, целесообразный (по мнению некоторых немецких просветителей, диалектический), хотя и часто в своём начале хаотичный процесс. Наиболее полно такое понимание выражается термином «прогресс», хотя оно присуще не всем мыслителям данной эпохи. Однако, оно является доминирующим в среде европейских мыслителей этого периода. Кроме того, важным является факт осознания некоторой хаотичности в истории. Этим оно отличается от средневекового, которое чаще воспринимало историю как процесс линейный, не могущий отклоняться от заданной событийной траектории. Просветители, напротив, указывали и довольно часто, что история хоть и движется, как они считали, к «царству разума» Вольтера, или самопозна-

нию абсолютного духа Гегеля, или в какой то степени – к «вечному миру» Канта, тем не менее развивается не стабильно и допускает в себе потенцию свободы. Отчётливо это видно у Вольтера, заявлявшего, что предшествовавшее развитие истории представляло собой хаос в высшей степени.

К основным положениям философов Просвещения относительно истории справедливо будет причислить в известном смысле и взгляды представителей немецкой классической философии, так как эти два периода в развитии философии являются глубоко связанными и в данном случае их можно рассмотреть как единый кластер идей. Безусловно, есть и различия. Например, уже Гегель говорит о разумности истории, отвергая «безумный» хаос. Но о подобном, хотя и не о том же самом, говорил и Вольтер, считавший, что хоть история в начале и напоминает хаос событий, детерминированный разве что «мнениями», но в ней человеческий социум, развиваясь, приходит к «царству разума». Таким образом, в двух данных периодах истории мысли можно найти множество сходных моментов в понимании истории как таковой. Это позволяет нам объединить их на общих основаниях, рассматривая как один этап.

Описать взаимосвязь всех перечисленных форм и традиций осмысления истории можно следующим образом. «Таким образом, можно констатировать следующее: средневековая модель истории, создав прецедент – мыслить земную историю человечества как объективно-направленный, надличностный процесс, заложила один из краеугольных камней новой парадигмы будущего мировоззрения: Просвещению ... останется осмыслить *процесс* как *прогресс*, заменив движение к единой конечной цели, устанавливаемой *Богом*, движением ко всё более и более совершенному общественному состоянию, задаваемому *разумом, волей и целями эмпирических субъектов*. <...> Приведённые выше соображения дают основание утверждать, что средневековый библейско-христианский историзм, являя собой прямую противоположность античной идее циклизма и понятийно оформляясь как её отрицание, стал закономерным звеном, ещё одной «ступенью» в процессе становления системы взглядов, решивших взглянуть на историю культуры как на специфически человеческий способ жизнедеятельности, *законы развития которого следует искать в нём самом, а не в природе и не вне истории*» [1, с. 38].

Проанализировав указанные выше концепции, необходимо отослать к следующему суждению. Все описанные парадигмы осмысления истории имели право на жизнь, особенно в рамках мировоззрения своей эпохи. Понимание истории было взято не из пустых размышлений, не привязанных к реальному положению дел. Оно было детерминировано самой историей, или, вернее, социальной реальностью, в которой находились мыслители. Исходя из этого, можно предположить, что их точки зрения не могут взаимно нивелировать друг друга. Точнее сказать, они являются взаимодополняющими. Действительно, трудно отрицать право понимать историю как линейный процесс, трудно отрицать и смысл истории и её прогресс. Даже существование описанной древнейшими мыслителями определённой цикличности иногда отмечается некоторыми профессиональными историками, хоть и не в таком гипертрофированном виде, какой иногда видели в ней некоторые из античных мыслителей.

Всё это даёт право утверждать, что различные варианты понимания исторического развития имеют право на существование и находят отражение в реальных исторических процессах и событийной канве соответствующих периодов становления человеческого рода. Они же подтверждают гипотетическую возможность выдвижения единой системы понимания истории. Речь идёт об общей концепции осмысления истории – о целостной и универсальной философии истории. Но важно отметить, что ввиду описанных положений, она не должна быть нигилистической и отрицать достижения предшествующих эпох в этой области. Можно думать, что она допускает синтез таких достижений, в их наиболее совершенной форме, в сочетании с успехами нынешних мыслителей в этой области. Благодаря этому, современная философия может ещё на шаг приблизиться к построению такой универсальной историософии, а возможно и создать свою, уникальную рефлексию, которая также может стать безусловно важной, каковыми остаются все предшествующие описанные построения философов прошлого в этой области.

Таким образом, многообразие исторического развития и форм его понимания, разнообразие путей и форм всего исторического, в самом широком смысле этого слова, может быть рассмотрено в контексте осознания единства всей человеческой истории

как целостного процесса. Через понимание единства истории человечества может быть лучше осмыслена и преемственность различных построений и концепций философии истории, которые мы могли видеть на протяжении всей доступной нашему изучению истории философской мысли.

Список литературы

1. Рагозина Т. Э. К вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания // Культура и цивилизация (Донецк). – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2016. – Выпуск № 1 (3). – С. 28-40.
2. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.: Наука, 1977. – 208 с.
3. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности // Культура и цивилизация (Донецк). – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2015. – Выпуск № 1-2 (2). – С. 7-25.
4. Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. – М.: Мысль, 1987. – 348 с.

M. G. Yankovskiy

(student first course of magistracy)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: fgkig@mail.ru

THE DIVERSITY OF HISTORY AS A FORM OF MANIFESTATION OF THE UNITY OF THE HUMAN RACE

Annotation. The article deals with the problem of the unity of historical development of the human race, the diversity of approaches to understanding this process. The phenomenon of the diversity of historical development is seen as a form of external discovery of the universal mechanisms of development history.

Key words: historical process, progress, philosophy of history, development.

УДК 130.2

Т. В. Лугуценко

(д. филос. наук, профессор)

Луганская государственная академия культуры и искусств
имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

Е. О. Лагунова

(магистр)

Луганская государственная академия культуры и искусств
имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

ЭКОНОМИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

***Аннотация.** Данная работа посвящена анализу культуры экономического мышления; включает понимание осуществления проблемы, интерпретации, репрезентации, категоризации процессов и явлений экономической реальности, а также умения использовать разностороннюю экономическую информацию для успешной социально-экономической адаптации; необходимость выяснения скрытых координат экономического мышления: традиционного, рыночного, а также дистрибутивного типов.*

***Ключевые слова:** экономическое мышление, экономическое поведение, экономическая культура, культура экономического мышления.*

Под экономическим мышлением в современной науке принято понимать процесс идеального отражения процессов и явлений в экономике, необходимых субъекту познания для нахождения своего места в экономической действительности и выработки адекватного образа экономического поведения. Решение данной проблемы видится нам в выделении объекта экономического мышления в любом обществе, которым традиционно является производство, деление, обмен и потребление материальных благ, что не обязательно принимает форму товара. С точки зрения цели нашего исследования, это значит – необходимость выяснения скрытых координат экономического мышления: традиционного, рыночного, а также дистрибутивного типов. Подчеркнём, что поскольку принципы прибыли и производства товаров выступают частным случа-

ем, свойственным лишь экономике современных обществ, то сам процесс производства, деления, обмена и потребления благ выступает общим признаком как древней, так и современной экономики. Экономическое мышление, призванное отображать особенности экономики, помогает тем самым человеку наилучшим образом обеспечивать материальные основы человеческого существования. Понятно, что реализация вышеназванных принципов требовала сложной ритуализации «экономического» мышления, которое должно было учитывать духовные, естественные и социальные нюансы конкретной ситуации. Отсюда вытекает важность принципа контекстуализма «экономического» мышления древних обществ, что заключается, по нашему мнению, в отсутствии универсальных рецептов решения той или другой «экономической» задачи, что связано с обязательностью учёта актуальных условий, которые не относятся непосредственно к экономической сфере. Что касается символизма и сакральности, то они, как это свойственно холистичному мышлению, неразрывно связаны друг с другом и другими его принципами. Согласно сакральной парадигме мышления, все уровни и этажи сакрального космоса – духовные, естественные, субъектные и вещественные миры – взаимосвязаны между собой. Одним из способов этой связи и выступает символизм. «Всякий настоящий символ несёт свои многочисленные смыслы в самом себе, поскольку он не человеческое изобретение, но сложился по закону соответствия, что связывает все миры между собой» [8, с. 57]. Нам представляется, что сущность экономического мышления древних обществ заключается в его глобальном (естественном и социальном) экологизме и ритуализме. Потому в дальнейшем данный исторический тип мы будем называть ритуально-экологическим экономическим мышлением, являющимся антиподом рыночного мышления и его основополагающих принципов. Среди основополагающих принципов, мы считаем, необходимым выделить атомизм (индивидуализм), анти-экологизм, юрицизм, прагматизм (принцип расчётного баланса), профанизм и универсализм. Современное – рыночное – экономическое мышление складывается в результате пересмотра и отказа от базовых принципов архаичного мышления. Десакрализация мировоззрений, переход к антропоцентризму неминуемо привели к изменению взглядов людей на производство материальных благ, которые перестали выступать неотъемлемой частью универсума и самого их владельца.

«Этот новый взгляд человека, что творит самостоятельно, без участия Бога, способствует тому, что вещи начинают восприниматься только как его личная собственность» [6, с. 44-48]. Это ведёт к революционным изменениям в экономических отношениях людей. Если раньше главным отношением было отношение между людьми, которые в ходе нетоварного обмена (в частности – дара) в сущности обменивались не вещами, а энергиями, то теперь ими становится отношение людей к вещам, которые приняли форму товара. Для различного понимания блага как вещи (товара), того, что не является вещью, Ж. Батай вводит понятие «сокровенность», или «сакральная вещь», то есть благо, которое не прекращает своей интимной связи с сакральными аспектами бытия. «Вещь есть то, что мы познаем извне, то, что нам дано как физическая реальность (в предельном случае – это предмет потребления, который мы можем полностью иметь в своем распоряжении). Мы не можем проникнуть в вещь, и у неё нет другого смысла, кроме её материальных качеств, способных или неспособных приносить какую-то пользу» [5, с. 113]. Другими словами, благо становится товаром, обладающим потребительской стоимостью, то есть наличием определенных полезных свойств, и стоимостью – способностью количественного выражения её ценности для потенциального покупателя. При этом обмен данного товара на другой товар (или деньги) не представляет особенной трудности. То есть, не представляет особенных «мук» для продавца, который легко расстаётся с ним не только потому, что создавал его с целью продажи (обмена), но и потому, что подавляющее число окружающих его предметов стали вещами, которые легко могут менять как своего владельца, так и место нахождения. В таких условиях ритуальная сторона обмена обычно сводится к минимуму, что позволяет от неё абстрагироваться и не учитывать в последующем анализе.

«Сокровенность, - считает Ж. Батай, - можно выразить с помощью вещи лишь при одном условии: чтобы вещь эта была в сущности противоположностью вещи, противоположностью продукта, товара, – то есть затратой и жертвоприношением», поскольку последнее «возвращает сакральному миру то, что рабское использование унизило, сделало профанным» [5, с. 115]. Французский философ отмечает ещё одно важное следствие появления вещей: превращение самого человека в одну из вещей, «хотя бы на то

время, пока он трудится». Но именно этого вырождения человек всегда и стремился избежать. В своих странных мифах, в своих жестоких обрядах человек в первую очередь ориентирован на поиски потерянной откровенности. Можно сказать, что атомизация мира, проявлением которой было появление вещей (товаров), не могла не привести не только к превращению человека в вещь, то есть, к сведению его к физическим характеристикам, но и к возникновению потребности в методах количественного измерения и исчисления вещей, которые заполнили мир. Отметим, что, например, в ряде современных африканских стран можно найти подтверждение справедливости позиции Ж. Батайя. Да, товарно-денежные отношения, которые проникли из развитых стран, не смогли поколебать архаичную установку, состоящую в том, что отношения между людьми представляют главную ценность, а деньги являются рискованным и весьма ненадежным средством установления отношений обмена. Поэтому экономические отношения, как и раньше, регулируются естественными и социальными факторами. Как отмечает И. Л. Андреев, «традиционный африканский базар сохранил в себе немало элементов далёкого от нас исторического прошлого, напоминая многими нюансами древнейший обмен дарами, психической энергией, жизненным опытом разных племён и народов» [2, с. 60]. «Ведь если не торгуешься, - объясняет логику «экономического» мышления современных африканцев И. Л. Андреев, - то есть не уважаешь того, с кем вступил в диалог, спросив цену. Или не умеешь этого делать, и поленился поучиться. Или не знаешь обычаи. Или – ещё хуже – не желаешь с ними считаться» [2, с. 63]. Традиционное африканское сознание негативно относится к использованию вместимости и технологии длительного хранения еды, то есть искусственного продолжения времени их потребительских свойств. Но важнейшее, что отмечает данный автор, это уничтожение для африканцев ценности прибыли и первостепенность эмоционального порыва, душевного комфорта, ощущения симпатии и морального удовлетворения, то есть важность того, что Г. Бергфлет ёмко и точно назвал «стремлением к внутренней роскоши». Таким образом, поворотным пунктом экономической истории человечества, которое рассматривается нами как массовое появление вещей (товаров), является превращение самого человека в одну из вещей современного мира. Можно сослаться на мнение тех исследователей истории экономической науки (Л. Дюмон,

Г. Мюрдаль, И. Шумпетер), которые отмечали, что, несмотря на внешне видимое преобладание эмпиризма, экономическая наука находилась под сильным влиянием нормативного подхода к описанию, объяснению экономической реальности. Эта реальность предварительно весьма искусно и одновременно искусственно вычленилась из многоплановой социоприродной реальности. Не случайно Л. Дюмон характеризует проведённую операцию «усеченным взглядом на вещи» [9, с. 12-104]. Что касается широко распространённого стремления противопоставить рыночному мышлению государственное экономическое мышление, свойственное плановой социалистической экономике, которая является разновидностью мышления дистрибутивного, оно представляется нам неправомерным ввиду гетерогенности последнего. Вместе с тем, дистрибутивное мышление нуждается в обстоятельном анализе, однако не с точки зрения «высшего» рыночного мышления, а, наоборот, в сравнении с ритуально-экологическим мышлением.

Вышеизложенное позволяет увидеть, какие главные изменения состоялись в экономическом мышлении при переходе к рыночному хозяйству. Во-первых, место блага как сокровенности занимает благо как вещь (товар). Ещё раз отметим принципиальность данного изменения в экономическом мышлении. Известный историк религий М. Элиаде достаточно точно указывает на это: «для первобытного мышления реальность оказывается в виде силы, действительности или продолжительности. Исходя из этого, реальность чрезвычайно сакральна: потому что только сакральное существует абсолютно, действует эффективно, творит и продолжает существование вещей. Бесчисленные сакральные действия, сакрализация пространства, предметов, людей, и так далее свидетельствует о желании реального, стремлении «примитивного» человека к бытию» [7, с. 158]. Отсюда следует и чисто экономическое следствие: главной в благе есть проверенная временем функция надёжности и длительный срок служения людям. В современной же экономике производители, напротив, преднамеренно сокращают срок жизни своей продукции, в результате чего, как отмечает Ж. Бодрийяр, одним из атрибутов вещей становится их недолговечность, что не позволяет им выскользнуть из моды и эфемерности. Во-вторых, переход к товарному хозяйству означает также аналогичное превращение и самого человека, который, по словам А. Смитта, «в известной сте-

пени становится товаром», то есть, становится рабочей силой, которая означает в сущности невиданное в истории понижение его онтологического статуса, поскольку на человека начинают распространяться «открытые» экономистами-классиками новые «законы Природы» – законы экономические [9, с. 104]. Действие данных законов на всех этапах развития капиталистической экономики показывает их антигуманную направленность. В-третьих, источник богатства видится уже не в природе (в солнечной энергии, как считали в глубокой древности, или в плодородии земли, как в средневековье), а в труде. Определённое время экономисты (В. Пэтти) считали, что существуют два самостоятельных источника богатства – земля и труд, однако в итоге второй источник был признан единственным. Что касается природы, то она стала рассматриваться уже лишь как земельная собственность.

Отметим, что на новое понимание человека и природы решающее влияние оказали такие принципы современного мышления, как атомизм (индивидуализм) и артифициализм. В-четвёртых, принципы символического обмена и ритуального потребления и мотовства меняются на противоположные принципы производства и накопления. Как отмечает К. Маркс, переворот, который состоялся в мышлении, состоял в понимании того, что «производство действительно начальный пункт, а потому также и господствующий момент. Как потребность, так и потребление, само является внутренним моментом производительной деятельности» [12, с. 30].

Например, Д. В. Матяш указывает на одну из метафизических причин появления буржуазной экономики – переход от сакральной символической оборотности к сакральной бинарности «жизнь-смерть», после которой жизнь становится функцией стоимостных отношений. Именно данный переход («удаление-отдаление» смерти) предопределяет невиданное ранее отчуждение человека в экономике капиталистического типа. На наш взгляд, *абсолютизация жизни приводит к тому, что она понимается как бесконечный ряд накопления, а смерть как событие, которое ставит этой бесконечности предел* (курсив наш. – Т.Л.). Таким образом, страх перед "окончательной" необратимой смертью вытесняет жизнь, в том числе и из социально-экономических отношений. В-пятых, примат производства и отмеченного выше изменения статуса продуктов труда (превращение их в товар) привёл в последнее время к изменениям не только в стадии деления и обмена, но и в

процессе потребления, который перестаёт, как раньше, удовлетворять потребности, все более превращаясь в «деятельность манипулирования знаками». В-шестых, внеэкономическая мотивация труда впервые меняется на экономическую. В-седьмых, на вопрос: «Быть или иметь?» человек буржуазного общества впервые в истории склоняется в интересах ответа «иметь». «На место всех физических и духовных ощущений становится простое отчуждение всех этих ощущений – ощущение обладания» [12, с. 120]. Такковы, по видимому, основные изменения в структуре экономического мышления участников буржуазной экономики.

Мы столкнулись с определёнными трудностями при решении вопроса соотношения понятия «экономическое мышление» с более широким по объёму понятием «экономическая культура». Дело в том, что его включение напрашивается в понятие «экономическая культура», но не устраивает нас ввиду наличия в нём современных коннотаций, что не позволяет провести корректный сравнительный анализ кардинальных изменений в познании людьми экономической реальности в масштабе истории человечества.

Поскольку результативное – ритуально-экологическое – «экономическое» мышление холистского типа нельзя отнести ни к экономическому (современному), ни к социальному мышлению (даже при включении в его состав экономического аспекта), ни к «природному» (несоциальному, естественному, такому, что отображает естественные связи и отношения, в том числе и отношения людей и природы), то логично исследовать мышление, которое отображает общую картину мира, то есть ту картину мира, которою с определёнными оговорками можно отнести к философской. А если быть предельно точными, метафизической картине мира.

Например, В. Д. Попов предлагает следующее решение проблемы: «Экономическое мышление в соотношении с экономическим сознанием должно рассматриваться как вид общественного мышления, то есть мышление социальных общностей и личности» [14, с. 145]. Однако для древности и средневековья это определение не работает, поскольку там сложно выделить относительно автономное экономическое мышление и экономические категории в чистом виде. В то же время оно адекватно отображает ситуацию в современных обществах.

Вместе с тем, можно выделить концепцию социального мышления личности, которая принадлежит К. А. Абульхановой-Славской. Так, если предметом социального мышления личности называется социальная действительность, то в зависимости от конкретного типа экономического мышления, можно привести следующие варианты:

- вся экономическая действительность, то есть совокупность феноменологических и сущностных характеристик (экономических процессов, событий, ситуаций, отношений и поведения людей в сфере экономики) в случае рыночного мышления;
- вся социальная действительность в случае редиистрибутивного мышления в обществах с плановой экономикой;
- вся социоприродная действительность, когда речь идёт о ритуально-экологическом «экономическом» мышлении.

Тогда экономическое мышление призвано выражать своё отношение к этой действительности (экономической, социальной), к её конкретным формам. В дальнейшем мы не будем обуславливать эти существенные отличия в наглядной области экономического мышления, употребляя термин «экономическое мышление». Нам понятно, что культура экономического мышления человека будет зависеть, во-первых, от владения всей системой понятий, символов, значений, накопленных в прошлом экономической культурой человечества и обществом, в котором живёт личность; во-вторых, от имеющейся коммуникативной культуры. При этом, как подчёркивает автор концепции К. А. Абульханова-Славская, постоянно продолжается процесс самоопределения человека на уровне сознания и уровне бытия, который реализуется через разрешение противоречий «Я» – «социум», «Я» – «другой». Однако такие противоречия не позволяют полностью охарактеризовать все противоречия, которые разрешаются ритуально-экологическим мышлением, что обуславливает необходимость в дополнении списка противоречий противоречиями «Я» – «природа» и «Я» – «мир сакрального».

Экономическое мышление личности отвечает за выработку системы взглядов на экономическую реальность путём определённой теоретизации образа жизни в собственных концепциях жизни и во внутреннем мире. «В мышлении каждого индивида функционирует общечеловеческая система понятий, понятийно-категориальный строй его эпохи, будничные, жизненные представления, стереотипы данного социального слоя, группы, поскольку лицо иден-

тифицируется с ними» [1, с. 42]. Понятно, что в эпохи кардинальных изменений, то есть, когда возникает новая социально-экономическая реальность, прежняя система понятий, старые представления и стереотипы затрудняют работу экономического мышления, поскольку продолжают отображать уже исчезнувшую реальность.

Культура экономического мышления человека во многом зависит и от её логической культуры. Под логической культурой человека принято понимать «способность человека осуществлять и контролировать разные интеллектуальные операции (делать вывод, доводить, выдвигать и развивать гипотезы, классифицировать, строить определение) – способность, которая оценивается по корректности этих операций» [1, с. 45]. Логическая культура человека в известной мере обуславливается логической культурой общества, а также той социальной группой, с которой идентифицирует себя человек. Попытки свести культуру мышления к умению выявления диалектических противоречий в процессах и явлениях видятся явно недостаточными. Таким образом, культура экономического мышления включает грамотное осуществление проблемы, интерпретации, репрезентации, категоризации процессов и явлений экономической реальности, а также умения использовать разностороннюю экономическую информацию для успешной социально-экономической адаптации.

Список литературы

1. Абульханова-Славская К. А. Социальное мышление личности: проблемы и стратегии исследования / К. А. Абульханова-Славская // Психологический журнал. – 1994. – № 4. – С. 38-116.
2. Андреев И. Л. Человек по имени "Деньги" // Вопросы философии. – М.: – 2002. – № 11. – С. 60-63.
3. Андреева Г. М. Психология социального познания. – М.: Прогресс, 2000.
4. Арнольд В. И. Новый обскурантизм и российское просвещение – М.: ФАЗИС, 2003.
5. Батай Ж. Проклятая доля / Ж. Батай. – М.: Рудомино, 2006. – С. 40-115.
6. Бессонова О. Э. Раздаточная экономика в ретроспективе // Общественные науки и современность. – 1998. – № 4. – С. 44-48.
7. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр; [пер. с франц. и вступ. статья С. Н. Зинкена] – М.: Библион-Русская книга, – 2003. – С. 53-158.

8. Генон Р. Символы священной науки. – М.: Рудомино, 1997.
9. Дюмон Л. Номо аequalis. Генезис и расцвет экономической идеологии / Л. Дюмон. – М.: Гардарика, 2000. – С.12-104.
10. Красин Ю. А. Актуальные вопросы глобализации («круглый стол»). Выступление Ю. А. Красина // Мировая экономика и международные отношения. – 1999. – № 5.
11. Култыгин В. П. Концепции социального обмена в современной социологии // Социологические исследования. – 1997. – № 5.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Мир, 1968. – Том 46. – Ч. 1. – С. 30-406.
13. Неклеса А. И. Осмысление нового мира // Восток. – 2000. – № 4.
14. Попов В. Д. Экономическое сознание: сущность, формирование и роль в социалистическом обществе. – М.: Мысль, 1981.
15. Розин В. М. Экономика с культурологической точки зрения // Общественные науки и современность. – 2002. – № 6. – С. 45-113.
16. Стёпин В. С. Теоретическое знание. – М.: Республика, 2000. – С. 31-263.

T. Lugutsenko

(Ph.D., Professor)

Department of Theory of Arts and Aesthetics, Matusovsky Lugansk State
Academy of Culture and Arts
(Lugansk, Lugansk People's Republic)
E-mail: telfira@yandex.ru

E. Lagunova

(M.A.)

Department of Theory of Arts and Aesthetics, Matusovsky Lugansk State
Academy of Culture and Arts (Lugansk, Lugansk People's Republic)
E-mail: telfira@yandex.ru

**ECONOMIC THINKING:
PHILOSOPHICAL AND CULTURAL ANALYSIS**

Annotation. This work is devoted to the analysis of culture of economic thinking; It includes an understanding of the problems of interpretation, representation, categorization processes and phenomena of economic reality, as well as the ability to use diverse economic information for successful socio-economic adjustment; the need to determine the coordinates of the hidden economic thinking: traditional, market and distribution types.

Key words: economic thinking, economic behavior, economic culture, the culture of economic thinking.

УДК 123.1

Н. П. Шагохина

(к. филос. н, докторант кафедры философии)

Донецкий национальный университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: shatohina-85@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦИИ ФЕНОМЕНА СВОБОДЫ В ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

***Аннотация.** В данной статье рассматриваются трансформации представлений о феномене свободы с течением развития философской мысли в истории. Проанализированы основные теории и взгляды философов на проблему свободы. Выделены основные аспекты изучения свободы в современном социуме.*

***Ключевые слова:** свобода, социум, личностный выбор, воля, детерминированность, духовность, необходимость.*

Проблема свободы всегда находилась в центре социально-философских исследований, поскольку затрагивала самые сакральные стороны духовного мира личности. Её анализом занимались с древнейших времён, она никогда не теряет своей актуальности. Стремление к свободе присуще человеческой природе, без свободы невозможно помыслить бытие, создавать продукты творчества. Проследить теоретическое становление идеи свободы в философии – важная и необходимая задача для объективного представления о данном феномене.

Феномен свободы рассматривали самые разные учёные, представители западной и отечественной философии. Среди философов античности были: Демокрит, Платон, Аристотель. В средневековье проблему свободы исследовали: Бл. Августин, Ф. Аквинский, П. Абеляр, Л. Болла. В эпоху просвещения следует назвать М. Монтеня, Б. Спинозу, Ф. Вольтера, Д. Пристли. Особое место в этом ряду по праву принадлежит представителям немецкой классической философии: И. Канту, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллингу, Г. В. Ф. Гегелю, Л. Фейербаху. В русле экзистенциализма свободу рассматривали: М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр, А. Камю. В русской философии свободу изучали: В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, А. И. Герцен, Н. А. Добролюбов, А. А. Богданов. В совет-

ское время из наиболее значимых можно отметить труды: В. Г. Афанасьева, А. Н. Аверьянова, Б. В. Емельянова, В. А. Малинина, М. К. Мамардашвили. В последние годы весомый вклад в изучение проблемы свободы внесли: И. В. Ватин, П. Г. Гайденко, Ю. Н. Давыдов, Т. А. Доброхотова, Е. Н. Князев, А. Д. Сахаров, С. Ф. Фролов.

В современном социуме проблема свободы приобрела совершенно иное значение. Её рассматривают сразу в трёх аспектах. Первый аспект – свобода воли, как произвольный выбор личности. Второй аспект изучения – свобода как детерминированная необходимость и предопределённость причины и следствия. Третьим аспектом можно считать – свободу личности, её духовно-нравственную сферу. Рассмотрение феномена свободы в социальной философии значительно отличается от его рассмотрения в общей философии. Для того, чтобы проследить, как развивалась и изменялась идея свободы в разные периоды мировой истории, нужно обратиться к самым истокам философских учений. В античной философии свобода рассматривалась как данная извне необходимость, с которой можно только смириться, но не изменить. Человек несвободен от рождения и поэтому стремиться к личностному выбору безрезультатно, куда лучше наслаждаться тем, что уже есть и спокойно созерцать мир. Поддержание такой позиции является единственным залогом счастья. Правда, иногда всё же возникает ситуация многоальтернативности действий, но как бы ни поступил индивид, даже его сознательное решение предопределено свыше.

Первым, кто пытался восстать против угнетающей предопределённости, был Эпикур. В. Ф. Асмус отмечает: «Согласно Эпикуру, учение о причинной необходимости всех явлений и всех событий природы, разработанное Демокритом и принимаемое Эпикуром, ни в коем случае не должно вести к выводу о невозможности для человека свободы и о порабощении человека необходимостью (судьбой, роком, фатумом). В рамках необходимости должен быть найден и указан для поведения путь к свободе» [1, с. 215]. Позднее данная концепция отчасти нашла своё отражение и в трудах Аристотеля.

В философских учениях эпохи средневековья свобода воли рассматривалась в русле теоцентризма. Только Бог как вершина и итог всего сущего, мог распоряжаться и править человеческими

душами. Но здесь возникало некоторое противоречие. Подчиняясь и отдавая себя в руки Господа, человек все же мог подвергнуться дьявольскому искушению. Эта раздвоенность не имела логического объяснения, что давало повод говорить о существовании некоего выбора между божественным предначертанием и грехопадением.

Ренессанс раскрепостил личность, предоставив ей свободу во всех сферах бытия. Естественность жизни и природного существования, слитые воедино, породили культ человека-творца, борца за независимость. Всё земное, ранее отвергаемое и постыдное, стало вполне приемлемым и обычным. Свобода не была безграничной, но всё же давала право самовыражения. Гуманизм в эстетике предопределил гуманизм в социальных отношениях, мощь созидания. Подтверждение данному тезису можно найти у А. Х. Горфункеля: «...если в средневековом христианстве человек есть субъект космической драмы грехопадения и искупления, то гуманизм прокладывает путь к новой обширнейшей антропологии, привлекая внимание к внутреннему миру человеческой личности...» [2, с. 27].

Просвещение принесло с собой интерес к науке, экспериментальному методу, аналитическому мышлению. Технический прогресс шагнул далеко вперёд, образование стало доступным широким массам народа. Но свобода мышления, такая независимая и безграничная на первый взгляд, не могла выйти за рамки новой преграды – механистического представления о мире, сравнения человека с машиной. Идея о свободе и равенстве, во многом определяющая общественное мнение, также была неспособна остановить вульгаризированную материалистическую философию.

Немецкая классическая философия во главе с И. Кантом, И. Г. Фихте, В. Й. Шеллингом, Г. В. Ф. Гегелем, Л. Фейербахом стала уникальным явлением в мировой истории. Открылись новые грани человеческого сознания, картина мира предстала в оригинальной интерпретации. И. Кант настаивал на том, что свобода существует только в мире ноуменальных вещей, следовательно она сокрыта от внешних явлений. Однако, она проявляется и в другой форме, как необходимость нравственного подчинения, как безусловное требование практического разума. Эта идея лишена формализма, поскольку свобода здесь предстаёт не только в связи с требованием «категорического императива», но и как бескорыстное исполнение до-

лга перед обществом. Свобода личностная не может перешагнуть черту, за которой начинается произвол, мораль и свобода слиты воедино, составляют единое целое.

В своём наукоучении Фихте был близок ко взглядам Канта, но всё же принципиальным отличием его теоретических размышлений о свободе было отнесение её к чисто субъективной, а не практической сфере. К тому же философ делал попытку классификации свободы. «Фихте различает три вида свободы. Трансцендентальная свобода присуща всем разумным существам как способность выступать в качестве самостоятельной причины. Космологическая свобода означает состояние, когда человек зависит в принятии решения только от самого себя; это цель культурного развития. Политическая свобода даёт право следовать только тому закону, который каждый определил для себя самого; она должна быть в каждом государстве» [3, с. 139].

Самое завершённое идеологическое представление о свободе выкристаллизовалось в философском учении Гегеля. Свобода, предстающая как божественное предначертание, предопределение свыше, может быть только объективной необходимостью, которую пусть хоть и неосознанно признаёт человеческий разум. Фейербах разделял чувственную и духовную свободу, причём первой он отводил доминирующую роль. Обе они составляют отдельные части действительной свободы, прийти к которой можно путём познания.

На смену сухому непреложному закону Гегеля о воле Абсолютного духа пришло гуманистическое и "очеловеченное" философское течение экзистенциализма. Оно взяло свое начало от немецких учёных М. Хайдеггера и К. Ясперса и распространилось на Францию и Россию. В немецком экзистенциализме человек изображался как по сути свободное, но очень одинокое существо. Вся его свобода сводилась к выбору: обратиться ли своё духовное «Я» в будущее или жить в настоящем, в мире всеобщего отчуждения и потребительских ценностей. Французские философы Ж. П. Сартр и А. Камю утверждали, что каждый несёт ответственность за свой личностный выбор, а свобода слита с бытием. Человек не может обрести свободу полностью, но он может творчески реализовываться, поскольку созидание – единственно-верный путь.

Представители русского экзистенциализма, Н. Бердяев и Л. Шестов, в своих работах довели гуманизм до высшего предела, по-

двергнув жёсткой критике объективное "однобокое" постижение мира. Л. Шестов писал: «Привычка к логическому мышлению убивает фантазию. Человек убеждается, что есть только один путь к истине через логику, и свернуть с него – значит идти наверняка к нелепости. Вне логики все – заблуждение, которое становится тем более роковым, чем ближе мы подходим к последним вопросам бытия» [5, с. 24].

В русском экзистенциализме свобода достижима как высшая точка духовного познания. Творчеству и здесь отводится главенствующая роль, т.к. оно, в отличие от религии, является не пассивной, а активной позицией исследования макрокосма.

Сейчас, в техногенном и механизированном обществе преобладают новые течения, в которых свобода анализируется в инновационном ракурсе. Трудно предугадать, что ожидает современного человека в будущем. Можно определённо утверждать только одно. От его выбора зависит то, каким станет лицо планеты, как преобразуется ноосфера. Иными словами, важно знать о последствиях реализации свободы, помнить о лежащей на каждом из нас ответственности. Не это ли имеет в виду в своей статье российский учёный Н. М. Урманцев, говоря: «...свобода человека должна сделать правильный выбор, характер которого сразу обозначился как глобальный. Идёт проверка эффективности разумной самоорганизации в лице человека» [4, с. 31].

Таким образом, свобода всегда была одним из важнейших и актуальнейших предметов исследования в истории социальной философии. С течением времени менялись представления о ней, но не терялась значимость изучения данного феномена. В современном социуме идея свободы предстаёт как возможность личностного выбора каждого из нас, формирующая основу дальнейшего развития человеческой цивилизации.

Список литературы

1. Асмус В. Ф. Античная философия. – М.: Книга по Требованию, 2012. – 544 с.
2. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. – М., Высш. школа, 1980. – 368 с.
3. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. – М.: Рольф, 2001. – 416 с. – (Библиотека истории и культуры).

4. Урманцев Н. М. Самоорганизация и свобода человека // Вестник ТГПУ. – 2006. - № 7. – С. 26-32.
5. Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. – М.: АСТ, 2004. – 45 с.

N. P. Shatokhina

(Candidate of Philosophical Sciences, doctoral candidate)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: shatohina-85@mail.ru

**THE TRANSFORMATION OF THE PHENOMENON
OF FREEDOM IN THE HISTORY
OF SOCIO-PHILOSOPHICAL THOUGHT**

Annotation. This article discusses the transformation of ideas about the phenomenon of freedom over the development of philosophical thought in history. Proanalizirovany main theories and views of philosophers on the problem of freedom. The basic aspects of the study of freedom in contemporary society.

Key words: *freedom, society, personal choice, will, determinirovanogo, spirituality, the need.*

УДК 130.2

Н. Г. Пряхин

(к. филос. наук, доцент)

Санкт-Петербургский университет
технологий управления и экономики (г. Санкт-Петербург, РФ)

E-mail: nikpryahin@mail.ru

Н. А. Иванченко

(студентка)

Санкт-Петербургский университет
технологий управления и экономики (г. Санкт-Петербург, РФ)

E-mail: ian-pv@mail.ru

МЕТОДОЛОГИИ ПОЗНАНИЯ ИСТОРИИ: НУЖНО ЛИ ДОПОЛНЯТЬ ФОРМАЦИОННЫЙ ПОДХОД ЦИВИЛИЗАЦИОННЫМ?

***Аннотация.** Рассматриваются дискуссии 1980-1990 -х. годов на тему методологий исторического познания. Выявляются слабые стороны формационного и цивилизационного подходов, а также выясняется, возможно ли соотношение понятий «формация» и «цивилизация».*

***Ключевые слова:** формационный подход, цивилизационный подход, дискуссии, теории, методологии истории.*

Несмотря на то, что вопрос о соотношении подходов исторического познания начинал исследоваться ещё во второй половине XX века, многие историки и философы и сегодня продолжают возвращаться к этой проблеме. Из-за чего же возник данный вопрос?

Многие десятилетия в социально-философских науках одним из значимых теоретических учений был марксизм, центральным понятием которого была «Общественно-экономическая формация» (ОЭФ). В основе ОЭФ находится определённый уровень и характер развития производственных сил и соответствующих им производственных отношений, образующих «базис». Над ними существует надстройка – в виде правовых и политических отношений. Однако у формационного подхода обнаруживались недостатки. Во-первых, данный подход не отражает многовариантности исторического развития, уменьшает роль человеческого, личностного фактора в истории и преувеличивает роль социального конфликта. (Так, например, этика и философия ненасилия определяет значимость не объ-

активных исторических процессов, а именно субъективных исторических факторов, воплощающихся в индивидуальном волеизъявлении конкретной личности, ориентирующейся и продвигающей в предметно-практической деятельности главные нравственно-этические ценности: любовь, взаимопомощь, совесть, благо, добродетель, отсутствие насилия и др. [1]. Кроме того, функциональный подход не учитывает гуманистическую роль в истории и современности значимых сегодня понятий «коммуникация» и «коммуникативная компетентность», определяющих важнейшие условия жизнедеятельности и социального познания [2]) Поэтому, как альтернатива учения К. Маркса (нем. Karl Heinrich Marx), возникла цивилизационная концепция Н. Я. Данилевского [3]. Она получила своё развитие в трудах европейских философов и историков, таких, как О. Шпенглер (нем. Oswald Arnold Gottfried Spengler) [4], А. Тойнби (англ. Arnold Joseph Toynbee) [5] и др. Её суть заключается в том, что понятие «цивилизация» – это структурная единица исторического процесса, целостная общественная система, состоящая из тесно связанных элементов, таких, как культура, политика, религия и т.д. Ядро цивилизации остаётся неизменным, несмотря на внешние и внутренние факторы. Однако существенным недостатком такого подхода является аморфность критериев выделения типов цивилизаций. Тем не менее, появление новой теории привело к дискуссиям и необходимости пересмотра устоявшихся взглядов. Поэтому в сфере исторической и философской рефлексии по этому вопросу определились три позиции:

- 1) убеждённость в правильности формационного подхода;
- 2) отрицание научной состоятельности марксистской теории в целом, в рамках цивилизационной теории;
- 3) необходимость дополнения формационного подхода цивилизационным, а также необходимость обновления и развития теоретических основ.

Разумеется, первые две позиции являются законченными, сформулированными концепциями. Вот почему большинство современных историков, начиная с 1990-х годов, придерживаются третьего, возможно истинного, варианта.

Какой вывод получился в результате попытки соединения формационного и цивилизационного подходов? Итог их объединения сводился к двум основным вариантам.

В первом варианте формационный подход рассматривается как частица цивилизационного – «Формация...это один из вариантов развития идей об эволюции цивилизации на определённом этапе этого движения» [6, с. 120]. А предмет цивилизации – это совокупность всех форм человеческого бытия. Центром таких рассуждений является, прежде всего, предмет исследования, а не способ. И сущность цивилизационного подхода остаётся не раскрыта.

Во втором варианте, формационный и цивилизационный подходы остаются самостоятельными теориями, а их применение заключается во взаимодополняемости. Многие участники дискуссии были согласны с этим вариантом. Так, Д. М. Бондаренко, считая, что цивилизационный подход нужен для разгрузки формационной теории, утверждал, что за последней необходимо оставить анализ такого типа социально-исторической причинности, который связан с материальным производством [7].

Подводя итоги дискуссии, можно констатировать, что большинство её участников выступают за дополнение формационного подхода цивилизационным. Однако, решить данную проблему чрезвычайно сложно, поскольку, отсутствует, во-первых, ясное, однозначное толкование понятий «цивилизация» и «культура» (соответственно, интерпретация данных понятий может рассматриваться в контексте теорий К. Маркса [8; 9], Н. Я. Данилевского, З. Фрейда, Л. Н. Толстого, О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина и др.); во-вторых, отсутствует единое понимание того, что какая-либо цивилизационная концепция объективно отражает реальность.

Крупный отечественный исследователь И. Д. Ковальченко, в рамках вопроса о методологии познания истории, выступал за обращение к тем теориям, которые помогают углублённому изучению исторического процесса и которые выросли именно из цивилизационной и формационной концепций, скептически относясь к подходу, сочетающему их [10].

Каждая из этих концепций, по мнению И. Д. Ковальченко, имеет право на существование, поскольку отражает объективные исторические процессы. Однако, возможность их объединения отсутствует. Следовательно, актуальной остаётся проблема поиска новой идеи развития истории и цивилизации.

Дискуссии в рамках исследования историко-цивилизационных подходов продолжают и сегодня, заставляя надеяться, что обретение нового конкретного знания о механизмах развития истории (как результат анализа данной проблематики) станет возможным в отдалённой перспективе.

Список литературы

1. Пряхин Н. Г. *Философия ненасилия: история и современность (социально-философский анализ)*: дис. канд. филос. наук. СПб., 2006.
2. Пряхин Н. Г. Проблема ненасилия как основа коммуникации и коммуникативной компетентности в современном мире // Роль образования в формировании экономической, социальной и правовой культуры: Сборник научных трудов. Комитет по науке и высшей школе Правительства Санкт-Петербурга. 2014. – С. 426-429.
3. Данилевский Н. Я. *Россия и Европа*. – М.: Институт русской цивилизации, *Благословение*, 2011. – 816 с
4. Шпенглер О. *Закат Европы*. – М.: Эксмо, 2006. – 800 с.
5. Тойнби А. Дж. *Постижение истории*: Сборник. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.
6. Поздняков Э. *Формационный или цивилизационный подходы // Мировая экономика и международные отношения*. – М.: ФГУП «Издательство «Наука», 1990. – № 5.
7. Ерасов Б. С. *Теоретические аспекты цивилизационного подхода к «Третьему миру» // Восток*. – М.: ФГУП «Издательство «Наука», 1991. – № 4.
8. Рагозина Т. Э. *Преемственность социокультурного процесса в свете проблемы субъекта истории // Культура и цивилизация (Донецк)*, 2016. выпуск 2 (4). – С. 31-43.
9. Рагозин Н. П. *Цивилизация versus культура: по следам марксовых размышлений // Культура и цивилизация (Донецк)*, 2015. выпуск 1-2 (2). – С. 25-37.
10. Ковальченко И. Д. *Теоретико-методологические проблемы исторических исследований. Заметки и размышления о новых походах // Новая и новейшая история*. – М.: Наука, 1995. – № 1.

N. G. Pryahin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
St. Petersburg University of Economics and Management Technologies
(St. Petersburg, Russia)
E-mail: nikpryahin@mail.ru

N. A. Ivanchenko

(Student)
St. Petersburg University of Technology Management and Economics
(Saint-Petersburg, Russia)
E-mail: ian-pv@mail.ru

**METHODOLOGY OF HISTORY' COGNITION:
SHOULD FORMATION APPROACH BE SUPPLEMENTED
WITH CIVILIZATION ONE?**

***Annotation.** We consider the discussion -x 1980-1990. years on methodologies of historical knowledge. Identified weaknesses formational and civilizational approaches, and as it turns out whether concepts ratio possible "formation" and "civilization."*

***Key words:** Formational approach, civilizational approach, discussion, theory, methodology of history.*

УДК 130.2

В. К. Трофимюк

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: rodterafim2024@rambler.ru**К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ КУЛЬТУРЫ
И ЦИВИЛИЗАЦИИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ**

***Аннотация:** В статье рассмотрены особенности, содержательные характеристики и определения понятий культура и цивилизация. Проанализировано их соотношение и качественное различие. Рассмотрены истоки и смысл бердяевского понимания культуры, а также выявлена связь культуры с историческим процессом. Представлено понимание смысла синергетического подхода к культуре и самой направленности исторического процесса в решении проблемы будущего нашей цивилизации.*

***Ключевые слова:** вечное сознание, исторический процесс, культура, культура духа, синергетический подход, система, техногенно-потребительская цивилизация, цивилизация.*

Нельзя глубоко осмыслить исторический процесс, проникнуть в суть и достигнуть понимания его закономерностей, не исследовав его единства с человеческой деятельностью, то есть – вне самой культуры как духовно-исторического феномена. Но верным исходным тезисом будет и другая сторона диалектики: культуру нельзя понять как духовный общественный феномен человеческой деятельности, если рассматривать её вне исторического процесса. Поэтому, если общество в своём историческом движении к новому будущему станет ориентированным на внутреннего человека, его наиболее полное и целостное развитие, то культура как раз и представляет собой меру этого развития. Природу, сущность культуры можно осмыслить и понять, если исходить из понимания смысла и направленности исторического и эволюционного процессов развития, совершенствования как индивидуально-личностного сознания, так и общественного сознания в целом.

С этими тезисами созвучны философские положения нашего отечественного философа Н. А. Бердяева: культура развивается из религиозного культа, она «*есть результат его дифференциации, разворачивания его содержания в разные стороны*» [1, с. 166]; всё

заключено органически целостно в церковном культе – философская мысль и научное познание, архитектура и живопись, скульптура и музыка, поэзия и мораль. Всякая культура, по мнению философа, (даже материальная культура) есть проявление культуры духа. «Всякая Культура имеет духовную основу – она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями». В своём глубинном смысле культура вечна. Хотя *«античная культура пала и как бы умерла»*, но она *«продолжает жить в нас как глубокое наслоение нашего существа. В эпоху цивилизации Культура продолжает жить в качествах, а не в количествах, она уходит в глубину»* [1, с. 172].

Известный современный исследователь Л. В. Лесков подходит к пониманию культуры, общества и цивилизации через использование и применение метода синергетического подхода. Полагаем, что с ним вполне можно согласиться, ибо именно они обладают всеми свойствами самоорганизующихся систем: *«открытостью, нелинейностью, неустойчивостью, когерентностью и др.»*, которыми и занимается сама синергетика [см.: 3, с. 35]. И. Г. Яковенко как специалист мировой культуры дал впервые синергетическое определение этого исторического и эволюционного феномена. Он предложил понимать его весьма широко – как *«внебиологический способ решения общебиологических проблем Homo sapiens. С этой точки зрения, культура – это способ выживания человечества в конкретных условиях пространства-времени его бытия»* [там же, с. 35-36]. При таком понимании понятия культуры, оно несёт более широкое истолкование и имеет статус гораздо более общего понятия по сравнению с цивилизацией. Культура по сравнению с последней, являясь стержнем и духовным основанием, цементирует само общество в единую цельносвязанную систему. Цивилизация же выступает определённым этапом социально-исторического развития, а также является способом материального обустройства гражданской жизни общества. Культура охватывает весьма широкую сферу человеческой жизнедеятельности: язык, коммуникацию в обществе, нравы и обычаи, религию и искусство, науку и технику, экономику и общественно-политическое устройство и др. Самые разные стратегии человеческого бытия и сам социально-исторический процесс осуществляются в пространстве и времени

эволюционирующей культуры во всём богатстве многообразия стран и народов.

Феномен мировой культуры выявляется в целом комплексе глобальных аспектов социально-исторического развития общества. Само бытие общества и есть реальное пространство бытия культуры. Это и позволяет рассматривать его как единую саморазвивающуюся систему. Её важнейшими элементами выступают: мир и безопасность народов; ненасилие и борьба с терроризмом; охрана природной среды обитания человека, животных и растительного мира; борьба с наркобизнесом, нравственность и искусство, наука и технологии, проблемы образования и здравоохранения, бедности и голода, Интернет [3, с. 36].

Из философских размышлений Н. А. Бердяева можно понять наиболее существенные особенности и внутренне имманентные характеристики *Культуры* как ярко выраженной *категории духа*, как определённого качественного результата эволюционного развития человека, его созидательной творческой мощи. В этом направлении мышления философа весьма близким и созвучным является определение *культуры как восхождения человеческого духа*, его проявлении и утверждении в самой исторической действительности, данное известным русским художником, мыслителем и подвижником Н. К. Рерихом: *«Культура есть почитание Света. Культура есть любовь к человеку. Культура есть благоухание, сочетание жизни и Красоты. Культура есть синтез возвышенных и утончённых достижений. Культура есть оружие Света. Культура есть спасение. Культура есть двигатель. Культура есть сердце. Если соберём все определения Культуры, мы найдём синтез действенного Блага, очаг просвещения и созидательной Красоты»* [3, с. 41]. В культуре человек выступает и реализует свои неограниченные возможности познания и творчества. Исторический процесс осуществляется через наследование Культуры, через её освоение путём эволюции сознания, его расширения и утончения. Человек эволюционирующий выявляет деятельную способность духа превосходить любой заранее установленный масштаб.

Культура, в отличие от цивилизации, является самоорганизующейся системой духа, она действует в соответствии с уровнем и качеством энергий этого духа. Каждая цивилизация возникает на энергетическом поле Культуры, и её характер определяется в первую очередь уровнем взаимодействия с культурой. Цивилиза-

ции в истории могли приближаться в различной степени или отдаляться от Культуры, но никогда они не существовали отдельно от неё, утверждала вслед за русскими мыслителями современный учёный историк Л. В. Шапошникова [4, с. 3-25].

Особенностью XX и XXI вв. является то, что современная человеческая цивилизация наиболее удалилась от Культуры. Её отличает от прошлых цивилизаций явный и грубый прагматизм. Современная историческая реальность демонстрирует, что наша цивилизация подменила эволюционные цели средствами жизни, её орудиями. Сами же цели жизни меркнут и упрощаются до утилитарных, их эволюционный свет тускнеет в современном социуме. Сознание людей направляется исключительно на средства жизни, на технику жизни. Соотношение между ними «перемешивается и извращается» [1, с. 168]. Такова реальность в современной техногенной цивилизации. В ней угасает дух, в ней иссякает духовная энергия, поэтому господствует в человеческих душах царство виртуального миро-пространства, навязанного СМИ стандарта и механистичности; оно подменяет собой подлинно человеческое бытие, ибо своей основой цивилизация «имеет не природную, а машинную» стихию.

Современную цивилизацию отличает господство техники и технологий над духом и организмом. В известном смысле мышление стало техническим. Более того, даже само творчество и всякое искусство приобретает технологический характер, утилитарно-прагматический по своей сути. Поэтому наша техногенно-потребительская цивилизация всё меньше и меньше выражает нужду в духовном мироощущении и миропонимании, в духовно ориентируемой философии, в великом настоящем искусстве, неизвращённой и неискажённой религии. Исторический опыт сегодняшней социальной реальности свидетельствует: произошла подмена культуры цивилизацией, и здесь на первом месте стоит не работа о развитии духа, творчества, гармонии, развитии сознания, а развлекательная индустрия, на базе которой возникла и широко распространилась так называемая «массовая культура» (массовая лжекультура). Она не напитывает человеческий дух, а развращает его через распространение и умножение низших эмоций, чувств и животных страстей.

Цивилизация, направленная на мир обладания вещными ценностями, низводит самих людей до уровня вещей, равно как и сознание – до уровня вещного сознания. Сегодня техногенно-потребительская цивилизация Запада задерживает и всячески затрудняет эволюционное восхождение человечества.

Исторический процесс находится на таком своём этапе перемен и кардинальных изменений, когда наступает сама переходная фаза безмерности и хаоса, наполняя эмоциями беспокойства, страха, агрессии, стремления к плотским удовольствиям, к обладанию и власти – всем тем, что несёт в себе дух вещной разрушающейся технократической цивилизации. Причина зашедшего в тупик человечества на данном этапе своей эволюции и подчинившегося техногенной цивилизации состоит в расхождении Культуры и цивилизации, в умалении и угасании Культуры духа и возвеличивании, господстве вещных отношений, вещных ценностей, мира переходящего, мира вещной цивилизации. *«Жизнь во всех её новых формах уже перерастает понятие условной цивилизации. Проблемы жизни повелительно устремляют людей к высшим решениям»* и нельзя уже отговориться «условными, изжитыми формами», на которые сегодня уповают политики и политические партии либерально-демократической элиты Запада. *«Или все вновь преображённые возможности сочетаются с прекрасным, истинно культурным решением, или пережитки цивилизации потянут слабовольных к одичанию»* [3, с. 62, 124]. Распадающаяся на глазах Украина, Европейский Союз, США и другие регионы мира изобилуют такими примерами.

Поиск «высшего», «истинно культурного», а значит – духовного решения, был и остаётся основным вектором и целью нашей отечественной философии при осмыслении назревших проблем современного исторического процесса, полного динамизма, человеческих страданий и трагедий, разочарований и надежд, но одновременно он является и самой движущей силой отечественной культуры. «Высшее решение» диктуется сегодня путями эволюции человечества, эволюции его духа и самим ходом исторического процесса.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. – М., 1990.
2. Лесков Л. В. Синергетика культуры. // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 4/2004. – С. 34-57.
3. Рерих Н. К. Культура и цивилизация. – М., 1994. – 148 с.
4. Шапошникова Л. В. Чаша Грааля космической эволюции // Предисловие. Н. К. Рерих. Культура и цивилизация. – М., МЦР, 1994. – Фирма БИСАН– ОАЗИС. – С. 3-25.

V. K. Trofimuk

(Senior Lecturer)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: rodterafim2024@rambler.ru

TO THE PROBLEM OF UNDERSTANDING CULTURE AND CIVILIZATION IN HISTORIC PROCESS

***Annotation.** The article studies peculiarities, basic characteristics and definitions of concepts of culture and civilization. It analyses their correlation and qualitative difference between those. It investigates grounds and concept of Berdyaev's understanding of culture, as well as it reveals connection of culture with historic process. It gives understanding of synergetic approach to culture and direction of historic process itself in solving the problem of future of our civilization.*

***Key words:** eternal conscience, historic process, culture, culture of spirit, synergetic approach, system, technogenic consumption civilization, civilization.*

УДК 930.1.055.2

А. С. Армен

(старший преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: armenanastasiya@gmail.com**К ВОПРОСУ О ПРЕДПОСЫЛКАХ СТАНОВЛЕНИЯ
ЖЕНЩИНЫ СУБЪЕКТОМ ИСТОРИИ**

***Аннотация.** В статье рассмотрены особенности различных трактовок философской категории «субъект истории», представлена эволюция понятия. Названы конкретные черты, характерные для субъекта. На основе анализа автор говорит о том, что на современном этапе развития истории женщина выступает в роли такового, причём обладая признаками как коллективного, так и индивидуального субъекта.*

***Ключевые слова:** субъект истории, эмпирический субъект, коллективный субъект, индивидуальный субъект, исторический процесс.*

Проблема субъектов истории является важнейшей проблемой философии истории. Кто или что есть субстрат исторического развития? Какими признаками обладает? На эти вопросы ищут ответы представители различных направлений философской традиции со времён Античности. При этом, однако, такая ключевая категория является по-прежнему разработанной лишь отчасти, и в современной философской науке нет единства относительно её трактовки. Также остро стоит проблема типологии субъектов истории. Своё развитие категория «субъект истории» получила в Новое время, когда разведены были понятия «субстанция» и «субъект», а также в теориях представителей немецкой классической философии («Абсолютный дух»), диалектико-материалистического направления (классы), представителей философии всеединства («человечество»). Субъект трактовался как коллективный (народные массы, нации, социальные общности) и индивидуальный (личность), трансцендентальный (абсолютная идея, мировой разум) и эмпирический (реально существующий индивид или группа) и т.д. Среди современных исследователей к данной проблематике обращались Ю. Семёнов [1, с. 10], А. Виноградов [2, с. 643].

Отсутствие единства взгляда на проблему обусловлено не только разными методологическими подходами или несхожестью

философских предпочтений различных авторов, но и объективно протекающими социальными изменениями. Их скорость и радикальность связаны, прежде всего, с научно-техническим прогрессом, меняющим характер труда, структуру сфер занятости, стиль и образ жизни людей. Значительную роль играет рост социально-политической активности масс людей, рост их информированности, появление новых средств передачи информации и организации новых форм общения. Происходит раскрепощение личности, изменение границ приватной и публичной сфер жизни, вовлечение все более широкого круга народов в международное общение, совершается интернационализация социально-экономических, политических и культурных процессов.

Подобные социальные процессы обуславливают изменения в структуре действующих лиц исторического процесса. В последнее время интерес к изучению данной философской проблематики возрастает, что сказывается на расширении её тематики и появлении новых подходов. Во многом это обусловлено тем фактом, что сегодня в исторический процесс включаются всё новые и новые субъекты, он становится полисубъектным. Т.е. признаётся равнозначность различных субъектов. Очевидно, что эмпирические субъекты изменяются в ходе исторического процесса и на различных его этапах роль субъекта исторической деятельности переходит от одного «носителя» к другому.

Нам представляется, что изменение структуры, содержания и динамики исторического процесса позволяет ставить вопрос о том, что происходит становление нового субъекта исторического развития – женщины, которая в процессе исторического развития приобретает специфические свойства субъекта. Так, среди основополагающих признаков авторы выделяют волю и чёткое осознание своих интересов, самоидентификацию и самодостаточность, деятельность, сознание, самосознание, возможность свободного выбора (а также, несение ответственности за него), способность к целеполаганию, активность, наделённую смыслом [3, с. 245].

В подтверждение данного тезиса отметим возросшую в последние десятилетия роль женщины во всех без исключения сферах функционирования социума: экономическом секторе, сфере принятия политических решений и пр.

Таким образом, на современном этапе исторического развития женщина с полным основанием претендует на роль субъекта этого самого развития, причём, как в качестве индивидуального субъекта (выдающиеся личности), так и коллективного (женщины как социальная общность, «женство» – как весь род Homo Sapiens).

Список литературы

1. Семёнов Ю. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). – М.: «Современные тетради», 2003. – 577 с.
2. Виноградов А. Субъекты истории: проблемы типологии // Вестник МГТУ. – 2014. – Т.11. – № 4. – С. 643-647.
3. Виноградов А. О содержании понятия «субъект истории» // Вестник МГТУ. – 2011. – Т.14. – № 2. – С. 243-247.

A. S. Armen

(Senior Lecturer)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: armenanastasiya@gmail.com

TO THE QUESTION OF PREREQUISITES WOMAN'S BECOMING AS SUBJECT OF HISTORY

Annotation. This paper is devoted to the features of different philosophical interpretations of the category "subject of history", presents the evolution of the concept. The specific characteristics of the subject are described. The author suggests that at the present stage of the history's development woman acts as subject, and possessing signs of both collective and individual subject.

Key words: subject of history, empirical subject, collective subject, individual subject, historical process

УДК 130.2

С. В. Мусатова

(ассистент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: s.v.musatova@yandex.ru

ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРИРОДЕ СОЦИАЛЬНОСТИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

***Аннотация.** Затрагиваются вопросы эволюции представлений о природе социальности. Произведён краткий и схематичный экскурс по эпохам, от античности до современности. Отмечена принципиальная множественность взглядов по проблеме социального, не позволяющая выбрать одну позицию как безусловно истинную.*

***Ключевые слова:** общество, цивилизация, социальность, история, личность.*

Начиная с эпохи античности, философы ставят вопросы по изучению общества. В ряде источников выражена точка зрения, относящаяся к интерпретации представлений софистов о человеке в контексте акцентирования его чувственно-природной стороны как определяющей: «человек (как считали софисты – С. М.) есть существо природное, а потому именно чувственные склонности рассматриваются как основное определение человеческого существа» [1, с. 111]. Однако более релевантными античной философской традиции являются воззрения Платона и Аристотеля. Их интересы в обсуждении общественной жизни сосредоточены вокруг двух основных пунктов. Это, как полагает В. Барулин, «этика и учение о государстве» [2, с. 129]. Автор видит здесь специфический методологический приём осмысления общественных отношений. Он заключается в своеобразном переносе познавательных усилий на более доступный предмет: поскольку общество ещё не представляло достаточно выделенную систему, которую можно было бы подвергнуть рациональной трактовке, то речь (в античных учениях) шла преимущественно о государстве. «...Весь образ социального видения древних, - пишет В. Барулин, - касается не столько государства – при всём том, что это одна из важных тем,

значение которой недооценивать нельзя, – сколько общества. Ведь в данном случае не столько государство растворялось в обществе, сколько, напротив, общество подтягивалось до государства, растворялось в нём» [2, с. 124].

Соответственно, социальная жизнь человека определяется, согласно этим позициям, не собственно природными закономерностями, и даже не социальными отношениями (их суть пока завуалирована), а фактором политической организации, выраженным в существовании государства с его установленной законодательной базой и соответствующими властными отношениями. Из этого понимания следует высказывание Аристотеля о человеке как «политическом животном»: «Очевидно, – пишет Стагирит, – что полис принадлежит к естественным образованиям и что человек от природы есть политическое животное»¹³.

В. Барулин отмечает чрезвычайную живучесть тенденции рассмотрения «общества сквозь призму государственно-политического института...» [2, с. 123], сохранившуюся вплоть до Гегеля.

Образцом социально-проективной мысли античности может служить диалог Платона «Государство», ставящий во главу устройства общества (государства) не чувственные склонности как таковые, а общее благо. Здесь общество и государство фундированы на этической доминанте, а устойчивость государства определяется правильным распределением людей по трём сословиям. Правильность распределения, в свою очередь, следует из учёта их природной предрасположенности к тому или иному виду деятельности. Так в платоновском подходе происходит предварительный синтез природного и социального начал на основе продуманной этики общего блага. Здесь, конечно, ещё нельзя говорить о наличии некой политической идеологии, но вполне – об этической идеократии. Эта концепция, считает А. Ивин, «явилась архетипом теоретического коллективизма на все последующие века» [3, с. 26].

Характерно и важно, что, кроме описания проекта идеального государства, Платоном рассмотрена его последующая инволюция – организационно-культурное и политическое нисхождение вследствие накопления разного рода противоречий и проблем сна-

¹³ Аристотель. Политика. 1253 а 9.

чала до уровня тимократии, власти военного сословия, а затем до олигархии, концентрации – путём обмана и насилия – власти и богатства в руках немногих. Дальнейшее продолжение цикла через демократию, тиранию и царскую власть вновь приближает государство к наилучшей форме политического и социального устройства. Здесь существенно не перечисление в определённом порядке форм правления, а понимание философом наличия неизбежных общественных противоречий даже в утопически-лучшем варианте и динамичность предложенной картины. Вместе с тем, данная динамичность имеет свои пределы. Она протекает как содержательно замкнутый периодический процесс, отчасти отображающий круговое движение космоса. Сама мысль о несовершенстве даже «идеального государства» и его последующем изменении не столь удивительна, поскольку в древности были развиты представления о космическом регрессе, мировых катастрофах и «вечном возвращении» как характерных моментах вселенского мироустройства.

Аристотелевское учение о государстве и обществе, в отличие от платоновских размышлений, отталкивается не от идеальных проектов, а апеллирует к некой безусловной естественности. Она относится к выбору толкования природы человека, утверждению частной собственности, а также полисной формы политической организации и семьи. То, что естественно, то требует сохранения и не должно быть изменено. Аристотель, как отмечает А. Ивин, «склонялся к идее самопорождения социального порядка. Именно спонтанное развитие даёт такие эффективные инструменты, как язык, мораль, право, рынок, денежная система и т.д.» [3, с. 27-28].

Кроме отмечаемых в связи с этим двух линиях античного толкования проблем социальной философии – платоновской, с коллективистской идеей справедливости общего, и аристотелевской, с индивидуалистическим и частнособственническим утверждением «счастливой и прекрасной жизни», можно указать ещё одно обстоятельство. Оно заключается в различных формах общественного дискурса, связанных с теми же именами Платона и Аристотеля. Первый заключается в стремлении к диалогу и концептуальному конструированию, второй – в провозвестии протоидеологических норм суждений, привлекающих категорию естественности для утверждения изначальной, необсуждаемой и внерациональной аксиомы, равной, фактически, догмату.

С течением времени отношение к проблеме общества меняется. Появление христианства приводит к формированию представления о направленном историческом развитии, определённом начальным и конечным состояниями (условиями) – грехопадением и Страшным судом. Наиболее полно эта концепция выражена Аврелием Августином в его произведении «О Граде Божьем». Здесь рисуется масштабная картина человеческой истории как телеологически предзаданная борьба двух градов (царств), земного и небесного. Эта теософия истории, возводящая смыслы и цели земных событий к небесной иерархии, описывает их протекание как теофанию. Она вполне оправдывает, как и вообще христианская доктрина, существующие эксплуататорские порядки, видя в них отпечаток божественного установления. Зло этих порядков неизбежно, но, по мере продвижения к эсхатологическому завершению истории, оно уменьшается, поскольку растёт, по мнению Августина, «общество праведных». Здесь, таким образом, зарождается, хотя и мистифицированное, понятие исторического прогресса.

С разложением феодальных общественных порядков и ослаблением влияния церкви меняются механизмы и формы социальности. Возникает новое историческое сознание, которое сводится «...к осознанию того, что развитие вообще возможно лишь в определённых формах и что, стало быть, прогресс форм, в которых осуществляется общественно-историческая деятельность людей – это и есть прогресс форм культуры...» [4, с. 60]. Тенденция нового историзма, начавшаяся с разложением феодализма, продолжилась в эпоху Просвещения (вторая половина XVII в. - XVIII в.), в которой сложилось понятие цивилизации и представление о культуре как целостном явлении.

Считается, что «цивилизация общества представляет собой более высокую (и абстрактную) наднациональную общность людей, объединённую цивилизационным самосознанием (мировоззрением, идеологией, ментальностью); цивилизационными институтами (духовными, политическими, экономическими, демосоциальными), в которых реализуется цивилизационное самосознание; образом жизни индивидов; материальными и духовными (архитектура, музыка, живопись и т.п.) ценностями» [5, с. 320]. Таким образом, цивилизация – это и культурно-историческая общность, и сложившиеся формы общественной деятельности людей.

Характерной особенностью Просвещения является десакрализация институтов власти, освобождение от клерикализма, выстраивание социальных основ в ракурсе апелляции к разуму и естественным правам человека. Заметим, что упоминаемая «естественность» обусловлена исторически и имеет отношение не к неким «вечным законам», а к практике вполне земных и материальных интересов.

К XIX веку в европейских странах окончательно формируются буржуазные отношения, устанавливается высший уровень классового деления общества. Формы социальной жизнедеятельности и коммуникации при этом меняются под воздействием растущего отчуждения индивида от результатов своего труда. Возникает относительно новая форма исторической детерминации, рыночные отношения и капитал. Это новые исторические обстоятельства, о которых Маркс говорит, что данное «отношение не является ни созданным самой природой, ни таким общественным отношением, которое было бы свойственно всем историческим периодам. Оно, очевидно, само есть результат предшествующего исторического развития, продукт многих экономических переворотов, продукт гибели целого ряда более старых формаций общественного производства» [6, с. 180].

С учением Маркса начинается этап подлинно научного и всестороннего исследования проблем общественного развития. Он выделяет объективную экономическую основу функционирования капитала, - производство и присвоение прибавочной стоимости: «Производство прибавочной стоимости или нажива – таков абсолютный закон...» капиталистического способа производства [6, с. 632].

Продажа рабочей силы осуществляется её владельцем, для чего он должен быть юридически свободным. Так рушатся сословные ограничения, освобождая индивидов из-под власти феодальных отношений для функционирования его как источника прибавочной стоимости.

Учение Маркса есть исторический материализм. Научное исследование истории с этих позиции было характерно «...для политической формации общества, для коллективистской цивилизации, для индустриальной эпохи, эпохи пролетарских толп. Он стал духовным оружием пролетариата, занятого в материальном произ-

водстве индустриальной эпохи человечества. Исторический материализм был разработан интеллигентами индустриальной эпохи, вставшими на позиции пролетариата» [5, с. 34]. В силу ряда причин, это направление примерно с 1989 г. из социального философского дискурса временно выпало, и сейчас доминирует идеологизированное, субъективно-идеалистическое направление.

В 30-50-е годы XX столетия возникает эклектический симбиоз западной социальной мысли в виде фрейдомарксизма. В его рамках происходит попытка разрешения конфликтных невротических ситуаций социально-личностного генеза путём утверждения, во-первых, очередной «естественности» человека, выраженной в любви и творчестве, и, во-вторых, снятия их деформации путём сексуальной революции (В. Райх). После 1968 г. влияние фрейдомарксизма пошло на спад.

Итог развитию представлений о феномене социальности подвести непросто, да, пожалуй, и невозможно утвердить какую-то однозначную позицию. Во-первых, требуется значительно более полное рассмотрение как самих тенденций толкования социального, так и их существующего многообразия. Рамки данной статьи такой обзор сделать не позволяют. Во-вторых, особую сложность представляет нахождение методологически корректной процедуры соотнесения суждений, относящихся к различным теориям.

В силу этих и других причин, пока с полной уверенностью можно утверждать немного, а именно – зафиксировать некий «статус кво», выраженный в том, что по теме истории, общества и человека существует принципиальное многообразие мнений и толкований, несводимых к единой усредняющей оценке, разделяющей их на два множества – (безусловно) «истинное» и (безусловно) «ложное». Вместе с тем, следует продолжать объективный анализ данных тем в направлении достижения действительной научности, конкретности содержания и полноты охвата.

Что же касается положений не чисто теоретического и/или оценочного планов, то представляется интересным фиксирующее суждение Барулина, говорящее о том, что «в XX в. вектор социального развития все более смещается от социально-классовых общностей, обладавших огромной социально-регулятивной силой, к более динамичным микросоциальным общностям. Именно этот слой социальных связей и отношений, как нам представляется, и составляет социальную среду бытия человека» [2, с. 127].

Список литературы

1. Философия: Учебник для вузов / Под общ. ред. В. В. Миронова. – М.: Норма, 2005. – 928 с.
2. Барулин В.С. Социальная философия: Учебник. – изд. 2-е. – М.: ФАИР- ПРЕСС, 2000. – 560 с.
3. Ивин А.А. Из тени в свет перелетая... Очерки современной социальной философии. М. : Прогресс-Традиция; Москва; 2015. – 592 с.
4. Рагозина Т.Э. Формы культуры как формы социальности // Научные ведомости. Выпуск 37 № 17 (238). – Белгород: БелГУ, 2016. – С. 56-67.
5. Соколов С.В. Социальная философия: Учеб. пособие для вузов. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003. – 440 с.
6. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1 // К. Маркс, Ф. Энгельс. Собр. соч., изд. 2. Т. 23. – 907 с.

S. V. Musatova

(assistant)

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

E-mail: s.v.musatova@yandex.ru

THE EVOLUTION OF VIEWS OF SOCIALITY IN HISTORY OF PHILOSOPHY

***Annotation.** The work deals with the issue of evolution of views of sociality. There is a brief outline of epochs, from ancient times to our days. It is stated that there is a plurality of views of social subject matter that does not allow choosing any of the viewpoints as the only true.*

***Key words:** society, civilization, sociality, history, personality.*

УДК 165.19; 167

В. В. Трофимов

(аспирант)

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (г. Белгород, РФ)*E-mail:* vitia_daggy@mail.ru**ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

Аннотация. Автор рассматривает место гуманитарных наук и знания в современной культуре, центрированной таким новым феноменом, возникшим во второй половине XX века, как технонаука. Технонаука, с одной стороны, деформирует стратегии гуманитарного познания; с другой, сама вынуждена вырабатывать человекообразные аксиологические критерии оценки научного знания.

Ключевые слова: наука, человек, технонаука, гуманитарное знание, человекообразность.

Всегда целью науки было понимание на основе выявления внутренних закономерностей в отдельных фрагментах реальности. Под пониманием предполагается объяснение, формируемое через выявление логических связей между исследуемыми предметами. Наука как единое познание сочетает в себе и понимание, и объяснение. Но объяснить – не значит сделать понятным. Понимание субъективно и то, что раньше нас удовлетворяло, сейчас по ряду причин оказывается непригодным для нас.

С процессом развития науки меняются и стандарты того, что можно считать «удовлетворительным объяснением». Более того, в некоторых отраслях духовного производства знания и технологии могут устаревать быстрее, чем длится процесс подготовки «специалиста» для работы в данной отрасли. Как следствие, при изменении систем отраслевых стандартов, технологии производства, проектирования и т.д. изменяются и образовательные стандарты. В результате требование наращивания необходимого объема знания (получать быстрее, чем в норме) и процесс его освоения в системе образования ставят по новому вопрос о понимании, а процесс освоения переводит в режим обострения. Значимость такого показателя, как скорость увеличения изменения информации (а за послед-

ние 2,5 тыс. лет это составило 10000:1), настолько важна, что геронтологи склонны определять её одним из мутагенных факторов с неясной пока положительной перспективой. Пример из новейшей истории XX века: НТР в Японии за 20 лет, а точнее изменение системы образования (вычислительные алгоритмы, компьютеризация, проектирование и т.д.) увеличили средний рост японцев до 20 сантиметров. Вместе с тем, как показывает наблюдение, информационная нагрузка приводит к болезненности сомы, а не к адекватному изменению.

Адекватной мерой является определение условий редукций внутриличностного мира исследователя к *технонаучному контексту*. Такое мышление, в определённом смысле, порождает тенденцию сближения естественных и гуманитарных наук в меж- и трансдисциплинарном диалоге. Подобные изменения в эпистемологии научного познания позволяют герменевтизировать разницу между открытием и обоснованием, возводя методологическую функцию объяснения до функции понимания. Стало быть, результатом этого диалога становится смещение эпистемологического поля в сторону социально-гуманитарного знания.

А предметом последнего являются *человекоразмерные объекты*, выражающие специфику человеческого бытия. При этом единство научного знания обуславливает возрастание конструктивной роли субъекта и ценностного к нему отношения, в том числе и при рассмотрении вопроса о ключевой роли человека в техно-сфере и роли такого нового феномена как *технонаука*.

Традиционно мы исходим из того положения, что техника для человека выполняет, прежде всего, инструментальную функцию. Такая функция предполагает усиление действия человека как составного компонента его деятельности. Поэтому оптимизация траектории движения человек-инструмент, как то в случае любого совершенствования человека, должно рассматриваться положительно. А в системном плане профессиональная техническая деятельность рассматривается через призму осуществления сложного комплекса действий, направленного на достижение определённого результата, который предзадан самой конструктивизацией технического процесса. Это так, если рассматривать человека как основную таксономическую единицу с позиции дихотомии «часть – целое». Из истории науки известен спор генетиков и приверженцев

учения Дарвина: генетики считали основным фактором эволюции не естественный отбор, а мутацию. Противостояние, как помним, закончилось соглашением об изменении масштаба основной таксономической единицы эволюционного развития: не отдельный человек, а популяция становятся основным компонентом в синтетической теории эволюции.

Если мы продолжим данную аналогию в противоположном векторе рассмотрения, то человеческое в человеке необходимо рассматривать с позиции обретения уже не с позиции «часть – целое», а с позиции *новой холистике*. Внутриличностная среда, к которой относятся гиперсистемы психики, целостность и согласованность новых качеств личности, адекватность изменяющимся параметрам среды обитания, аксиологический и психосоматический уровни и т.д. становятся предметом исследования современной науки, задающим вектор развития человека в XXI веке, направленный на обретение преимуществ.

Прежде всего, их составляют специфические навыки, связанные как с технологиями познания человека, так и направленные на то, чтобы на него воздействовать. В последнем случае мы уже говорим о включённости человека как в данные технологии, так и в предполагаемый результат усовершенствования человека техническими компонентами. Предельный случай, описанный в романе А. Азимова «Двухсотлетний человек» (1976), отразившем зарождение идеологии и практики трансгуманизма, уже не позволяет гарантированно утверждать: человек это или технический объект. Уместно на промежуточном этапе выделить и учитывать такой фактор, как «человекоразмерность», обуславливающий степень включённости человека, в том числе, и «вторую природу».

В современной науке и обществе XXI века знания о человеке и технологии, воздействующие на человека, – одного без другого – представляется нам невозможным. Ведь для человека технологии, опять же, носят инструментальную функцию. В данной связи, согласитесь, акцент этичности смещается со специфики технологий, в сторону ответственности тех специалистов, в чьих руках находится подобный «инструмент». Все мы знаем, что в любом научном исследовании всегда есть цель, и цель задаёт исследователь, человек. Но во «второй природе» цель растворяется, наука как объективная реальность превосходит человеческую уникальность, исчезает компонент ценности человеческого в человеке.

Практически, как нам представляется, в долгосрочной перспективе наука всё же будет обусловлена деятельностью человека и его способностью к целеполаганию. Таким образом, человеко-размерность останется важным мировоззренческим фактором объективного обоснования науки, выражающим «структурирование» мира смыслов.

V. V. Trofimov

(graduate student)

Belgorod state national research University (Belgorod, Russia)

E-mail: yitia_daggy@mail.ru

HUMANITIES IN CONTEMPORARY CULTURE

***Annotation.** The author examines the place of the Humanities and knowledge in modern culture, centered in such a new phenomenon that emerged in the second half of the twentieth century, as technoscience. Technoscience, on the one hand, deforms strategy and human cognition; on the other, she is forced produces chelovecheskimi axiological evaluation criteria of scientific knowledge.*

***Key words:** science, human, technological science, Humanities, chelovekorazmernost.*

УДК 001.5

Н. Г. Пряхин

(к. филос. наук, доцент)

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики

(г. Санкт-Петербург, РФ)

E-mail: nikpryahin@mail.ru

Д. Д. Моршнева

(студентка)

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики

(г. Санкт-Петербург, РФ)

E-mail: morshnevadiana@rambler.ru

НАУКА И ДУХОВНОЕ ПРОИЗВОДСТВО КАК ФАКТОРЫ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ: ПРОШЛОЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

***Аннотация.** Рассматривается различное толкование понятия «наука», история науки, а также значение науки в современном мировоззрении и общественном развитии. Анализируется взаимовлияние интеллектуального, общественного и материального/промышленного производства; духовных потребностей, творческой и интеллектуальной деятельности.*

***Ключевые слова:** наука, духовное производство, интеллектуальное производство, материальное производство, деятельность, история.*

В XX-XXI в. наука стала основной формой познания объективной реальности. В современном социально-философском опыте существуют более 150 определений науки. Одно из толкований данного термина следующее: наука – это форма духовной деятельности людей, направленная на производство знаний о природе, обществе и мышлении с целью нахождения истины и открытия объективных законов на основе анализа и синтеза фактов, а так же их взаимосвязей. Кроме того, интересно другое понимание: наука – это творческая деятельность и полученные, в результате неё, новые знания. В. А. Канке в своей книге «Философия: исторический и систематический курс» так определяет понятие «наука»: это – деятельность человека, направленная на проектирование, систематизацию и проверку знаний. Наука – не всякое знание, а лишь хорошо проверенное и рационально обоснованное [1; 2].

Историко-культурным истоком современной науки является Европа в XV-XVII веке. Современная наука XXI века по основным

признакам отличается от науки XIX-XX веков. Сегодня весь облик и характер взаимоотношений науки с обществом следующий: во-первых, наука, во много раз стала быстрее удовлетворять запросы общества потребления; во-вторых, возникла многочисленная дифференциация научных знаний, особенно в социально-антропологический и социально-политической и экономической сферах. В XXI веке наука занимает важнейшее место во многих отраслях промышленности и сферах жизнедеятельности человека [3]. Без сомнения, вклад государства в науку может являться важнейшим показателем социального, экономического, культурного развития и, безусловно, отражением цивилизованного, современного общества [3]. С другой стороны, научное мировоззрение может быть понято только тем обществом, которое обладает понятийной готовностью воспринимать новые взгляды [4].

Духовная сфера – пространство взаимодействия между людьми, придерживающихся разных духовных ценностей. Духовные ценности отражают социально-культурные основы общественной и личной жизни. Одной из основных проблем современного общества являются вопросы неопределённости социально-культурного пространства [5]; созидания, сохранения и обогащения духовного мира; понимания, диалога [6] и взаимодействия [7]. Поэтому современный социально-философский и нравственно-этический опыт актуализирует поиски истоков духовного мира. Одним из возможных онтологических оснований духовного мира является философия ненасилия [8], утверждающая социальный приоритет объединяющих *Homo sapiens* ценностей – духовной любви, сотрудничества, онто-коммуникации, дружбы, совести и др. [9].

Для понимания образования новых идей и знаний необходимо рассмотреть понятие «интеллектуальное производство», которое является неотъемлемой частью общественного производства. В зависимости от материального производства можно определить соотношение общественной и интеллектуальной сфер. Правящий социально-экономический и социально-культурный класс в сфере материального производства обладает возможностью создавать и использовать интеллектуальную продукцию, поэтому, во-первых, у него есть исторически определённая социальная роль, во-вторых, его практика выражена в духовной деятельности – инвестициях в конкретные социальные формы. Творческая деятельность людей

тесно связана с механизмами преемственности социокультурного процесса [10], с универсальными формами социальности, которые являются конституирующими основаниями исторического сознания [11], обуславливающими возникновение и функционирование конкретно-исторических социальных образов и духовных идеалов. Существует две формы культурного производства: функционально-заданная и универсально-преемственная. В первом случае – человек является носителем определённой функции в среде заданных правил и условий. Во втором случае – человек участвует в развитии производственных сил.

Для сохранения и передачи результатов интеллектуальной деятельности человека необходимо, чтобы они были воплощены в неких материальных «носителях», которые являются чувственно-предметными средствами сохранения и трансляции духовных ценностей. В качестве таковых выступают книги, рисунки, формулы, модели, холсты и краски, картины, статуи, архитектурные сооружения и проч.

Первичные духовные потребности (удовлетворение которых является причиной возникновения духовного богатства) поначалу очень незначительны, поэтому они вплетены в материальное производство. В то же время, поскольку удовлетворение духовных потребностей может приводить к увеличению спроса на другие, более сложные социо-культурные духовные потребности, постольку само духовное производство, трансформируясь в непосредственную производительную силу общества, может выступать как органический момент производства материального.

Иногда технологические инновации не воспринимаются современниками как объективная необходимость развития. Важность некоторых научных открытий становится понятной лишь спустя некоторое время.

Список литературы

1. Кохановский В. П. Философия для аспирантов: Учебное пособие. – Ростов н/Д: Феникс, 2013. – 448 с.
2. Канке В. А. Философия. Исторический и систематический курс: Электронный учебник. – М.: Логос, 2012. – 169 с.
3. Стрельченко В. И. Очерки истории и философии науки. – Санкт-Петербург, 2013.
4. Поликарпов В. С. История науки и техники: учебное пособие. – Ростов н/Д: Феникс, 1998. – 352 с.

5. Грякалов А. А. Неопределённость: Событие и рефлексия // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – 2014. – № 2. – С. 12-21.
6. Грякалов А. А. Философия современности в ситуации диалога / А. А. Грякалов, С. А. Мартынова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2013. Т. 2. – № 1. – С. 204-207.
7. Пряхина А. В., Пряхин Н. Г. Межкультурные коммуникации в постиндустриальном обществе. – СПб: СПбУУиЭ, 2015. – 185 с.
8. Пряхин Н. Г. Социальная философия ненасилия: к истории вопроса // Международный научно-исследовательский журнал. 2017. – № 1-3 (55). – С. 117-119.
9. Пряхин Н. Г. Феномен ненасилия в современном образовательном пространстве (социально-философский и социально-коммуникативный анализ) // Социология и право. 2016. – № 4 (34). – С. 75-80.
10. Рагозина Т.Э. Преемственность социокультурного процесса в свете проблемы субъекта истории // Культура и цивилизация (Донецк). 2016. – № 2 (4). – С. 31-43.
11. Рагозина Т.Э. К вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания // Культура и цивилизация (Донецк). 2016. № 1 (3). – С. 28-40.

N. G. Pryakhin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

St. Petersburg University of Technology Management and Economics

(St. Petersburg, Russia)

E-mail: nikpryahin@mail.ru

D. D. Morshneva

(Student)

St. Petersburg University of Technology Management and Economics

(St. Petersburg, Russia)

E-mail: morshnevadiana@rambler.ru

SCIENCE AND SPIRITUAL PRODUCTION AS FACTORS OF HISTORICAL DEVELOPMENT: PAST AND PRESENT

Annotation. We consider a different interpretation of the concept of "science", the history of science, as well as the importance of science in the modern worldview and social development. The mutual influence of intellectual, social and material / industrial production is analyzed; Spiritual needs, creative and intellectual activity

Key words. Science, spiritual production, intellectual production, material production, activity, history.

УДК 101.9

Ю. М. Лустин

(аспирант)

Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР)

E-Mail: lustin56@mail.ru

ТИП ЛИЧНОСТИ В ДИСКУРСЕ СУБЪЕКТИВНОЙ ВОЗМОЖНОСТИ И ОБЪЕКТИВНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Аннотация. Рассмотрен социальный статус типа личности, предпосылки его научного понимания в аспекте диалектики субъекта и объекта в истории философской мысли. Обозначен ракурс взаимовлияния возможного и действительного в контексте их смысловой дихотомии. Выявлены направления развития типологии человека в оптимизации социального бытия.

Ключевые слова: тип личности, объективное, субъективное, возможность, действительность, рефлексия.

*Над хаосом, где каждая возможность
Предчувствовала первый свой расцвет,
Во всем была живая полнотность,
Всё было "Да", не возникало "Нет".*

(Бальмонт «Гимн солнцу»)

Специфика современного состояния проблемы типа человека раскрывается в познавательной дифференциации подходов к нему как к объекту и субъекту. Социально-философская проблематика объективного и субъективного отражает не только реальное развитие типологического потенциала человека как такового, но и редукцию его многочисленных спецификаций, выраженных как в субъективных формах объективной данности, так и в объективных особенностях субъективного обнаружения типологии человека.

С позиций диалектики объективного и субъективного в историческом процессе, антропосоциогенезисный контекст анализа происхождения типа личности приводит к обоснованному утверждению: типология индивида является феноменом человеческой данности и её происхождение имманентно человеческой природе. Социально онтологический и логико-гносеологический формат

развития типологии субъекта практики определён смысловым контекстом оппозиции « возможность – действительность».

Философское осмысление возможности и действительности своими корнями уходит в античность и связано с элейской и мегарской школами, которые руководствовались положением: только понимая действительное (мыслимое как единое всеобъемлющее бытие), можно утверждать о возможном. Аристотель трактовал энтелехию как активное начало, превращающее субъективные возможности человека в реальную действительность зримых поступков. Подчёркивая типологическую закономерность этого процесса, философ утверждал, что «субстрат переходит из одного изменения в другой вид» привходящим образом, которое и «есть изменение из одного в другое» [1, с. 295].

Метафизические материалисты (П. Гольбах, Ж. П. Ламарк), абсолютизовав процесс детерминации в объективной действительности, отрицали реальное значение возможности, отождествив её со случайностью.

И. Кант эти понятия считал априорными категориями модальности и в своей типологии причислял их к формам человеческого мышления. Так, категория «возможность» нашла свое место в триаде «возможность – существование – необходимость», при этом существование отождествлялось с действительностью, которая постулировалась в данностях чувственного опыта. Важно отметить, применительно к типологии деятельности человека, И. Канта не интересовали условия осуществимости, предикации коммуникационных возможностей индивида в познании действительной картины мира. Для него было важным логическое доказательство возможности объекта в опыте его трансцендентного познания. Бесспорно, в типологическом освоении объективной реальности первостепенная роль принадлежит качествам создающего субъекта. «Человек объективирует себя в создаваемых объектах и может овладеть ими, - авторитетно заявляет О. Д. Гранина, - если понимает это, если формирует у себя соответствующие свойства, качества, адекватные инновационным социальным структурам» [2, с. 111].

Г. В. Гегель субъективировал рефлексивное развитие категорий возможное и действительное, придавая им значение диалектических противоположностей, чем, в свою очередь, репрезентовал научные основы метода восхождения от абстрактного к конкрет-

ному. Рассматривая возможность как абстрактный момент действительности, знаменитый философ определял последнюю в качестве типового единства внутреннего и внешнего в содержании абсолютной идеи. Это позволило ему сформулировать тезис о разумности действительности и необходимости познания её реальных эманулирующих возможностей как объективном условии типологической рациональности деятельности индивида. Социально-онтологическая интерпретация данного смысла, позволяет делать современным исследователям глубокомысленные выводы. Как утверждает А. В. Федосеев, человеческая субъективность формируется в процессе постоянного противопоставляющего взаимодействия с объективируемой реальностью субъективности, а для того, «чтобы стать более объективной, необходимо обрести часть качеств или условных характеристик того объекта, на который она направляет свою исследовательскую энергию. В той же мере это относится и к объективности» [3, с. 138].

Таким образом, дискурс субъективной возможности и объективной действительности в предметном поле типологической данности субъекта социальной практики диалектичен в многообразных направлениях своей явленности (онтологическом, логико-гносеологическом, социально-психологическом, социетальном, аксиологическом, когнитивном, праксиологическом и других). Их актуализация свидетельствует, что субъективность индивида формируется главным образом объективной составляющей исторического процесса и изначально является вторичной по отношению к объективным условиям его жизнедеятельности [4, с. 32]. Социально-философское исследование типа личности предполагает раскрытие диалектики объективного и субъективного, возможного и действительного, выявление генезисной тождественности их общности в социальном. Оптимизация их социального взаимодействия продуцирует, с одной стороны, два типа объективной реальности: внутренний мир и внешний мир человека. С другой, в ракурсе их онтологической адекватности и преемственности, формирует два вида типологической рациональности: «экстраверсию» – объективацию субъективных возможностей личности и «интроверсию» – субъективацию объективной действительности в прогностическом направлении «постчеловеческого» будущего с его потенциалом инвариантов «техночеловеческого» бытия.

Список литературы

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель: Соч. в 4-х т./ Ред.В. Асмус. Т. 1. –М.: «Мысль», 1976. – 445с.
2. Гаранина О. Д. Функциональность человека: единство возможности и действительности // Международный журнал экспериментального образования, 2015. – № 8. – С. 110-112.
3. Федосеенков А. В. Эманация субъективности // Наука и современность. 2016. – № 44. – С. 138-143.
4. Удальцов В. Г. Объективное и субъективное в истории: философский аспект // Вестник МГОУ, 2013. – № 4. – С. 28-36.

Yu. M. Lustin

(Post-graduate student)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-Mail: lustin56@mail.ru

TYPE OF PERSONALITY IN DISCOURSE SUBJECTIVE OPPORTUNITY AND OBJECTIVE REALITY

***Annotation.** The social status of the personality type, the prerequisites of its scientific understanding in the aspect of the dialectics of the subject and object in the history of philosophical thought is considered. The discourse of the mutual influence of the possible and the real in the context of their semantic dichotomy is indicated. The directions of development of human typology in optimizing social life are revealed.*

***Key words:** type of personality, objective, subjective, possibility, reality, reflection*

УДК 101.1:316

Д. А. Бовт
(аспирант)

Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР)
E-mail - dima_bovt@rambler.ru

О ПРИРОДЕ МАКРОЦИКЛОВ В ПРОЦЕССАХ ТРАНСФОРМАЦИИ САМОРАЗВИВАЮЩИХСЯ СИСТЕМ

***Аннотация.** Выявлены три доминирующие частоты, которым соответствуют периоды в 204, 186 и 170 лет в спектре временного ряда данных образования городов за последние две тысячи лет. Доказано, что причина макроциклов кроется в них самих, независимо от той или иной саморазвивающейся системы, благодаря существованию собственных частот, порождённых нелинейностями внутренних и внешних сред, пока внутренние причины не позволят таким длинным циклам проявиться.*

***Ключевые слова:** макроцикл, нелинейность, саморазвивающаяся система.*

Переоценка теоретического и практического опыта, к которой приводит настоящая эпоха трансформаций в социуме, актуализирует необходимость переосмысления образующих причин нынешнего исторического этапа и активно развёртывает интенсивный поиск новых идей и теорий, которые могли бы адекватно интерпретировать циклические явления исторического развития.

Представление об идее цикличности исторических процессов устойчиво присутствует в общественном сознании различных культур с давнего времени. Китайский историк Сыма Цянь (145-86 до н.э.) рассматривал историю общества как замкнутый кругооборот. Арабский историк аль-Бируни (973-1030) выдвинул идею больших исторических циклов. В эпоху Просвещения идея о цикличности общественных процессов получила развитие в трудах французского историка Вико. В 19-20 в.в. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер выдвинули идею о культурно-исторических типах цивилизаций, переживающих сходные фазы в своём развитии. Дальнейшее развитие исследования циклического характера социокультурной динамики получило в трудах Н. Кондратьева, П. Сорокина, А. Чижевского, М. Миланковича.

Переход общества от одной фазы к другой А. Чижевский объяснял периодическими влияниями солнечной активности [1, с. 658].

Ещё одно внешнее воздействие, длительностью в десятки тысяч лет, предложено в рамках астрономической теории колебания климата М. Миланковича. Труд, мышление и речь стимулировались в условиях борьбы за выживание, вызванных изменениями климата [2, с. 193].

Такие воздействия космического масштаба, порождающие макроциклы в трансформации различных саморазвивающихся систем, согласно парадигме Чижевского-Миланковича, носят сквозной характер для каждой такой системы.

Нами были выявлены три доминирующие частоты, которым соответствуют периоды в 204, 186 и 170 лет в спектре временного ряда данных образования городов за последние две тысячи лет. Таким образом, саморазвивающейся системе соответствует спектр её собственных частот, порождённых нелинейностями внутренних и внешних сред системы, который характеризует её устойчивое состояние в конкретный момент времени. Переход саморазвивающейся системы из одного устойчивого состояния в другое происходит не только под воздействием извне, но также и под воздействием внутренних причин, взаимное влияние которых предопределяет формирование определённой структуры текущего и последующего устойчивого состояния системы. То есть суть проявления макроцикла в трансформации саморазвивающейся системы заключается в нём самом, пока внутренние причины не позволяют проявиться.

Таким образом, саморазвивающаяся система реагирует на внешние воздействия избирательно, что вызывает в ней определённые внутренние изменения, соответствующие именно конкретным внешним воздействиям и что предопределяет следующее устойчивое состояние системы. И, следовательно, такие длинные циклы не являются сквозными для всех саморазвивающихся систем, как это предписано в рамках парадигмы Чижевского-Миланковича.

Список литературы

1. Чижевский А. Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. – М.: Мысль, 1995. – 766 с., схем. 1 л. портр.
2. Бялко А. В. Наша планета – Земля. – М.: Наука. Главная редакция физико-математической литературы, Библиотечка «Квант». Вып. 29, 1983. – 208 с.

D. A. Bovt

(graduate student)

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

E-mail: dima_bovt@rambler.ru

ABOUT THE NATURE OF MACROCYCLES IN THE PROCESSES OF THE TRANSFORMATION OF SELF-DEVELOPING SYSTEMS

Annotation. Three dominant frequencies were identified, which correspond to the periods of 204, 186 and 170 years in the spectrum of the time series of data on the formation of cities over the past two thousand years. It is proved that the cause of macrocycles lies in them, independently of this or that self-developing system, due to the existence of natural frequencies generated by nonlinearities of internal and external media, while internal causes will not allow such long cycles to manifest themselves.

Key words: *macrocycle, non-linearity, self-developing system.*

II. Социально-политические и правовые аспекты проблемы субъективного и объективного в историческом процессе



УДК 101.2

В. П. Гриценко

(д. филос. наук, профессор)

Краснодарский государственный институт культуры

(г. Краснодар, Россия)

E-mail: postmodernist@mail.ru

Т. Ю. Данильченко

(д. филос. наук, профессор)

Краснодарский государственный институт культуры

(г. Краснодар, Россия)

E-mail: postmodernist@mail.ru

РУССКИЙ МИР: В ПОИСКАХ КОНЦЕПТА И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

***Аннотация.** В статье рассматривается понятие «Русский Мир» в современном информационном и идеологическом пространстве, а также нравственно-идеологические основания российской цивилизации. Обосновывается позитивное содержание этого концепта в современном глобальном идеологическом процессе.*

***Ключевые слова:** идеология, мировоззрение, философия, «русская идея», «русский мир», глобализация.*

Концепт «Русский мир» уже более десяти лет активно используется в научной и публицистической литературе. Тема «Русского мира» возникает в научной и художественной литературе

довольно давно. Н. А. Шалимова находит образ «Русского мира» в произведениях драматурга Н. А. Островского, где русские – это сообщество православных христиан, носителей общей культуры [1, с.16].

Геополитический и культурно-исторический смысл концепт «Русский мир» имеет у Н. Я. Данилевского, который в своем труде «Россия и Европа» (1871 г.) высказывает мысль о том, что Россия, в ответ на враждебное отношение Европы, должна сделаться главой славянских государств и гарантом развития славянского культурно-исторического типа [2, с. 179-193].

«Русский народ, - пишет В. С. Соловьёв, - взял на себя основную работу по социальному и культурному строительству России. Только благодаря сотрудничеству всех народов России и родственных русским народам других государств русская идея преодолевает национальные рамки и становится цивилизационной идеей». А во имя борьбы с национальным самообожанием философ призывал перейти от национального самодовольства к национальному самосознанию: от русского мифа – к русской идее [3, с. 226].

Как цивилизационная общность, способная нести идеалы свободы, достоинства, справедливости, суверенитета, веры, традиции, мира, устремлённости в будущее, «Русский мир» определён в статье В. Никонова [4, с. 14]. В общедоступном информационном пространстве [5] на сайте «Руэксперт» концепт «Русский мир (Русь)» также определён как «цивилизационная надгосударственная общность», «большая семья», сплочённая русской культурой и языком, как *«ключевой частью русской культуры»*.

Свободная русская энциклопедия «Традиция» в качестве главных идентификаторов концепта рассматривает «сопричастность к русской культуре и России» не по этническому составу, а по историческим корням ещё в древней Руси [6].

С точки зрения П. Г. Щедровицкого, отправной точкой появления концепта стала потребность заполнить некоторые политические и управленческие лакуны. В своей работе «Русский Мир» и транснациональные русские» он использует концепт «русский мир» как методологическое средство модернизации. За основу своей идеи он берёт всех людей, разговаривающих и думающих на русском языке, которые представляют собой особую общность и некий «русский капитал» как «единство культурного, политического, организационного, человеческого, финансового, промышленно-

го, технологического, инфраструктурного и ресурсного потенциала» [7].

Основная проблема неэффективности в том, что «капитал» используется не по назначению, либо не используется вообще. Ресурсная экономика и прежние методы хозяйствования уже исчерпали себя, новым инструментом любого государства являются не только новые разработки науки и техники, но и принципиально новые технологии рационального управления ресурсами, прежде всего человеческими. Работа над объединением и мотивацией «русского капитала», как «совокупности культурных, интеллектуальных, человеческих и организационных потенциалов, выразимых в языковом мышлении и коммуникационных (гуманитарных) ресурсах русского языка», а также «энергия воли различных этнокультурных групп, думающих и говорящих на русском языке», согласно идее П. Щедровицкого, должна актуализировать эти потенциалы и превратить их в ряд образов будущего, задающих рамки и границы поля хозяйственных, политических и образовательных онтопрактик. От государства требуется уделить должное внимание системе образования, повысить квалификацию специалистов путём повышения их мобильности и предоставления студентам возможности участвовать в образовательном обмене, тем самым стимулировать их интерес к своей специализации и, соответственно, повысить уровень профессионализма. В этом случае государству не опасен, а в некоторой степени даже выгоден, так называемый «отток мозгов», потому что специалисты, во-первых, по-прежнему мыслят русскими категориями, а во-вторых, постоянно поддерживают связь с материнской культурой, тем самым повышают престиж России в других странах и косвенно работают над развитием проекта «Русский мир». В идеальном варианте развитие проекта должно достигнуть таких масштабов, что «Русский мир» закрепится в российской и мировой литературе и средствах массовой информации как полноценный бренд (торговый знак) России, узнаваемый по всему миру и свидетельствующий о высоком авторитете государства.

От обывателя в России или за рубежом в этом не требуется де каких-либо материальных повинностей или службы на благо Родины. Следует лишь усилено заниматься саморазвитием и проработкой своей личностной и национальной идентификации. Госу-

дарство косвенно стимулирует представителей этого сообщества изучать и ценить свою культуру, самостоятельно прорабатывать личностную и национальную идентичность, изучать опыт других государств в интересующей нас профессиональной сфере и тем самым становиться достойным гражданином своей страны.

Мы видим, что П. Г. Щедровицкий пытается «вложить» желаемый позитивный смысл в идеологический концепт «русский мир», создать методологию конструирования русского мира. Однако такую процедуру в своё время проделывали евразийцы, когда на идеологический образ Россия-Евразия проецировали свои позитивные надуманные концепты «идеократии», «симфонической личности», «хозяйнодержавия», «государства правды» и др.

Мы живём в эпоху, когда в науке и философии происходит антропологический поворот. Некоторые идеологи в очередной раз полагают, что если они поставят во главу угла своих концепций человека, то это обязательно приведёт к гуманизму. Однако уже в историческом материализме советского периода было хорошо продемонстрировано, что реальный гуманизм основывается не столько на моральной проповеди и самопожертвовании и справедливости, сколько на реальных достижениях материального производства, духовной сферы, сферы досуга.

Концепция евразийцев была доктринёрской в двух отношениях: во-1-х, они стремились многие тенденции и формы социальной жизни России выводить из понятий, а не из самой реальности; во-2-х, они полагали, что есть высшее знание и его носители, а жизнь лишь следует «подогнать» под эти образы идеократии.

Можно сказать, что это консервативно-фундаменталистский проект на христианской основе. Модернизация предполагается не через секуляризацию, а через развитие православного, церковного проекта. В иерархии симфонических личностей единственной подлинной личностью оказывается Бог. Основой всех отношений между людьми – это самоотречение, самоотдача, бескорыстное служение другим людям и целому.

Это концепция фундаменталистская и доктринёрская. Предполагается, на основе благих пожеланий и религиозной модели социума, что все граждане должны жить, подчиняясь именно этой модели. Загадкой только остаётся одно, а почему модель именно этих идеологов является истинной. И кто будет определять и надзирать за всем порядком? Кто есть гарант всего? В конечном

счёте, это волонтаристская модель благих пожеланий, которая для своего осуществления требует или идеальных послушников, или тоталитарного порядка.

То, что это именно так, легко иллюстрируется примерами типических, идеальных евразийских личностей. Образцы высокой нравственности, умения обуздать эгоизм и стойкости Н. С. Трубецкой находит на Востоке, в монархии Чингисхана [8, с. 39]. Первый идеальный тип – это люди высокого нравственного долга, им присущи верность, стойкость и преданность господину, а в конечном счёте – Богу. Им противоположны изменники, трусы и предатели. Эта система должна быть основана на нравственно-психологических отношениях верноподданничества. Разве не таковой она была у Сталина, в современной Чечне или в ИГИЛ.

Чем-то эта классификация напоминает конфуцианскую классификацию высоконравственного человека и недостойного человека. Люди с рабской психологией живут не по доблести, а повинувшись своим интересам благополучия и страху его потерять.

Трубецкой считает, что великая империя Чингисхана была могущественной не потому, что основывалась на страхе, а потому что базировалась на прочных нравственных основаниях. Однако с таким же успехом мы могли бы сказать, что тоталитарный режим Сталина строился не на страхе и надзоре, а на советской и партийной морали и дисциплине. Но можем ли мы сказать, что диктатура пролетариата – это власть нравственного принуждения, а не политическая и правовая машина принуждения.

Евразийцы не видели твёрдого нравственного стержня в русских революционерах, о которых В. И. Ленин писал в своё время, что они выкованы из единого куска стали. Они идеализировали старину, патриархальность, Чингисхана. К сожалению, беспомощность некоторых идеологий как раз и проявляется в том, что они хорошо объясняют прошлое и не видят современных событий, считая их недостойными своего внимания, не закономерными, более того – отклонениями истории, забывая, что история прокладывает свою равнодействующую через постоянные отклонения.

Тем не менее, некоторые уроки евразийцев крайне полезны для современности. Нельзя не согласиться с тем, что правовое государство, социальная справедливость достижимы в высоконрав-

ственном обществе. Право лишь должно помогать защищать то, что предписывает мораль и нравственность.

Концепцию развития России евразийцы разрабатывали на основе принципов русской культуры и русского мировоззрения, можно сказать, русской идеи. Прозорливым также является взгляд евразийцев на особый цивилизационный статус России. Россия является одним из цивилизационных мостов между Востоком и Западом и это возможно использовать как своё преимущество, особенно учитывая современный цивилизационный тренд – восхождение Азии [9, с.16-17].

Точкой отсчёта для разработчиков концепта «Русский мир» стали определённые статистические данные как негативного, так и позитивного характера. Статистика говорит, что внутри страны и за её пределами проживает одинаковое количество русских. Если США позиционируют себя как страну иммигрантов, то Россия стала страной эмигрантов. Однако в настоящее время Россия в очередной раз выступает той страной, к которой хотят присоединиться государства, стремящиеся к обретению полноценного собственного статуса. Этих примеров достаточно много: это Абхазия, Южная Осетия, республики Донбасса – ДНР и ЛНР. Сирия для сохранения своей автономии также обратилась к России. Это во многом объяснимо той ролью, которую традиционно играет Россия в мире. Все грани и уровни явления «Русский мир» – полиэтничный, поликонфессиональный, идеологический и социальный – разнородны, географически сегментированы, но при этом объединены осознанием причастности к России как к материнскому государству, лояльностью к ней, неравнодушием к её судьбе и месту в мире.

Таким образом, «Русский Мир» для русскоговорящего человека в России и за рубежом является некой общей интегрирующей, консолидирующей идеей. Поскольку это идея, которая объединяет отдельно взятого индивида с остальными представителями русской культуры, то её можно считать идеологией. Именно идея, развёртывающаяся в идеологии, служит консолидирующей силой социума. Для этого надо прикладывать коммуникативные усилия через институционализированные и неинституционализированные формы коммуникации, ибо только в интеракции сообщество становится целостным и взаимным. В устах русскоговорящих людей за рубежом оно конституируется из русского мифа в бренд современной России. «Русский мир» как единое сообщество становится между-

народным трендом России. Для осознания и конституирования этого сообщества важны усилия современных отечественных философов. Ибо только через усилия философской рефлексии в общественное сознание войдёт концепт «русский мир» в своём новом, соборном звучании.

Список литературы

1. Шалимова Н. А. Русский мир А.Н. Островского. – Ярославль, 2000.
2. Данилевский Н.Я. / Россия и Европа. – М.: 1991. – С. 179-193.
3. Соловьёв В. С. Русская идея. – М., 1989. - С. 226.
4. Никонов В. Не воспоминание о прошлом, а мечта о будущем // Смыслы и ценности русского мира. Сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом «Русский мир». – М.: Фонд «Русский мир», 2010. – С. 4-14.
5. Официальный сайт фонда «Русский мир». / URL: <http://russkiymir.ru/fund/>; Официальный сайт сетевого проекта «Русский мир» / URL: http://www.archipelag.ru/ru_mir/
6. Свободная русская энциклопедия «Традиция» // «Концепция Русского мира» / URL: <http://traditio.wiki/>
7. Пётр Щедровицкий / «Русский мир и транснациональное русское» / URL: http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history99-00/shedrovicky-transnatio/
8. Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана // Вестник Московского университета. (Сер. 9. Филология). – 1991. – № 4. – С. 33-78.
9. Гриценко В. П. (Gritsenko V.) “East-West as The Russian and Global dilemma and the problem of synthesis of civilizations” // The Rise of the Asian Century: Trends in Asian and Christian Philosophy for building a just and sustainable world. Asian Association of Christian Philosophers Annual Conference (10-11 April 2013). Ateneo de Manila University, Quezon City, Philippines. – P. 16-17.

V. P. Gritsenko

(Ph.D., Professor)

Krasnodar state institute of culture (Krasnodar, Russia)

E-mail: postmodernist@mail.ru

T. Yu. Danilchenko

(Ph.D., Professor)

Krasnodar state institute of culture (Krasnodar, Russia)

E-mail: postmodernist@mail.ru

RUSSIAN WORLD: IN SEARCH OF THE CONCEPT

Annotation. In article the concept "Russian World" of modern information and ideological space, and also the moral and ideological bases of the Russian civilization is considered. The positive maintenance of this concept is proved in modern global ideological process.

Key words: ideology, outlook, philosophy, "the Russian idea", "the Russian world", globalization.

УДК 130.12 004.056

А. С. Брычков

(д. филос. наук, профессор)

Военная Академия Войсковой Противовоздушной Обороны
Вооружённых Сил Российской Федерации имени А. М. Василевского
(г. Смоленск, Россия)

Г. А. Никоноров

(к. филос. наук, доцент)

Военная Академия Войсковой Противовоздушной Обороны
Вооружённых Сил Российской Федерации имени А. М. Василевского
(г. Смоленск, Россия)
e-mail: nikonorovgr@yandex.ru

ЦВЕТНЫЕ РЕВОЛЮЦИИ В РОССИИ: ВОЗМОЖНОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

***Аннотация.** В статье дан анализ технологии смены политического режима, известной как «цветная революция». Раскрыты причины, механизм и последствия разрушения государственности. Особое внимание уделено роли США в искусственной организации социальных переворотов с целью подрыва основ безопасности как отдельных государств, так и целых регионов.*

***Ключевые слова:** цветная революция, общественная организация, некоммерческая организация, финансирование, управляемый хаос, угрозы России.*

Общество, как правило, находится в двух состояниях – мира и войны. Их содержание корректировалось в зависимости от изменения исторических условий. Самое распространённое определение понятия мир, тем не менее, не является корректным, так как построено на противопоставлении (мир – это отсутствие войны). Содержание понятия война также неоднозначно ввиду того, что война является сложным социальным явлением. В связи с этим, есть необходимость напомнить классическое определение К. Клаузевица, отражающее связь войны и политики, а именно: война есть продолжение политики другими насильственными средствами. Этот тезис понимался довольно-таки однозначно, пока исключительно военными средствами можно было достигать победы в войне между странами и коалициями. Однако с появлением ору-

жия массового поражения и средств его доставки встал вопрос о неприемлемом ущербе при достижении целей войны, в первую очередь для государства победителя. К тому же война, как правило, заканчивается заключением мира и необходимостью восстанавливать разрушенную инфраструктуру и восполнять утраченное во время боевых действий национальное богатство. Возникает вопрос. Либо человечество подошло к тому порогу, за которым следует полный отказ от войн, либо войны остаются, однако меняют свой акцент, который ставился раньше на вооружённой борьбе. содержание (но не сущность) и следует пересмотреть

Борьба всегда велась за решение политических вопросов, которые оказалась не способна решить дипломатия. Политика, как известно, есть концентрированное выражение экономики, поэтому война, как социальное явление, неразрывно связана с этими составляющими и невозможно представить войну в чистом виде, исключительно как вооружённую борьбу. Поэтому в новых условиях глобализации всех сфер человеческой деятельности объективно возникла необходимость в более глубоком анализе политической и экономической составляющей противоборства между государствами и коалициями, в условиях, когда применение чисто вооружённых способов решения политических и экономических вопросов по каким-либо причинам невозможно.

Отсутствие чётких методологических критериев и подходов к пониманию такого сложного и многоаспектного явления, как война, и её диагностика приводило к трагическим последствиям, когда оказывались побеждёнными и уходили в небытие целые империи. Так пал Рим. По той же причине – *не распознавания политиками и военными сущности и характера уже идущей войны* – был уничтожен СССР.

Победивший нас противник руководствовался категориями стратегии, не связанной с ведением против Советского Союза боевых действий. Мы же вкладывали все ресурсы в военную составляющую безопасности государства и ждали, когда же начнут стрелять. Советский Союз победили, опираясь на *невоенную стратегию противоборства*, без традиционных боевых действий и поступили с нами так, как поступают с проигравшими любую войну (независимо – «холодную» или «горячую»). Нас лишили значительной доли промышленности, сельского хозяйства, научного и

военного потенциала. Однако геополитический противник сделал просчёт, а именно: заложенный в советский период совокупный потенциал оказался настолько прочным, что вокруг него начался процесс возрождения России как мировой державы.

Встал вопрос, каким образом можно повлиять на политические процессы в России, чтобы избавиться от потенциального конкурента в борьбе за мировые ресурсы и рынки сбыта продукции в XXI веке? Со времён Александра Македонского было известно, что любую, даже самую сильную крепость может взять осёл, гружёный золотом (всегда найдётся предатель, который откроет городские ворота). Каким образом инициировать процесс «открытия дверей» непрошеным гостям? Эффективной «отмычкой» не сдающихся государств-крепостей зарекомендовала себя стратегия «непрямых действий», которая заключается в направленном воздействии на социальные процессы (социальная инженерия) с целью смены неугодных политических режимов в суверенных государствах, которая зарекомендовала себя в разрушении Организации Варшавского Договора и частичном разрушении главного геополитического противника Западного мира – СССР.

Инициирование социальных движений, приводящих к смене политического режима в конкретных странах, получило название «цветных революций» (так как в ходе их проведения в качестве идентификатора оппозиция использовала различную цветовую гамму). Учитывая то, что при смене правительств в этих государствах не проходило коренного изменения формы государственного правления и политического режима, не изменялся общественно-политический строй, следует признать эти социальные эксперименты обычными переворотами (так как менялась только управленческая верхушка). Однако, в целях создания видимости масштабных социальных трансформаций, якобы отвечающих чаяниям народов этих государств, политтехнологи назвали их революциями.

Проблема «цветных революций» значительно актуализировалась в контексте глобального финансово-экономического кризиса (который далеко не закончен), что связано с борьбой за ограниченные ресурсы планеты и даёт шансы выйти из него с наименьшими издержками тем государствам, которые поставят чужую ресурсную базу под свой контроль. Практически все «цветные революции» делаются по определённом алгоритму, апробированному в странах Центральной и Восточной Европы (где они носили

название «бархатных»). «Цветные революции» (в Украине – оранжевый цвет апельсинов, в Грузии – цвет роз, в Киргизии – тюльпаны) произошли в Грузии (2003), Украине (2004, 2014), Киргизии (2005).

Шаблонный характер сценариев всех этих «цветных революций» отмечает отечественный историк Н. А. Нарочницкая: «Их сценарий почти одинаков... Экономическая и социальная база для такого рода технологий – типична для стран переходного периода» [1]. Смена неугодного политического режима связана с «кумулятивным» эффектом наложения друг на друга внешнеполитических и внутривнутриполитических проблем в стране, которые инициируются как извне, так и заинтересованными силами внутри суверенного государства.

Социальные перевороты могут прикрываться не только политическими, экономическими, но и религиозными требованиями (с учётом специфики региона). Например, наблюдается значительная «специализация» в организации «цветных революций» в центрально-азиатских республиках СНГ под флагом радикального исламизма.

Обострение отношений между Россией, с одной стороны, и Евросоюзом (под руководством США) – с другой, инициировало ускорение интеграционных процессов на постсоветском пространстве. Заявление президента В. Путина о формировании общего экономического (а, следовательно, политического и, соответственно, по умолчанию – военного) пространства России, Казахстана, Белоруссии, Киргизии (Евразийский Союз) и в той или иной степени готовых присоединиться к нему других государств ещё более актуализировало попытки изменения политического курса России и государств-членов таможенного союза путём проведения на их территории «цветных революций».

Главным заказчиком и финансистом «переформатирования» мирового геополитического пространства выступают США, которые давно выступают в роли силового и финансового инструмента мирового транснационального капитала.

Прослеживается связь уличных протестов с грантами или стипендиями таких фондов, расположенных на территории США, как фонд Джорджа Сороса «Открытое общество», Гарвардский университет, институт Альберта Эйнштейна, Международный рес-

публиканский институт и Национальный демократический институт (США), Международный центр ненасильственных конфликтов, Международный институт стратегических исследований в Лондоне и многих других. Значительные финансовые ресурсы на организацию «цветных» революций поступали через американский фонд «Поддержки демократии в Восточной Европе» (SEED). Расходы SEED – часть бюджета госдепартамента США.

Следует, наконец, признать, что международные организации и институты, такие как ООН, ОБСЕ, Международный Уголовный Суд и международные пакты, к которым присоединились США, рассматриваются лишь как инструмент для достижения транснациональными финансовыми организациями, взявшими под контроль США, своих целей и интересов. Главная же «историческая миссия» Соединенных Штатов Америки в современном мире видится в установлении глобального миропорядка под американским руководством. В настоящее время в США действует «Закон о распространении демократии». В соответствии с ним США должны создавать условия для «борьбы за права человека и демократию» как необходимой и неотъемлемой части проекта по свержению «диктаторов».

Конгресс и федеральные власти США провозглашают и юридически (законодательно) закрепляют своё «право» решать, какое правительство и в какой стране оно будет «устранять». Во многом благодаря этому современная международная обстановка связана со значительной неопределённостью в отношении потенциальных источников угроз, способов и приёмов дестабилизации в обществе [2].

Правительство США создало при своём Министерстве иностранных дел (Государственный департамент) специальный орган по организации и проведению «демократических революций» в любой выбранной им, американским правительством, стране. Принятием этого закона все народы нашей планеты, объявленные «недемократическими», считаются не способными к самостоятельному государственному творчеству и потому нуждающимися в американской помощи. Выполнение директив государственного департамента «на местах» возложено на руководителей консульств и посольств США в суверенных странах.

Посольства США формируют из либеральных и прозападных оппозиционных групп и лиц неправительственные организации,

которых госдеп США от имени некоего «мирового сообщества» объявляет «истинными» представителями народа и руками которых устраняет негодное ему правительство.

В нарушение фундаментальных основ международного права и межгосударственных отношений Соединённые Штаты Америки отрицают суверенное право членов Организации Объединённых Наций устанавливать свою форму государственности и своё правительство.

С момента объявления в отношении России санкций руководство США и большей части стран Евросоюза открыто заявляют, что целью их введения является ухудшение социально-экономической ситуации в стране для провоцирования социального взрыва и смены «путинского режима» в России.

Таким образом, финансовые структуры на территории США финансируют создаваемые в странах, представляющих для них интерес, «неправительственные общественные» или «неправительственные коммерческие организации» (НКО). По данным Министерства юстиции РФ, только в 2014 г. на территории нашего государства таковых насчитывалось 4108 и все они получали финансирование из-за рубежа (52 из них признаны иностранными агентами). Непосредственно координируют их работу посольства и консульства США и стран Евросоюза на территории России. Основным координатором финансовых потоков на территории США выступает Агентство по международному сотрудничеству США (USAID). О характере сумм, выделяемых на подготовку «ненасильственного» свержения власти, можно только догадываться, принимая во внимание тот факт, что с 1961 г. в распоряжение этой организации поступает 1 % бюджета США. В 2014 г. НКО на территории России получили более 70 млрд. рублей. Промежуточными организациями (посредниками) между (USAID) и получателями денег (радетелями формирования «гражданского общества» в России) являются фонды поменьше, а именно: Международный республиканский институт (IRI), Национальный институт демократии (NDI), Национальный фонд за демократию (NED) [3]. Представительства этих и подобных им структур расположены в 68 странах мира. Их деятельность осуществляется в соответствии с политикой США в данном регионе и контролируется дипломатическим пред-

ставителем Соединённых Штатов в той или иной стране, обычно послом [4].

По данным некоторых аналитиков, в 2015 г. через них подконтрольные Российские НКО получили в 2015 г. около 10 млн. долларов. Уровень финансирования зависит от активности НКО и способности выполнять поставленные задачи. НКО создаются практически во всех сферах общественной жизни (религия, образование, права человека, экология, история, культура, защита семьи и т.д.). В подготовительный период главная цель – мониторинг информации о состоянии этих сфер и рекрутирование сторонников, а в нужный момент – активация населения на протестные действия.

Основная часть НКО – правозащитные организации. Самая распространённая сфера деятельности правозащитных организаций – борьба с коррупцией. Главная опасность коррупции – сращивание органов государственной власти и криминала и способность влиять на лиц, владеющих материальными активами (добытыми преступным путём и вывезенными за рубеж), при принятии ими политических решений. Никакой банковской тайны в эпоху электронных платежей уже не существует. Все зарубежные счета всех лиц известны (в том числе в оффшорах). Деятельность известного блогера-правозащитника А. Навального (прошедшего обучение в Йельском университете США) не более чем напоминание определённой части коррумпированных лиц о том, что в нужный момент выведенные за рубеж активы нужно будет отрабатывать (в том числе принятием нужных решений) во всех звеньях государственного управления. В самом деле, неужели никто не задавался вопросом, откуда человек с ноутбуком из общедоступной сети черпает сведения о счетах и недвижимости (и иные компрометирующие данные) на определённых лиц? Или ему известен скрытый от всех сайт?

Особое направление работы заокеанских радетелей за создание «гражданского общества в России» (и их доморощенных помощников в России) – создание независимых СМИ (естественно независимых от органов государственной власти). В настоящее время только «Российская газета» и «Красная Звезда» являются 100% государственными. Все остальные печатные СМИ в той или иной степени акционированы.

Не стоит забывать и особую заботу «западных друзей» о сфере искусства, культуры и науки. Причём людей, которые рас-

пределяют исполнителям гранты из-за рубежа, естественные науки интересуют мало (нужных учёных просто переманивают для работы в области физики, химии, математики или покупают их открытия за копейки с лишением авторства). В подавляющем большинстве потребителями грантов выступают те, кто *обосновывает получение нужных результатов в области общественных наук*. В этой сфере лидирует многострадальная история (особенно советского периода). Хотя и в определённые периоды постсоветской истории (в основном первая и вторая Чеченская война, борьба с сепаратизмом и преступностью, Крымские события, оказание помощи Сирии) активность подобных «исследователей», не согласных с линией на обеспечение государственной и общественной безопасности, также явно возрастала (и возрастает сейчас).

Стоит принять во внимание институционализацию новых научных направлений на территории России, обязанных своим появлением исключительно неправительственным организациям и грантам, предоставляемым ими, например «элитоведение» и «транзитология». Первое направление прикладной политологии связано с изучением региональных и федеральных элит (фактически разновидность советологии). Можно только догадываться, для чего неправительственным организациям понадобилась детальная информация о правящей и экономически активной социальной группе как в центре, так и на местах. Второе направление связано с изучением закономерностей и условий, в которых осуществляется перемещение (в том числе эмиграция) перспективных учёных и формирование их прозападной ориентации.

В преддверии думских и президентских выборов в России следует ожидать повышения активности деятельности некоммерческих и неправительственных организаций с целью оказания давления на общественное мнение и органы власти. Можно предположить, что будут развёрнуты курсы по обучению наблюдателей на избирательных участках (которые должны будут сделать громкие заявления о наличии нарушений) и специалистов по Exit polls (опросы на выходе с избирательных участков), которые должны при необходимости заявить о фальсификации итогов голосования. Международные «независимые наблюдатели», как правило «завязаны на эти технологии» и выполняют роль «объективной внешней оценки» степени легитимности выборов (которая, как правило,

совпадает с данными неправительственных организаций), чем достигается необходимый эффект. Цель – убедить общественное мнение в том, что государственные власти обманывают население, и вывести это население на массовые протесты.

В целях организации массовых уличных протестов, как правило, широко используются социальные сети, интернет и мобильная связь. Возможно, будут следовать попытки организовать митинги («у нас украли победу») с привлечением иностранных и либерально-западнических СМИ. На митингах и шествиях возможны попытки провокаций (людьми подготовленными, как правило, не имеющими отношения к тем, кто пришёл из любопытства или кто решил присоединиться, протестуя против тех или иных недоработок правительства в социально-экономической сфере).

Если правительство не свернёт деятельность организаторов и исполнителей уличных протестов на начальном этапе (а ещё лучше на этапе подготовки), то на последующих этапах «цветного переворота» сделать это будет значительно труднее.

В целом, можно утверждать, что главными целями победы над государством-геополитическим противником путём применения внутреннего переворота являются:

- ослабление государства- конкурента;
- смена политического курса с национально ориентированного на прозападный;
- взятие под контроль ресурсов государства с применением технологии «управляемого хаоса».

Авторами концепции «Управляемого хаоса» являются специалисты ряда научно-исследовательских организаций США («Рэнд корпорейшн, Институт Санта Фе и др.), а основными заказчиками – *Римский клуб*, а в дальнейшем – *Трёхсторонняя комиссия, Бильдербергский клуб*. Разработанные ими в 1970-е годы общие принципы были конкретизированы в работе МВФ, Всемирного банка и ВТО.

Анализ последствий воздействия данного рода технологий позволяет выделить две основные задачи организаторов их использования.

Во-первых, задача *сокращения численности населения*, не представляющего интерес для организаторов нового мирового порядка. Как правило, это достигается путём использования нелиберальных реформ, которые приводят к резкому падению уровня жизни, а, следовательно, к демографической катастрофе, снижению

рождаемости и вызывают скачок смертности. Сексуальные свободы, пропаганда свободной любви, гомосексуализма так же помогают в решении этой задачи.

Во-вторых, задача ослабления или разрушения национальных государств, постановка их ресурсов под контроль транснациональных корпораций.

Следует помнить, что «цветные революции» в виде «взрыва государства изнутри» невозможны, если в государстве проводится взвешенная внутренняя и внешняя политика (внешняя политика есть продолжение внутренней). Иными словами, «цветные революции» есть следствие просчётов правительства во внутренней и внешней политике, когда существующий протестный потенциал населения искусственно, извне углубляется и расширяется до состояния взрыва, который хоронит под своими обломками государственность. Просчёты во внутренней политике не смогут компенсировать никакие спецслужбы и патриотическая часть населения, не заинтересованная в перевороте. Войну и хаос провоцирует не сила, а слабость объекта нападения.

Не случайно, в одном из своих выступлений, Верховный Главнокомандующий, президент В. Путин, заметил: «В условиях мировых экономических и прочих потрясений всегда есть соблазн решить свои проблемы за чужой счёт... Вот таких, даже гипотетических возможностей в отношении России быть не должно. Это значит, мы никого не должны вводить в заблуждение своей слабостью».

Список литературы

1. Нарочницкая Н. А. Демократия XXI века: перерождение смыслов и ценностей // Оранжевые сети: от Белграда до Бишкека. – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 10.
2. Соколова С.Н. Футурологический аспект сферы безопасности российского общества // Проблемы безопасности российского общества. Научно-практический журнал. № 4. г. Смоленск. 2012 г. – С. 12.
3. Так ли уж невозможен майдан в России. Инкубатор «Ряженных» <http://www.sovross.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=602553>
4. Скалепов А.Н. Цветные революции» на пространстве СНГ: причины и последствия. Монография – М.: ВА МО РФ, 2013. – ... с

A. S. Brychkov

(PhD., Professor)

Russian Federation Armed Forces Army Air Defense Military Academy
(Smolensk, Russian Federation)

G. A. Nikonorov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Russian Federation Armed Forces Army Air Defense Military Academy
(Smolensk, Russian Federation)

e-mail: nikonorovgr@yandex.ru

COLORED REVOLUTIONS IN RUSSIA: POSSIBILITY AND REALITY

***Annotation.** This paper presents the analysis of political regime transformation technology known as “colored revolution”. The reasons, mechanisms and consequences of nationhood destruction are considered. The special attention is given to USA's role in the artificial creating of cataclysms designed to harm the security of single states and whole regions.*

***Key words:** colored revolution, social organization, noncommercial organization, financing, controlled chaos, threats to Russia.*

УДК [93: 001, 98]: [316.75:321, 64]

В. М. Шелюто

(д. филос. наук, к. ист. наук, профессор)
Луганский национальный университет имени В. Даля
(г. Луганск, ЛНР)

E-mail: klio-history@mail.ru

ФАШИЗМ И КОММУНИЗМ В КОНТЕКСТЕ ПОНИМАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИИ

***Аннотация.** Статья посвящена проблеме отношения к двум политическим идеологиям – фашизма и коммунизма – в контексте понимания современной истории. В статье подчёркивается, что их отождествление в резолюциях Европейского Союза и ОБСЕ является некорректным. В ней также говорится о том, что подобное отождествление несёт за собой серьёзные последствия для последующей интерпретации истории XX столетия, а также способствует ревизии тех основ международной политики, которые сложились в результате победы советского народа во Второй мировой войне.*

***Ключевые слова:** политика, идеология, коммунизм, фашизм, нацизм, фальсификация истории, декоммунизация.*

Существенное изменение мировоззренческих установок, начавшееся во времена перестройки, окончательно произошло после того, как прекратили своё существование мировая система социализма и её основа и главный оплот – Советский Союз. Человечество вошло в новое тысячелетие в условиях формирующегося однополярного мира и принципиально иной системы ценностных ориентиров, нежели та, которая существовала в прошедшем столетии. В общественно-политическом дискурсе XX века наметилась опасная тенденция проводить аналогию не только между двумя тоталитарными политическими режимами, но и между коммунистической и фашистской идеологиями. Тенденция отождествления коммунизма и фашизма активно разворачивается и в настоящее время, когда уже не существует мировой системы социализма и СССР, хотя коммунистические партии с обновлённой идеологией и в трансформированном виде действуют в некоторых странах Европы. Однако их влияние на социальные и политические процессы в современном мире несопоставимо с прежним влиянием мировой системы социализма. Одновременно в ряде европейских стран про-

исходит возрождение организаций крайне правого толка, близких по своей идеологии и характеру деятельности к неонацистским. Что касается коммунизма, то в настоящее время у некоторых европейских политиков возникает соблазн извлечения политических или финансовых дивидендов из явных фальсификаций исторического процесса прошлого столетия. Причём в этом плане преуспевают не только профессиональные антикоммунисты и антисоветчики, но и некоторые бывшие деятели коммунистического движения, ставшие ренегатами. У них наконец-то наступило «прозрение». О том, каковы были причины разрушения коммунистической системы, размышляет выдающийся русский философ и социолог А. А. Зиновьев. Он отмечает, что: «Русский коммунизм был молодым социальным явлением. Он ещё не вступил в период зрелости, ещё не проявил заложенные в нём потенции. Его жизнь была искусственно прервана усилиями внешних врагов и внутренних предателей и коллаборационистов. Он был убит в самом начале зрелой жизни» [1, с. 217].

После краха мировой системы социализма и развала СССР органы Европейского Союза, ПАСЕ, ОБСЕ и Европейский Парламент приняли многочисленные резолюции и декларации, приравнивающие коммунизм к фашизму. Примерами таких резолюций являются: резолюции Парламентской Ассамблеи Совета Европы № 1096 (1996) от 27 июня 1996 г. относительно ликвидации наследия бывших коммунистических тоталитарных режимов, № 1481 (2006) от 26 января 2006 г. относительно необходимости международного осуждения преступлений тоталитарных коммунистических режимов, № 1652 (2009) от 29 января 2009 г. относительно отношения к памятникам, которые имеют противоречивую историческую интерпретацию в государствах-членах Совета Европы. Следует также отметить резолюцию о «Воссоединении разделенной Европы: поощрение прав человека и гражданских свобод в регионе ОБСЕ в XXI веке», входящую в текст Вильнюсской декларации XVIII-ой ежегодной сессии Парламентской Ассамблеи ОБСЕ 2009 (29 июня – 3 июля 2009г.), в которой тенденция отождествления сталинизма и нацизма просматривается наиболее явно и всеобъемлюще [2]. Документы подобного рода можно было бы перечислять и дальше. В подавляющем их большинстве основное внимание авторов резолюций акцентировано на осуждении именно коммунистических режимов и коммунистической идеологии, а также на необходимо-

сти запрета соответствующей символики. Если первоначально в резолюциях Евросоюза акцент делался на осуждении сталинизма, то в настоящее время остракизму подвергается коммунизм как явление европейской и мировой истории.

Необходимо отметить, что большинство подобных резолюций были приняты во второй половине 2000-х годов. Вряд ли они были направлены в отношении партий, которые сохранили своё название, но, по своей сути, мало что общего имеют с прежним коммунистическим движением. Такие партии сохранили некоторое влияние в ряде государств, образовавшихся на постсоветском пространстве. По крайней мере, они представлены в парламентах этих стран. Не могут подобные резолюции затронуть каким-либо образом и КПК, которая и в настоящее время является руководящей и направляющей силой современного Китая. И, конечно, они не направлены против еврокоммунистов, которые ещё в 70-е – 80-е годы прошлого века отказались от марксистской идеологии. Эти резолюции направлены не столько против остатков коммунистического движения в современном мире, сколько против тех реальных сил, которые способны бросить вызов современной западной цивилизации, глобализму и однополярному миру.

Такой силой, в какой-то мере, является современная Россия, хотя и отказавшаяся от коммунистической идеологии, но официально её не осудившая, как это, например, было сделано в странах Восточной Европы, заявивших о приверженности исключительно европейским ценностям. В полной мере, современная Россия этого сделать не может, поскольку в этом случае она бы потеряла своё лицо среди других государств. А. А. Зиновьев подметил существенную особенность системы политической власти в Российской Федерации, которая отличает её от европейской: «Постсоветская система власти есть не просто копия западнистской, а гибрид западнистской и советской (коммунистической). И в силу объективных социальных законов (а не в силу недомыслия или злого умысла) она имеет тенденцию к сверхгосударственности» [1, с. 574]. Современная Россия, так или иначе, тяготеет не только к Европе, но и, в известной степени, ко всему, что может быть охарактеризовано, как «евразийство». Поэтому она и не может принять без оговорок всю нынешнюю систему европейских ценностей. Кстати, коммунистическая идеология, выработанная европейским челове-

чеством, смогла адаптироваться по отношению к странам Азии, но была, в конечном счёте, отторгнута Европой.

Во исполнение резолюций ЕС, имеющих рекомендательный характер, вносятся различные изменения в национальные законодательства восточноевропейских стран. Осуждение коммунизма правящие круги пытаются организовать на юридическом уровне. Среди законов, направленных против тоталитарного наследия коммунизма, следует отметить так называемые «исторические законы», в частности, законы о люстрации, о декоммунизации, о реституции. Так, в 2015 году Верховной Радой Украины был принят закон «Об осуждении коммунистического и национал-социалистического (нацистского) тоталитарных режимов в Украине и запрете пропаганды их символики» [3]. Согласно данному закону, предусматривается юридическая ответственность за использование коммунистической символики, происходит переименование населённых пунктов, а также ликвидация памятников и других артефактов, которые были связаны с идеологией коммунизма и советским периодом истории. Из истории Украины практически полностью выбрасывается почти целое столетие, устанавливается принципиально иная историческая преемственность её государственности.

Принятие подобных законов, спорных и неоднозначных с правовой точки зрения, означает для стран Восточной Европы радикальный разрыв с коммунистическим прошлым и переход в новое политико-юридическое качество. Подобные законы отчасти воспроизводят некоторые положения законодательства о денацификации, которое действовало на территории побеждённой Германии. Однако надо помнить о том, что оценки фашизма и коммунизма на юридическом уровне принципиально отличаются друг от друга. Поэтому декоммунизация не имеет явного правового обоснования, как, например, денацификация, проведённая в Германии. То, что касается нацизма, по крайней мере, не может быть каким-либо образом оспорено в юридическом аспекте вследствие наличия тысяч томов дел, рассмотренных Нюрнбергским трибуналом 1945-1946 гг. Юридическое осуждение нацизма произошло «по горячим следам» преступлений данного режима. Ничего подобного не происходило в отношении коммунизма. Более того, суд над ним в правовом смысле практически невозможен в настоящее время, он может состояться только как политический «спектакль». Поэтому те-

зис относительно приравнивания коммунизма к фашизму носит преимущественно субъективный характер и не может выходить за пределы морально-политической оценки этого явления.

Политическая оценка в отношении культа личности И. В. Сталина была дана на XX и XXII съездах КПСС ещё во второй половине 50-х – начале 60-х гг. XX века, а также в период перестройки. Были проведены реабилитации незаконно репрессированных. Принято законодательство, регламентирующее права жертв политических репрессий. Был нанесён серьёзный удар по моральному авторитету «вождя народов». Этими решениями, руководство СССР стремилось доказать, что коммунизм и сталинизм не являются тождественными понятиями, также как не являются тождественными понятиями коммунизм и троцкизм, коммунизм и маоизм и т.д. Разоблачение культа личности И. В. Сталина покончило с иллюзиями относительно данной идеологии у левой интеллигенции Запада.

Второй, окончательный удар был нанесён по идеологии коммунизма горбачёвской «перестройкой», которая привела к «обманчивому потеплению» отношений между Западом и Советским Союзом. На первом этапе лозунги перестройки, которую начала КПСС, были связаны с восстановлением ленинских норм: «больше перестройки – больше социализма». Противопоставление Ленина Сталину, Хрущёва Брежневу было гениальным ходом, способствовавшим развалу СССР. История советского периода приобрела внутреннюю цикличность, она утратила идею прогресса, на основе которой, собственно говоря, и базировался ранее коммунизм как одна из европейских идеологий. Великий Октябрь на заключительном этапе перестройки уже не связывался с прогрессом человечества. Развитой социализм оказался всего лишь идеологическим блефом. Ещё Ю. В. Андропов говорил о том, что мы не знаем общества, в котором живём. Среди наиболее радикальных прорабов перестройки возник изощрённый план по ликвидации мировой системы коммунизма, а, значит, и СССР, смысл которого можно свести к следующим словам: «Ударим Лениным по Сталину, Плехановым – по Ленину, Марксом – по Плеханову». В результате успешного осуществления этого плана идеология коммунизма во всех её формах стала рассматриваться исключительно как утопическая, нереализуемая изначально. Все принесённые жертвы оказа-

лись напрасными, и сам Советский Союз фактически превратился в некое «зазеркалье», своего рода «антимир». Вся мощь «перестроечной» пропаганды обрушилась именно против тех ценностей, которые советский человек почитал на протяжении большей части XX столетия. Разрушительной, а не конструктивной критике, были подвергнуты не только партия, но и все институты советского государства, прежде всего, его силовые структуры. Началась беспрецедентная травля «совка» как воплощения всего злого и отвратительного, что может быть в человеческой природе. Скорый крах СССР был окончательно предreshён изъятием на XXVIII съезде КПСС статьи Конституции СССР 1977 года о руководящей и направляющей роли партии. Таким образом, исчезла одна из важнейших несущих конструкций существования советского общества. Повторилась, в какой-то мере, ситуация 1917 года, когда после свержения монархии сразу же начался процесс распада российской государственности. И в том, и в другом случае, не предлагалась какая-либо ясная альтернатива.

Таким образом, важнейшие политические решения в отношении коммунистической идеологии были приняты ещё в годы существования советского государства. В современной же Российской Федерации юридического осуждения коммунизма не произошло. Современная КПРФ является одной из крупных партий парламентского типа и важной частью политико-партийной системы современной России.

Реализация указанных резолюций Евросоюза и законов восточноевропейских государств должна нанести новый болезненный моральный удар по современной России, которая официально отказалась от коммунистической идеологии, но не прошла «покаяния». Поэтому отождествление коммунизма и нацизма ставит современную Россию в крайне двусмысленное положение. Ведь в Германии нацизм господствовал всего 12 лет, в то время как советское государство существовало более 70 лет. Целые поколения выросли и получили путёвку в жизнь именно в эти годы. В той или иной степени, они восприняли официальную коммунистическую идеологию. Сам факт приравнивания двух тоталитарных идеологий является уловкой для того, чтобы показать историю России прошлого столетия в искажённом облике. Самые героические и самые светлые страницы её истории при таком отождествлении будут покрыты чёрной краской. О масштабах подобной фальсификации исто-

рии А. А. Зиновьев высказывается в следующих словах: «Вполне сознательно запланировано полное вычёркивание русских как особого великого народа из истории. Как только рухнул Советский Союз и советский коммунизм, как только начался всеобъемлющий крах России, отношение к нам резко изменилось. Нас стали преподносить в самом ужасающем виде... Достижения прошлого, ещё не так давно потрясавшие мир, стали сознательно замалчиваться и разворачиваться. Вступила в силу сознательная и детально разработанная установка низвести нас на уровень самых примитивных народов планеты» [1, с. 373].

Русский философ отмечает следующие черты общества, в основу созидания которого была положена идеология коммунизма: «Ликвидированы классы частных собственников. Ликвидирована частная собственность на землю и природные ресурсы. Обобществлены все средства производства. Всё взрослое и трудоспособное население организовано в стандартные деловые коллективы. Трудоспособные граждане отдают свои способности и силы обществу через деловые коллективы, получая за свой труд вознаграждение, необходимое для их существования и существования их семей. Все они суть наёмные работники государства. Создана единая, централизованная и иерархизированная система власти и управления. Создана единая плановая экономика, контролируемая и управляемая государством. Централизована и унифицирована система воспитания и образования молодёжи. Создана единая государственная идеология и централизованный аппарат идеологической обработки населения. Гражданам гарантирована работа, бесплатное медицинское обслуживание, бесплатное образование, пенсия по старости и инвалидности и другие минимальные социальные блага. Созданы мощные карательные органы и органы общественного порядка, а также вооружённые силы, чтобы защищать страну от внешних нападений» [1, с. 216-217]. Перечисление этих признаков свидетельствует о том, что лишь некоторые из них свойственны также режимам крайне правого толка. Большинство указанных признаков свидетельствует не о тождестве двух идеологий и политических режимов, а как раз о том, что коммунистическая идеология ставила перед собой принципиально иные цели и задачи, нежели противостоящая ей идеология фашизма.

Следует также отметить принципиальную разницу и в самих источниках указанных идеологий. Идеология фашизма базируется на иррационализме и мифотворчестве, тогда как коммунистическая идеология базируется на рационализме. Определённую роль в её формировании сыграл рационализм французских просветителей. Источниками марксизма являются диалектика Г.В.Ф. Гегеля и антропологический материализм Л. Фейербаха, английская политэкономия и утопический социализм. Даже по своей внешней форме и структуре текстов коммунистическая идеология принципиально отличается от идеологии фашизма. Труды основоположников марксизма-ленинизма наполнены различными научными данными. В них даётся анализ конкретных экономических, социальных и политических проблем, приводятся многочисленные факты и доказательства, подкрепляющие основные тезисы.

Фашизм представляет собой идеологию, основанную исключительно на мифотворчестве. Подобная идеология не нуждается в каких-либо научных основаниях. Идеология фашизма всегда сопряжена с войной. Согласно этой идеологии, «нет борьбы за жизнь, а есть жизнь ради борьбы» [4, с. 73]. Коммунизм, в его наиболее радикальных вариантах, первоначально также ориентировался на «мировую революцию». Однако в послевоенном мире подавляющее большинство коммунистических партий являлись сторонниками мирного сосуществования стран с различным общественным строем.

Таким образом, мы приходим к выводу о том, что, несмотря на ряд сходных черт, данные тоталитарные идеологии и политические режимы имеют принципиально различный характер. Их отождествление является политическим проектом стран Запада, направленным, в первую очередь, против современной России. Одновременно таким отождествлением некоторые европейские страны стремятся снять с себя часть вины за то, что в своё время поддались искушению фашистской идеологией.

Некритичное отождествление друг с другом двух идеологий, на наш взгляд, может способствовать серьёзной фальсификации истории. При подобной фальсификации история утрачивает характер научного и объективного знания, возникают возможности её постоянного изменения в угоду политической конъюнктуре. На противоположные знаки может быть изменена оценка исторических событий. Одни исторические факты могут замалчиваться, на

других, наоборот, будет акцентироваться внимание, которого они не заслуживают. Фальсификация истории может осуществляться разными способами. Наиболее характерными для данного случая являются следующие: превращение следствия в причину, отождествление причины и повода, всевозможные подмены тезиса, манипуляции относительно формы и содержания исторического явления, приведение аргументов «конспирологического» характера, нарушение принципа: «После того, не значит вследствие того» и др.

Отождествление коммунизма и фашизма может также способствовать частичной реабилитации фашизма. Неофашистские и профашистские силы всё более активно заявляют о себе в новом столетии. Само слово «фашизм» стало часто употребляться по отношению к принципиально иным политическим движениям. В частности, в контексте современной политики распространены словосочетания: «красный фашист», «красно-коричневые» и т.д. Зачастую происходит не только политическая, но и в какой-то степени, юридическая реабилитация таких разновидностей фашизма, как монархо-фашизм, клерикальный фашизм, а также иных, близких к нему праворадикальных движений.

Приравнение коммунизма к фашизму способствует и существенному пересмотру места и роли Великой Победы советского народа во Второй мировой войне – главном событии ушедшего столетия. Следовательно, оно способствует делегитимизации послевоенного устройства Европы. Ведь сложившаяся после Второй мировой войны система международных отношений была напрямую связана и с Советским Союзом. Он, наряду с другими странами антигитлеровской коалиции, выступал в качестве одного из основателей и созидателей нового послевоенного устройства Европы и мира. Так, некоторые из западных политиков даже говорят о том, что Россию следует лишить места постоянного члена Совета Безопасности ООН, а некоторые русские националисты вообще выступают за возвращение в правовое пространство Российской империи. Всё это может создать крайне опасную ситуацию для безопасности и мира не только в Европе, но и во всём остальном мире.

Список литературы

1. Зиновьев А. А. Логическая социология: избранные сочинения. – М.: Астрель, 2008. – 606, [2] с.
2. Резолюция Воссоединение разделенной Европы: поощрение прав человека и гражданских свобод в регионе ОБСЕ в XXI веке // Вильнюсская декларация Парламентской Ассамблеи ОБСЕ и резолюции восемнадцатой ежегодной сессии. – Вильнюс, 29 июня – 3 июля 2009 года. – С. 53-56.
3. Закон України Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки//Відомості Верховної Ради (ВВР), 2015, № 26, ст. 219) (Із змінами, внесеними згідно із Законом № 595-VIII від 14.07.2015, ВВР, 2015, № 37-38, ст.366)
4. Эко У. Вечный фашизм: [пер. с ит. Е. Костюкович] / Эко У. Пять эссе на темы этики. – СПб, 2003. – С. 49-80.

V. M. Shelyuto

(PhD., Candidate of Historical Sciences, Professor)
Lugansk National University named of Vladimir Dal
(Lugansk Lugansk People's Republic)
E-mail: klio-history@mail.ru

FASCISM AND COMMUNISM IN THE CONTEXT OF UNDERSTANDING OF MODERN HISTORY

***Annotation.** The article is dedicated to the problem of relations to political ideologies of fascism and communism in the context of understanding of modern history. It is underlined in the article, that their analogy in modern resolutions of the European Union and OSCE is improper. It is underlined also that finding analogy between communism and fascism carries in itself serious consequences for subsequent interpretations of the XX century history, and contributes also to the reassessment of those international policy grounds, which were set as a result of the Soviet people victory in the Second World war.*

***Key words:** policy, ideology, communism, fascism, nazism, falsification of history, decommunisation.*

УДК 124.5**В. И. Огородник**

(к. филос. н., доцент)

Донецкая академия управления и государственной службы
при главе ДНР (г. Донецк, ДНР)*E-mail:* v_ogorodnik@inbox.ru**И. С. Огородник**

(к. филос. н., доцент)

Донецкий национальный медицинский университет
им. М. Горького (г. Донецк, ДНР)*E-mail:* v_ogorodnik@inbox.ru**В ПОИСКЕ НОВЫХ СМЫСЛОВ**

***Аннотация.** В статье рассмотрены проблемы формирования новых смыслов и ценностей в современную эпоху кризисов. Доказывается необходимость формирования новой идеологии развития современного человечества. Проведён анализ возникновения и развития основополагающих (системных) идей разных исторических эпох.*

***Ключевые слова:** идея, идеология, общественные ценности, кризис смыслов, общество, собственность.*

Современный мир пребывает в кризисе и всё больше исследователей склоняются к мысли, что это системный кризис. Отличие системного кризиса в том, что он затрагивает всю систему в целом, а не её отдельные элементы, это, во-первых, а, во-вторых, исчерпал возможности развития системообразующий элемент самой системы. И дальнейшее его сохранение в качестве такового приведёт лишь к дальнейшей деградации как отдельных элементов системы, так и всей системы в целом.

Системообразующим элементом западной цивилизации является частная собственность – «священная», «неприкосновенная», «суверенная» и т.п. Развитие частной собственности и привело западную цивилизацию к её современному состоянию, когда с течением исторического времени осыпались, как старая штукатурка с обветшавшего здания, красивые эпитеты, которыми она прикрывала свою истинную сущность – «свобода», «прогресс», «демократия», «свобода слова» и т.п. «Предательство и неутолимая жадность – вот истинные имена свобододлюбивого мира демократии и

прогресса» [1]. Особенно наглядно и неприкрыто эти истинные имена западной цивилизации показали себя после распада Советского Союза, когда скрывать своё истинное лицо уже не было ни смысла, ни надобности.

О том, что именно частная собственность причина современного состояния западного общества, говорил в своём последнем интервью выдающийся современный русский философ А. Зиновьев. Впрочем, это было известно ещё утопистам Нового времени, но только марксизм поставил задачу ликвидации частной собственности как первое и необходимое условие построения принципиально нового общества.

Кризис западного общества – это не просто переход к новому технологическому укладу, как утверждают западные исследователи. То, что новый технологический уклад формируется и переход к нему состоится, сомнений не вызывает, но сам по себе («автоматически») он не решит, да и в принципе не может решить социальные проблемы современного западного общества. Ибо порождены они самим системообразующим элементом западной цивилизации, всей логикой его развития. И решаться должны на уровне всей системы, а не модернизации, улучшения её отдельных, пусть и очень значимых и важных, элементов.

Новый технологический уклад – это не просто смена технологий, это смена базиса общества (экономических отношений) и, в первую очередь отношений собственности. Но эта материальная основа существования общества имеет и идеальную сторону бытия социума – идеи, ценности, принципы, смыслы бытия общества, одним словом, всё то, что принято обозначать как идеологию общества или, в предельно широком значении, духовную культуру. Базис не просто порождает соответствующую ему духовную культуру, для смены базиса должна быть идея, которая сможет сама стать «материальной» силой, овладеть массами и только в этом случае массы станут двигателем социального прогресса и только в этом случае социальный прогресс может стать реальностью.

Это видно на примере Великой Французской революции – не будь идеи «свободы, равенства, братства», ставшей материальной силой, овладевшей массами, революция была бы обречена. Более того, даже Наполеон и реставрация монархии уже не могли игнорировать эту «материальную силу». Сформировавшись как идея для Франции, образно говоря – для «внутреннего пользования»,

она переросла границы страны, став мировой идеей. И все буржуазные революции 19 в. прошли под знаком этой идеи. Если идея превращается в лозунг – это и есть прямое свидетельство её превращения в «материальную» силу.

С 1917 г. Западной цивилизации пришлось противостоять самой великой идее человечества – идее бесклассового общества. Однако ни идея «народного капитализма», ни «общества потребления», ни идея «глобализации» не стали мировыми идеями. Последнюю Р. Дарендорф метко назвал «неоколониализмом». А в чём суть колониализма, думаем, объяснять не надо. В настоящее время западная цивилизация стремится сделать мировой идеей идею «либерализма» как панацею от всех проблем человечества. К чему привел либерализм западную цивилизацию, предельно ясно выразил Е. Холмогоров: «По мере выработки ресурса, заданного христианской традицией, прогресс угасает или принимает извращенные формы. Там, где вчера боролись за равноправие для женщин, сегодня борются за право носить паранджу. Там, где вчера создавали мир, в котором ребёнок был чист и невинен, защищён от взрослой грязи, сегодня вводят «секспросвет» и «гейноформацию» в школе. Там, где вчера защищали свободу мысли, сегодня борются за легализацию туманящих мысль и убивающих разум, совесть, сознание наркотиков. Там, где вчера утверждали право на жизнь, сегодня почти навязывают право на смерть» [2]. И этот процесс уже не остановить. Мало того, эти «ценности» и «смыслы бытия» объявлены «общечеловеческими», т.е. единственно верными. Собственно это – одна из ключевых целей глобализации.

Сегодня человечество находится в поиске новых смыслов бытия, новой мировой идеи. И тот, кто предложит её миру – станет новым центром новой мировой цивилизации. И будет это не западная цивилизация, ей уже нечего предложить человечеству. Перефразируя слова Ф. Ницше, которые он вложил в уста Заратустры, можно смело утверждать: «западная цивилизация умерла, но она этого ещё не знает».

Такой мировой идеей может стать только идея бесклассового общества. Общества без социального расслоения, социального неравенства, подлинно человеческого общества. Общества, которое предложит человечеству единственно достойную его цель и смысл.

лы бытия. И такой страной, которая предложит миру новую мировую идею, может быть, по нашему убеждению, только Россия.

Есть много гипотез относительно того, почему именно Россия попыталась воплотить в жизнь великую идею утопистов о бесклассовом обществе. Идею, возникшую в лоне западной цивилизации, которую Запад, даже не попытавшись реализовать, тут же поспешил объявить утопией. Не вдаваясь в подробный анализ данных гипотез, заметим, что, по нашему мнению, ответ во многом лежит вне области научного объяснения – такова судьба, предназначение России в мировой истории. Может в этом ответ на вопрос, почему Россию не смогли уничтожить, и она всегда возрождалась из пепла? Россия ещё не выполнила своего исторического предназначения.

На пути возрождения этой великой идеи человечества много препятствий, отметим два ключевых. Во-первых, это негативный исторический опыт бывшего СССР. Большевицкая методология построения бесклассового общества в отдельно взятой стране оказалась несостоятельной, ошибочной. И это надо признать, к этому добавьте бешеное сопротивление мировой буржуазии и оголтелое шельмование, как идеологическое, так и «научное» самой идеи бесклассового общества. Во-вторых, это неприятие данной идеи современным русским классом собственников, новой русской буржуазией. И в этом она будет иметь полную и всецелую поддержку буржуазии мировой. В этом можно не сомневаться.

Россия не просто должна, она обязана вернуть себе статус великой державы, а сделать это можно, только став новым центром новой мировой цивилизации. Стать таким центром можно, лишь предложив миру новые смыслы бытия – идею, которая овладеет массами и сама станет материальной силой. Советский Союз проиграл цивилизационную битву тогда, когда великую идею бесклассового общества заменил лозунгом «Догнать и перегнать Америку». Не повторить бы этой ошибки сейчас, в этот раз История может нам не простить.

Иного пути нет ни у человечества, ни у России. И задача эта под силу только русскому народу – возродить великую идею и сделать её смыслом и целью человечества. Путь этот длительный, трудный, тяжёлый и опасный, но иного для сохранения человечества не существует.

Список литературы

1. Алексей Сокольский. Охвостье Иуды и Мидаса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.segodnia.ru/content/185076>
2. Егор Холмогоров: Человек исчезает? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://rusnext.ru/recent_opinions/1458656478

V. I. OGORODNIK

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Donetsk Academy of Management and Public Service
under the head of the DNR (Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail: v.ogorodnik@inbox.ru

I. S. OGORODNIK

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Donetsk State Medical University M. Gorky
(Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail: v.ogorodnik@inbox.ru

IN SEARCH OF NEW MEANINGS

Annotation. The article considers the problems of the formation of new meanings and values in the modern era of crises. The necessity of forming a new ideology for the development of modern mankind is being proved. The analysis of the origin and development of the fundamental (system) ideas of different historical epochs is carried out.

Key words: idea, ideology, social values, crisis of meanings, society, property.

УДК 323.22

Р. Г. Аббасов

(аспирант)

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (г. Белгород, РФ)*E-mail:* rasimchik93@mail.ru**ПАРАДОКСЫ НАСИЛИЯ И НЕНАСИЛИЯ
В ПРАКТИКАХ «ЦВЕТНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ»**

***Аннотация.** В статье рассматривается проблема насилия и ненасилия в культурно-антропологических практиках «бархатных» и «цветных» революций, что позволило автору захватить такое обширное тематическое поле, как «насилие и война», «насилие и революция», «насилие и терроризм», «насилие и свобода», «насилие и ненасилие», которое связано не только с медийными слоганами и заголовками в СМИ и интернете, но и с реальными, чуть ли не повседневными феноменами, которые входят в жизнь современного человека.*

***Ключевые слова:** революция, насилие, свобода, культурно-антропологические практики, бархатные и цветные революции, терроризм.*

Насилие и ненасилие, как и террор, война или революции имеют длительную историческую перспективу и обладают как культурными, так и антропологические измерениями. Однако, проблема насилия и ненасилия в так называемых «бархатных» и «цветных» революциях конца XX и начала XXI столетий ещё не получила должного философского осмысления.

Основной теоретической экспликацией феномена «бархатно-цветных» революций и переворотов» (мы пока используем такие столь же гибридные термины, как и сами эти «революции» и «перевороты», понимая необходимость поиска более удачного понятийного эквивалента) и практическим пособием по использованию соответствующих политических технологий остаются работы Джина Шарпа и его коллег по Институту Альберта Эйнштейна. Так называемым «бархатно-цветным революциям» или лучше «бархатно-цветным переворотам» предшествовала специфическая теоретическая проработка соответствующих политических технологий и медийных практик, которые первоначально были названы их основным разработчиком, доктором философии Шарпом, «политикой ненасильственных действий». Изучая книги Шарпа и сопоставляя их идеи с «революционными реалиями», мы задали себе вопрос: действительно ли «цветные» революции представляют собой некие

практики «ненасильственного политического сопротивления» насилию?

В своих заявлениях Шарп неоднократно утверждал, что не вмешивается в политические процессы в странах. Но факты говорят, что это далеко не так: в частности, Тьерри Мейсан перечисляет в своей публикации многие регионы, где отмечился «Институт Альберта Эйнштейна», бархатно провоцируя и консультируя цветные перевороты: от Тибета до киевского майдана [1]. Книга Шарпа «От диктатуры к демократии», небольшая по объёму и наиболее популярная, включает в себя «198 методов ненасильственных действий», взятых из книги Шарпа «Политика ненасильственного действия» (1973), неоднократно переизданных и дополненных с учётом современных методов использования социальных сетей и мобильных приложений.

Неоригинальность и логическая противоречивость мышления и традиции, к которой примыкает Шарп, бросается с первых же строк: «Благодаря *главным образом неповиновению* с 1980 года пали диктаторские режимы в Эстонии, Латвии и Литве, в Польше, Восточной Германии, Чехословакии и Словении, в Мали, Боливии, на Филиппинах и Мадагаскаре» [2, с. 10]. Вот симптоматичная оговорка «главным образом»: а не «главным»? Так ли уж безобидно «неповиновение» с точки зрения классиков «непротivления злу»?

Если вчитаться в шарповские «198 методов ненасильственных действий», мы обнаружим столь же парадоксальные, с точки зрения логики «насилия – ненасилия», моменты. Приведём из первого раздела «Методы ненасильственного протеста и убеждения» такие политтехнологии (по их номерам в авторском исполнении), которые, разумеется, предполагаются со стороны *оппозиции легитимной власти*: 1. Публичные выступления; 2. Письма протеста или поддержки; 3. Декларации организаций и учреждений; 4. Публичные заявления, подписанные известными людьми; 5. Декларации обвинения и намерений; 6. Групповые или массовые петиции; 7. Лозунги, карикатуры и символы; 8. Знамёна, плакаты и наглядные средства; 9. Листовки, памфлеты и книги; 10. Газеты и журналы; 13. Депутации; 15. Групповое лобби; 16. Пикетирование.

Мы убрали из списка «методов» очевидные наработки XXI века, типа различного рода перформансов и т.п. Можно задать риторический вопрос: а что тут нового, что отличает действия «нена-

сильственных революционеров» от «насильственных», начиная со времён Французской революции и до наших событий февраля и октября 1917 года? Ничего... Всё новое оборачивается хорошо забытым старым: перед нами просто-напросто методы идеологической подготовки *свержения легитимной власти*, что само по себе с юридической точки зрения является *насилием над существующей государственностью*, часто олицетворённой и персонифицированной. Пример из наших времён: допустим, что В. Янукович ушёл под воздействием вот этих «карикатур, публичных выступлений, петиций, депутатий и т.п.». Ушёл... Но что потом последовало? Не просто угроза насилия, но разгул террора, как и в «бескровной» революции февраля 1917 года в России.

Допустим, что следующие методы «Символические общественные акции» вообще «безобидны»: 18. Вывешивание флагов, использование предметов символических цветов; 19. Ношение символов; 20. Молитвы и богослужения; 21. Передача символических объектов; 22. Раздевание в знак протеста; 23. Уничтожение своей собственности; 24. Символическое зажигание огней (факелы, фонари, свечи)... Стоп! Факелы в нацистских шествиях, как и в акциях их бандеровских преемников, «ненасильственны»? Ну, может быть... Только символы носят в себе бесконечное разворачивание смыслов: в факелах нацистов горело пламя Холокоста, а в факелах их наследников – люди, сгоревшие в Доме профсоюзов Одессы и в пожарах войны на Донбассе.

А вот ещё перл: 161. Ненасильственное психологическое изнурение оппонента... Вот это как можно «ненасильственно изнурять»? Канючить у треклятого Януковича: «Витя, ну отдай, коррупционер, власть...»? Или: 173. Ненасильственная оккупация... Пришли усталые и вооружённые винтовками караульные в Учредительное собрание или боевики с битами и зажигательной смесью в Верховную раду и говорят: всё, хватит, кончилась ваша власть! И те – легитимная выбранная народом власть – этак бочком-бочком и скрылись ненасильственно в коридорах истории...

Но есть и ещё интереснее: в разделе «Методы отказа от политического сотрудничества» мы находим под номером 148 такой «ненасильственный метод», как «мятеж». Это с каких пор «мятеж» выступает таким действием Санта Клауса в Новогоднюю ночь на киевском майдане или в любом другом месте применения шарповских технологий «ненасилия»? Ну, тогда и штурмы Версальского

или Зимнего дворцов был «ненасильственными действиями»... Что здесь нового? Во все времена любые политические действия с захватом власти, декларируемое «ненасилие», «борьба за свободу» и «гуманизм» оборачиваются порой ещё большими несвободой, насилием и унижением человека. Потому Шарп, подводя итоги «освобождений» в наши времена, пишет: «За последние десятилетия в мире появилась тенденция к расширению демократии и свободы... Во многих странах происходят экономические, политические и социальные изменения. Хотя за последние годы число свободных стран увеличилось, остаётся большая опасность – не исключено, что такие быстрые изменения приведут не к свободе, а к новым формам диктатуры. Военные группировки, честолюбивые лидеры и приверженные догмам партии постоянно пытаются навязать населению свою волю. Государственные перевороты происходят и сейчас, и вполне возможны в будущем. Основные права человека и политические права по-прежнему недоступны для многих и многих народов» [2, с. 11, 12]. Комментарии излишни, примеры на слуху. Всё новое оборачивается хорошо забытым старым...

Список литературы

1. Тьерри Мейсан. Институт Альберта Эйнштейна: отказ от применения насильственных методов в версии ЦРУ. URL: <http://www.voltairenet.org/Institut-Alberta-Ejnshtejna-otkaz>.
2. Шарп Дж. От диктатуры к демократии: Стратегия и тактика освобождения / 2-е изд., испр. – М., 2012.

R. G. Abbasov

(graduate student)

Belgorod state national
research University (Belgorod, Russia)

E-mail: rasimchik93@mail.ru

THE PARADOX OF VIOLENCE AND NON-VIOLENCE IN THE PRACTICE OF «COLOR REVOLUTIONS»

***Annotation.** The article discusses the problem of violence and non-violence in cultural-anthropological practices of the «velvet» and «color» revolutions that allowed the author to capture such a broad thematic field, like «violence and war», «violence and revolution», «violence and terrorism», «violence and freedom», «violence and non-violence», which is concerned not only with media slogans and headlines in the media and the Internet, but with real, almost a daily phenomena, which are included in the life of modern man.*

***Key words:** revolution, violence, freedom, cultural-anthropological practices of the velvet and color revolutions, terrorism.*

УДК 316.32:06.07

Н. Н. Волвенко

(к.полит.наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: volve73@mail.ru**ТРАДИЦИЯ И ИННОВАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ
ТЕНДЕНЦИЙ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА**

Аннотация. Статья посвящена выявлению сущности, особенностей и механизмов утверждения политической традиции, соотношению её с инновацией в контексте социально-политических процессов политического поля современного общества.

Ключевые слова: политическая традиция, инновация, политическая сфера, цивилизация, культурные ценности.

Современное общество способно полноценно развиваться, опираясь на две основы: инновационную и традиционную. Их баланс, взаимодополнение очень важны для здорового функционирования общественного организма. В условиях трансформации политической системы, когда субъекты политики ведут поиски новой логики поведения, значительно повышается роль политических традиций, что связано с поиском факторов стабилизации и управления социальной системой. С другой стороны, глобализационные процессы, усиливающие тенденции интеграции и дезинтеграции, принуждают различные общества, ради самосохранения, производить особые защитные механизмы. Как свидетельствует история, интерес к политическим традициям возрастает именно на «сломе эпох», в контексте противопоставления «нового» – «старому», рационального – традиционному.

Проблематике изучения соотношения традиций и инноваций уделяли внимание как зарубежные исследователи (Дж. Гасфилд, С. Эйзенштадт, С. Хантингтон и др.), так и теоретики из стран постсоветского пространства (Н. М. Баранова, В. О. Веденеев, А. Б. Гофман, Г. М. Куц, В. Плахов, О. С. Шейко и др.).

Целью статьи является выявление сущности политической традиции, соотношения её с инновацией, а также определение степени проникновения инновации в политическую сферу современного общества.

«Традиции – это результат селекции прошлого и актуального опыта человечества в контексте действия процесса социального наследия» [1, с. 4]. То есть, деятельность, подтверждающая свою значимость (ценность) в ходе продолжительной апробации в социальной практике, утверждается в обществе как принятая норма и регулярно воспроизводится уже как традиция. Следовательно, каждое человеческое общество для того, чтобы эффективно функционировать, должно иметь систему культуры, которая уже сложилась, традиции, которые «усвоились».

Большое количество подходов, которые используются при изучении традиции, порождает множество интерпретаций этого явления. Существующие подходы и свойственные им дефиниции традиции формируют две точки зрения: первая, которая существовала до начала, а вторая после начала 80-х гг. XX века. Первая точка зрения фиксирует факт абсолютизации признака стойкости традиции и резкое противопоставление традиции и инновации. В 50-60-е гг. XX в. её поддерживали отечественные ученые Л. Буева, Т. Проничева, П. Сарсенбаев и др., среди зарубежных исследователей её разделяли К. Керр, Д. Лернер, Т. Парсонс, У. Росту и др. Вторая точка зрения фиксирует тенденцию к более сбалансированному толкованию традиции и инновации, в связи с чем признак стойкости обретает относительное значение. Среди отечественных исследователей её разделяли: А. Арутюнов, В. Власова, В. Воловик, В. Плахов и др., среди зарубежных – Дж. Гасфилд, Дж. Дерретт, С. Эйзенштадт, С. Хантингтон, Дж. Маркофф и др.

На наш взгляд, главное – это отход от сугубо статичного рассмотрения традиции, где преувеличивается степень её устойчивости. При изучении традиций в реальной политической жизни в условиях функционирования и развития системы, т.е. в состоянии динамики, речь может идти, скорее всего, только об относительной устойчивости традиции. Относительная устойчивость может обеспечить как преемственность в процессе функционирования политической системы, так и некую инновационность, что обеспечивает адаптацию процессов системообразования к изменчивым условиям внешней среды. Так, А. Б. Гофман замечает, что открытое общество обладает достаточно высоким инновационным потенциалом, оно стремится к изменениям и осуществляет их [2, с. 35].

В условиях кризиса коллективной идентичности в социуме как элита, так и массы стремятся найти фреймы, на которые будут опираться акторы в политическом поле. В процессе внедрения инноваций необходимо учитывать, насколько они будут конгруэнтны с уже существующими, зачастую веками сложившимися традициями, в какой мере традиции определяют пределы развития и трансформации социума в данный период. «В XX в. Р. Керк, развивая традиционалистские принципы, писал, что в революционные эпохи люди бывают увлечены новизной, но затем они устают от неё и их тянет к старым принципам. История трактуется им как циклический процесс» [3, с. 60]. Следовательно, можно предположить, что политические традиции не вечны, они имеют циклический характер эволюции: от зарождения, становления и развития до постепенного угасания, трансформации и возрождения в новом качестве, соответствующем новым историческим условиям, новым требованиям.

Итак, как подчёркивает О. С. Шейко, обществу необходимо существование не только стабильной исходной базы, но и её постоянная смена, качественное усовершенствование. «Новаторство – это коллективная продуктивная деятельность, направленная на создание (продуцирование), распространение и использование инноваций (элементов нового) для удовлетворения потребностей и интересов людей с помощью новых способов. Новаторская деятельность приводит к качественным изменениям состояния общества... и способствует возрастанию эффективности его функционирования» [1, с. 11]. Таким образом, в развитии общества происходит постоянное столкновение двух противоположностей: традиций и новаторства как поочередность деятельности воспроизводства и продуцирования. Можно считать взаимосвязь традиций и новаторства одним из факторов саморазвития общества в значении его движущих сил.

Согласно А. Б. Гофману, в современных обществах в наиболее чистом виде обычаи и традиции функционируют в некоторых важных сферах быта и морали (нравы). «Этому регулятору в большей степени подчинены гражданские праздники и ритуалы, дипломатический протокол и, конечно, сфера семейно-родственных отношений...» [2, с. 47]. Особый род ценностей... составляют сакральные, или священные ценности. «Эти ценности являются объектом интенсивного почитания, они неизменны и неприкосновен-

ны» [2, с. 48]. Существуют и ценности, священные для всего человечества; «они зафиксированы, в частности, во Всеобщей декларации прав человека, принятой в 1948 г. Генеральной ассамблеей ООН» [2, с. 50]. Кроме того, каждое общество обладает своим набором священных для него ценностей, которые очень устойчивы и с трудом поддаются изменениям. Поэтому вторжение новшеств в эту сферу встречает сильное противодействие.

Политические традиции имеют важное значение для молодых государств, находящихся в процессе становления и укрепления своей государственности. ««Национализация» истории, развенчание старых кумиров, поднесение на пьедестал новых героев, смена государственных символов – всё это является одним из главных механизмов утверждения «новых старых» политических традиций» [4, с. 353].

Специфику политической жизни молодой Донецкой Народной Республики обуславливают такие факторы, как гетерогенность политической среды, которая вызвана недавним существованием разных социально-политических полюсов, и, как следствие, соответствующих политических традиций; геополитическое положение ДНР обусловило опоздание трансформационных процессов, их дискретность. «Резкая дискретность политической истории Евразии обусловила отсутствие стойких политических традиций. Наоборот, в западных демократиях традиции политического участия, уважения к закону представительной демократии формировались на протяжении многих столетий» [4, с. 353]. В условиях трансформации современного общества в воспроизводстве устойчивости и преемственности функционирования политической системы имеют место определённые трудности. Это противоречивый этап существования политической системы, когда её функционирование детерминируется различными политическими традициями; во-первых, российскими, во-вторых, украинскими, в-третьих, привнесёнными с Запада.

Итак, политическая традиция представляет собой механизм трансляции политического опыта, который формируется в виде системы стереотипов человеческой деятельности.

Исследуя проблему идентичности, Г. М. Куц отмечает, что идентичность определяется привязанностями к культуре, этносу и т. д. «Отдельными ниточками этих привязанностей умело манипу-

лируют определённые политические силы, создавая и навязывая искусственную иерархию ценностей для субъекта (языковую, этническую, региональную, геополитическую и т.д.). Скажем, период распада Советского Союза характеризовался наличием кризисов идентичности коллективного характера, когда человек, который отождествлял себя с определённой страной, определённым мировоззрением, вынужден был отбросить это восприятие. Разрушения таких привязанностей для многих стали болезненными» [5, с. 81]. Но, в то же время исследовательница подчеркивает, что кризисы идентичности являются нормальным явлением, которое способствует переходу на новую ступень отношений. Так, В. Хесле отмечает, что «несмотря на серьёзную опасность нестабильности, которая стоит за каждым кризисом коллективной идентичности, невозможно оценивать последние сугубо негативно. Если бы не было кризисов идентичности, не было бы прогресса индивидов и институтов; значит, необходимо не избегать кризисов идентичности, а направлять их в правильное русло» [Цит. по 5, с. 81]. Таким образом, содержание того, что берут новые политические силы из прошлого, как правило, зависит от социально-политического характера преобразований: более радикальные изменения оставляют меньше места старым идеям, нормам и институтам, менее радикальные идут путем модернизации.

Для того, чтобы полноценно функционировать, каждое общество должно иметь систему культуры и стойкие национальные традиции. Рассмотрим типологию традиций, предложенную О. С. Шейко. Она выделяет аутентичные и неаутентичные традиции [1, с. 9-10]. Аутентичными являются те традиции, которые действительно отвечают объективным условиям и целям развития общества, которые отражают приоритетные интересы его актуального состояния. Важно заметить, что аутентичность определяется естественным путём появления традиций, их становление происходит в самом обществе, что вытекает из закономерностей предыдущих этапов его развития [1]. Так, среди аутентичных традиций нашей республики можно выделить историческую определённую существования как промышленных, так и аграрных традиций. Их аутентичность выражается в ценностях трудолюбия, бережного отношения к окружающему миру, в сохранении порядка в семье, в личной ответственности за свои поступки, взаимопомощи, духовного самосовершенствования. Необходимо заметить также, что в

нашем обществе политические традиции характеризуются высоким уровнем диверсификации и поливариантности в силу исторических особенностей.

Неаутентичными являются традиции, которые противостоят объективным условиям развития общества, но продолжают своё функционирование. «Они лишены критерия истинности в своём появлении, создаются искусственно (осознанным) путём и выступают как декларированные нормы, которые ещё не подтвердили своей ценностной природы в ходе общественной практики» [1, с. 9]. Ярким примером неаутентичных традиций О. С. Шейко считает изобретённую традицию. Она всегда создаётся искусственно, объективные условия её возникновения отсутствуют. Изобретённая традиция вызвана идеологическими потребностями и интересами господствующих социальных групп, она не требует доказательств и глубокого осмысления. «Изобретённая традиция направлена на управление, манипулирование деятельностью и сознанием людей с целью достижения определённых целей (например, легитимизация авторитетов, социальных институтов, социализация общественных процессов, движений)» [1, с. 10]. Так, если общество обращает предельное внимание на развитие неаутентичных традиций, то рано или поздно оно может оказаться в состоянии стагнации.

Таким образом, при доминировании в политической сфере аутентичных традиций, формируется стабильная база для дальнейшего прогрессивного развития общества. Вхождение инноваций в состав аутентичных традиций не противоречит актуальным общественным тенденциям и интересам. Если же в политической сфере доминируют неаутентичные традиции (периоды трансформации, кризисы), то возникают трудности в дальнейшем социальном развитии. Итак, эффективность именно демократических традиций может быть подтверждена в ходе длительной апробации в процессе социальной практики и закрепления в общественном сознании. Инновации же обогащают традицию новыми элементами и структурами, без которых традиция была бы обречена на стагнацию. Н. И. Сазонов подчёркивает, что «современная демократия многоцветна. Она базируется на геополитическом положении государства, собственном историческом пути народа, его политической культуре и традициях, на национальном менталитете» [6, с. 114].

В традиционных обществах содержание регламентации отношений определялось мифологией, религией, в современном обществе на первый план выходит личностный интерес, потребность, индивидуализм. В то же время в современном обществе, на наш взгляд, положительным фактором является взаимодополнение инновации и традиции. Например, инновация способна вывести общество из состояния апатии и пассивности к ситуации поступательного развития. Традиция, в свою очередь, упорядочивает эмоциональные проявления, обеспечивая тем самым стабильность существующей социально-политической системы, придавая «осмысленность» всей политической жизни.

В очерченном контексте представляется важным выяснить: насколько глубоко проникает инновация в политическую сферу и существуют ли здесь для инновации определённые границы.

Общественному пространству, как и пространству биологическому, статика не свойственна. Общество постоянно находится в состоянии трансформации. И даже, оставаясь стабильным, оно неустанно эволюционирует. Возникают новые структуры, которые способны адекватно отвечать на те вызовы, которые исходят от окружающего мира. Если же общественное пространство охватывает кризис, то процесс обновления его структур неимоверно ускоряется.

Российский исследователь К. В. Сергеев выделяет два вида знаний в процессе социализации человека – «фундаментальное» и «периферийное». «Два потока знания встречаются, и обязательное «фундаментальное» знание создаёт костяк, который обрастает «периферийным» знанием, которое хаотично возникло под действием чувства интересного» [7, с. 53]. Соответственно, что касается культуры, то можно допустить, что в ней существует что-то фундаментальное, статичное, неизменное, причём как социум, так и индивид подчиняются её правилам, нормам, традициям.

В связи с этим можно заметить, что ускорение процесса технологических изменений впервые исторически наблюдается в рамках западноевропейской цивилизации в течение нескольких последних веков. Данная цивилизация была первой, столкнувшейся с подобным вызовом, и в ней можно наблюдать относительно быстрые культурные изменения в качестве последствий ускоренной технологической и социальной динамики. Жители Западной Европы стали первыми, кому в процессе новых, изменённых практик

постоянно приходилось осуществлять выбор между приятием и неприятием множества появляющихся технологических, социальных, политических и культурных изменений. Этот важный факт, на наш взгляд, выделяет западноевропейскую культуру из ряда других. Западноевропейскому обществу пришлось вырабатывать культуру нового рода, обладающую механизмами, позволяющими постоянно отбирать и усваивать новые образцы человеческого поведения, новые его регуляторы, позволяющие приспособлять это поведение к новой окружающей среде, модифицированной технологическими изменениями. Именно здесь появляются и институциализируются такие социокультурные феномены, как частная собственность, права человека, разделение властей, независимость суда, секуляризация, гражданское общество и т.п., эффективно регулирующие поведение людей в условиях индустриального общества. Появление социальных групп с различными установками к постоянным технологическим, социальным, культурным изменениям, взаимодействие между этими группами, изначально характерно для западноевропейской цивилизации. Вслед за Западной Европой процесс модернизации общества распространяется и на другие регионы. Технологическая революция и процесс глобализации увеличивают скорость модернизации во всех странах мира. Однако любое современное модернизирующееся общество не однородно.

Формирование человека как послушного и добропорядочного наложило отпечаток на всю жизнедеятельность человека Восточной цивилизации, на саму культуру и способы её восприятия. Это специфическое начало было достаточно существенным, осуществляя влияние на развитие личности.

Таким образом, ««фундаментальное» знание чётко иерархизировано, поскольку оно уже обрело «застывшую», стандартную интерпретацию и вошло в совокупный социокультурный опыт, заняв там определённое фиксированное место. «Периферийное» знание, наоборот, полностью принадлежит креативной, инновационной сфере; оно только стремится войти в совокупный опыт и, будучи апробировано лишь рефлексией, а не опытом, не может претендовать на определённое место в иерархии знания» [7, с. 53]. Инновация, как динамичный фактор развития культуры, на наш взгляд, проявляет себя только на уровне периферийного знания,

которое является свободным от догм. Рефлексия, в свою очередь, способна с лёгкостью охватывать лишь нестойкое, загадочное, то есть то, что не нашло себе места в строгой иерархии устойчивых ценностей, тех, которые человек получает в наследство от окружающего мира в момент первичной социализации. Итак, можно предположить, что инновации появляются там, где происходят трансформации, которые изменяют культурное пространство, то есть, инновации способствуют культурному разнообразию. Если же инновационные достижения переводятся в ранг ценностей, для которых и создаются нормы, чтобы оберегать эти ценности, то они превращаются уже в традиции.

Современные цивилизации – это гомогенные образования, которые разделяют единые культурные ценности. Поэтому общества, которые объединились в силу исторических или идеологических причин, но разделены цивилизационно, либо распадаются, как это было с Советским Союзом, либо находятся в сильном напряжении. Но в то же время, вопреки взглядам монолитности, каждая цивилизация, по нашему мнению, состоит из гетерогенных начал – именно это создаёт источник её динамики. Внутреннее разнообразие является законом повышенной жизнеспособности и адаптированности – способности приспосабливаться к изменениям среды. Согласно К. В. Сергееву, ««периферийное», свободное, неклишированное знание имеет намного большее единство, чем обычно представляется. Возникая на определённом расстоянии от базисного, скелетного знания, оно формирует в человеке систему интересного, другими словами – *систему креативного мышления*, которая расходится концентричными кругами от «заброшенного» в сознание человека фундаментального знания и в то же время удерживающего его от тотальной иерархизации, способной задушить любые акты креативности» [7, с. 57]. Креативность исследователь определяет как «способность создавать новое», подчёркивая при этом, что «интересное как таковое новым не является» [7, с. 58].

Согласно Г. М. Куц, тот или иной период какой-либо эпохи отражается в изменчивых внешних формах жизни. Итак, популярными становятся те идеи, которые наилучшим образом отражают ключевые направления конкретной эпохи [5, с. 116].

Таким образом, с одной стороны, С. Хантингтон полагает, что традиционные ценности каждой культуры неизменны и нерушимы, а люди отданы им на глубоком, подсознательном уровне.

Но, с другой стороны, на наш взгляд, культурные ценности можно рассматривать и как явления, которые перманентно развиваются. Как считает К. В. Сергеев, ««фундаментальное», иерархичное знание принципиально важно на первой ступени, поскольку оно создаёт в сознании субъекта, который учится, некую первичную пояснительную модель. Когда же возникает реальная необходимость инициировать рефлекссию, «запустить» в человеке механизм креативности, периферийное знание представляется той единой основой, с которой формируется чувство интересного, способное вскорости перерасти в креативную способность» [7, с. 57].

Процесс создания культурных ценностей, на наш взгляд, обусловлен не столько традициями, сколько потребностями времени и условиями, в которых развивается культура. Любое политическое определение культурных ценностей отражает выбор, сделанный современными политическими лидерами в ответ на проблемы, которые возникают.

Что касается базовых политических ценностей: свободы, равенства, справедливости, прав человека, разума, демократии и т. д., то эти универсалии, безусловно, создают костяк нерушимости в силу того, что представляют собой общечеловеческие ценности. Базовые политические ценности (общечеловеческие ценности) – это определённая совокупность социокультурного опыта, который, по нашему мнению, инновациям неподвластен. Это и есть та граница, за которую инновация не заходит. А ценностное наполнение этих категорий обретает в каждую конкретную эпоху своё своеобразное содержание. К. В. Сергеев подчёркивает, что «сеть интересного по определению не может совпадать со структурой социальных иерархий, призванных охранять и передавать всю совокупность социального опыта. Иерархия является относительно статичной формой, сеть же – исключительно гибкая и мобильная, поэтому инновация, которая возникла в её рамках, не может быть мгновенно усвоена иерархией и инкорпорирована в совокупный опыт. Но, со временем ... это новое знание неизбежно присоединяется к опыту культуры» [7, с. 58].

Такой базовый политический концепт, как «государство», под влиянием политических преобразований в общественном сознании претерпевал изменения своей трактовки, что отражалось в словарных дефинициях [8, с. 126]. Н. И. Сазонов отмечает: «... Су-

веренитет государства и его научная рефлексия – исторические явления. И первое, и второе подвергались существенным изменениям. Явление суверенитета – от абсолютизма до представительной демократии (полиархии) – и его рефлексия проходили по двум векторам: один – от Ж. Бодена и Т. Гоббса до И. Сталина, А. Гитлера, С. Хусейна; второй – от М. Падуанского и Ж. Ж. Руссо до современных либералов. Следовательно, глобализация, суверенитет государства и их научная рефлексия – не что иное, как продолжение общецивилизационного развития человечества» [6, с. 76].

Итак, материал культурных традиций всегда использовался и будет использоваться политиками для обоснования своих целей. Поэтому процесс формирования культурных ценностей продолжается и сегодня, как и тысячелетия назад. Так, М. В. Гаврилова подчёркивает, что «политические ценности наполняются в новейшем политическом дискурсе разным содержанием. При этом разные политические силы претендуют на аутентичность именно их трактовок ключевых для начала XXI века политических соединений» [8, с. 131-132]. Для обеспечения стабильного функционирования политической системы большое значение имеет следование политическим традициям, которые являются детально регламентированными, стереотипными формами действия. Особенное значение следование традициям обретает в кризисные для любой социально-политической общности времена, когда существует угроза её разрушения или уничтожения.

Таким образом, инновация функционирует только на уровне «периферийного» знания, «фундаментальное» знание остается вне поля действия инновации. Появлению социальных инноваций способствует рефлексия как механизм социализации. Инновация способна изменять содержание базовых политических ценностей, их наполнение, но не сами политические ценности, она не приближается к этой «оболочке», которая и выступает в роли универсального опыта.

Нет сомнения в том, что Донецкой Народной Республике нужна всесторонняя модернизация, но это должна быть, на наш взгляд, модернизация, избавляющая нас от ультимативного контекста мировой политики. А для этого нужно иметь твёрдую опору в своей национальной традиции, очень чётко осознавать, кто мы, откуда мы, что отнюдь не означает смотреть назад, а смотреть вперёд.

В заключение необходимо подчеркнуть, что традиция – это универсальный механизм, в котором соединяются креативная и консервативная составляющие. Они, не исключая друг друга, являются двумя сторонами функционирования целостного динамичного феномена, представляющего собой непрерывное существование прошлого в современности.

Список литературы

1. Шейко О. С. Традиція як фактор саморозвитку суспільства : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії». – Запоріжжя, 2001. – 20 с.
2. Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения. – 3-е изд. – СПб. : Питер, 2004. – 208 с.
3. Коваленко В. И. Политические идеологии: история и современность / В. И. Коваленко, А. И. Костин // Вестник Московского университета. Серия : Политические науки. – М. : МГУ, 1997. – № 2. – С. 45-73.
4. Политология : энциклопедический словарь / [ред. и сост. Ю. И. Аверьянов]. – М. : Издательство Московского коммерческого университета, 1993. – 431 с.
5. Куц Г. М. Феномен моди: онтологічний статус і філософсько-антропологічні засади : дис. ... кандидата філос. наук : 09.00.04. – Харків, 2003. – 197 с.
6. Сазонов М. І. Ліберальна демократія – модель державного устрою країн Заходу // Порівняльна політика. Основні політичні системи сучасного світу / [за заг. ред. В. Бакірова, М. Сазонова]. – Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2008. – С. 79-117.
7. Сергеев К. В. «Периферийное знание» в дискурсе креативности: социальные сети интересного // Полис. – 2003. – № 1. – С. 50-61.
8. Гаврилова М. В. Смысловая модернизация русского политического дискурса (на примере экспликации концепта «государство») // Полис. – 2007. – № 3. – С. 125-132.

N. N. Volvenko

(Candidate of Political Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk People's Republic)

E-mail: volve73@mail.ru

TRADITION AND INNOVATION IN THE CONTEXT OF MODERN SOCIETY TREND

Annotation. *The article is devoted to pointing out the sense of political tradition, the mechanisms of its influence on forming the political discourse in the context of the social – political processes of the political field.*

Key words: *political tradition, innovation, political discourse, universe, cultural references.*

УДК : 316.33

И. В. Черниговских

(к. филос. наук, доцент)

Воронежский государственный университет

(г. Воронеж, Россия)

e-mail: igrchernigovskix@rambler.ru

В. Д. Черных

(к. ист. наук, доцент)

Воронежский государственный университет инженерных технологий

(г. Воронеж, Россия)

e-mail: cher_vladd@rambler.ru

ЕВРОПЕЙСКИЙ ИСЛАМ: ЗАХВАТЧИК ИЛИ ЖЕРТВА ИНТРИГИ?

***Аннотация.** Данная работа посвящена анализу положения мусульман в странах Западной Европы. Авторы указывают, что, несмотря на всю экспансивность ислама, его носители не смогли бы переселиться в Европу и создать в ней замкнутых диаспор, если бы не содействие местных коммерческих кругов, видящих в иммигрантах дешёвую рабочую силу.*

***Ключевые слова:** ислам, иммиграция, культурная экспансия, толерантность, диаспора, шариат в Европе.*

В современном мире важную роль играет умение и желание представителей различных культур адаптироваться друг к другу. Если сто лет назад европейцы селились в колониях, ревниво оберегая метрополии от проникновения в них чужаков, то в наши дни ситуация изменилась кардинальным образом. Если в XIX в. невозможно было представить индийца, живущего в Великобритании, то в наши дни в Лондоне и других крупных городах Англии проживает немало не только индийцев, но и, например, сомалийцев, многие из которых родились и выросли на Альбионе. Веками считавшая культурно чуждыми даже итальянцев Франция гостеприимно распахнула двери магрибинцам ещё в начале XX в. Какое будущее ждёт глобальный мир, в котором все народы свободно меняют место жительства по своему вкусу? Поскольку большинство иммигрантов в Старый Свет – мусульмане, мы рассмотрим отношения бывших метрополий с новичками на примере исламских диаспор во Франции и Великобритании.

Европейское общество не просто толерантно, но даже испытывает перед выходцами из «третьего мира» некоторый пиетет. Магрибинцев, алжирцев и выходцев из «чёрной» Африки не только не притесняют, но аргiori считают полноправными европейцами, не особенно вникая в их дипломатический статус. В Германии и скандинавских странах мусульман даже избирают в муниципалитеты. Причин такому отношению много, и одна из них – нехватка неприхотливых, иммунных к идеям коммунизма рабочих рук на европейских предприятиях в 1960-е гг. Отечественный исследователь В. Арсеньев прямо указывает на то, что по-настоящему пригласили иммигрантов в Европу именно промышленники: «Европейским предпринимателям были нужны не только здоровые и, как казалось, неприхотливые работники, готовые обеспечивать экономики стран Западной Европы в самых тяжёлых и не престижных сферах за минимальное вознаграждение. Была ещё и задача сорвать классовую борьбу европейских трудящихся, подорвать влияние левых партий и сбить революционную волну, особо остро проявившуюся в 1968-1970 гг. Расчёт делался и на то, что иностранцы охотно и без особых угрызений совести сыграют роль штрейкбрехеров» [1, с. 51]. Расчёт действительно на первых порах оправдался: алжирцы, марокканцы и сомалийцы оказались вполне прилежными работниками. Религиозное отличие иммигрантов от европейцев тоже не должно было играть большой роли, потому что европейские страны уже полтора века официально считаются светскими.

Вот как характеризует религиозную политику Франции российский обозреватель Б. В. Долгов: «До настоящего времени взаимоотношения государства и религии регулируются в стране законом 1905 г. В соответствии с ним гарантируется свобода вероисповедания всех конфессий, при этом государство отказывается от финансирования какой-либо из них. <...> Франция – единственная страна в Европейском союзе (ЕС), которая провозгласила светскость в качестве официальной идеологии» [2, с. 27]. Этот же автор отмечает, что иммигранты компактно селятся в таких крупных городах, как Лилль, Страсбург, Париж и Бордо, и делят с этническими французами экономические проблемы «деиндустриализации». Например, вывоз за границу заводов «Ситроен» с параллельным закрытием их во Франции сделал одинаково безработными как инженеров-французов, так и рабочих-турок.

Во Франции существует множество легальных иммигрантских организаций, представляющих мусульманскую общину перед властями. Вот самые известные из них:

1. Большая Парижская Мечеть – организация адептов традиционного ислама, в которой преобладают алжирцы.

2. Французский совет мусульманского культа – общественная организация, представляющая интересы мусульман перед правительством.

3. Национальная федерация мусульман Франции – филиал Большой Парижской Мечети, но преобладают в ней турки и марокканцы.

4. Движение светских магрибинцев (Союз мусульман-демократов Франции) – обновленческое движение, требующее адаптации ислама к европейским культурным реалиям.

5. Союз мусульман Франции (Партия мусульман Франции) – радикальная панисламистская организация, требующая сегрегации по религиозному принципу и отстаивающая автономию мусульманских районов во французских городах вплоть до введения в них шариатского права.

Обратим внимание на то, что во всех этих названиях звучит слово «мусульмане», а не, скажем, «алжирцы» или «турки». Сыновья и внуки приехавших во Францию магрибинцев и алжирцев не тоскуют по бывшей родине, ведь большинство из них никогда не бывали в Северной Африке. Для них консолидирующим фактором является именно ислам, что позволяет им противопоставлять себя иноверцам-французам по любому поводу. Мечты о «другой Франции» давно уже превращаются в реальность.

Вот как характеризует доминирующую установку французских мусульман В. Арсенев: «Значительная часть из них, выросшая с детства в маленьких сообществах «родин» своих родителей, перенесённых, скажем, в Иль-де-Франс, воспринимают Францию не как мать, но как мачеху. И то, что они чувствуют себя нелюбимым дитём этой самой Франции, это – прежде всего, их беда. Это – следствие того, что обстоятельства позволили родителям сохранить культурную идентичность со своей первой родиной и передать её детям – в том числе и в формах бытового поведения, отличного от поведения собственно этнических французов. Создать такую «другую Францию» на территории собственно Франции – опасная иллюзия, страшная утопия. В конечном счёте, она нанесёт удар по

самим «бунтующим подросткам». Ибо у них нет другой родины, кроме Франции» [1, с. 21]. Но, опять же, заметим, что речь идёт всё-таки не о «французских алжирцах», а о «французских мусульманах». «Другая Франция» принадлежит не алжирцам, а мусульманам. Значит, дело здесь не столько в национализме арабов и берберов, а в какой-то уникальной особенности ислама, которая ускользает от российских и европейских экспертов. Ведь с национализмом европейцы знакомы давно, тем более, что зародился он именно в новоевропейской культуре. И европейские спецслужбы прекрасно умеют с ним бороться, а европейские законы уже почти столет как содержат условия для мирного существования этого явления. Ислам же почему-то оказывается для европейцев явлением новым, непредсказуемым и – явно несовместимым с принципами светскости и толерантности. В чём же дело?

Отечественный философ и богослов о. Даниил (Сысоев) указывает следующую оригинальную особенность исламской доктрины: «Для того чтобы понять эту религию, необходимо помнить, что ислам – не то, что понимают под словом «религия» на Западе. Это не аналог Церкви или секты, чья цель – в преображении души человека. Скорее это некий глобальный социально-религиозный проект построения царства Божия на земле. В этом ислам близок к компартии, национал-социализму или нынешней глобализации. Для мусульман не существует разрыва между политикой и религией – это две стороны одного целого, регулируемого законом (шариатом), приписанным Аллаху. Именно поэтому всякая попытка встроить ислам в неисламский порядок может существовать лишь до тех пор, пока последний достаточно силён, чтобы сдерживать исламский рост» [3, с. 148]. Без преувеличения можно сказать, что национальность мусульманину заменяет вероисповедание. Недаром при всех межэтнических трениях мусульмане всегда выступают единым фронтом против иноверцев, чего христиане не делали со времён крестовых походов. И принцип толерантности адептам ислама просто непонятен: их исповедание состоит именно в действии, а не в вере. Французская «светскость» попросту развязывает мусульманам руки для практической реализации доктрины шариата. Для француза «светскость» – это, в первую очередь, возможность исповедовать католицизм или атеизм, не пропагандируя его и не подвергаясь чужой пропаганде. Для мусульманина «светскость»

– это возможность открытой пропаганды своей религии, сегрегации по религиозному принципу и борьбы с иноверцами, потому что всего этого требует исламская доктрина, прямо охраняемая принципом толерантности. Получается, что своей терпимостью и гостеприимством европейцы не наладили культурный диалог, а проиграли культурную войну, не успев даже заметить её начала.

Несколько иначе, хотя и не менее удручающе обстоит дело с сомалийскими иммигрантами в Великобритании. В этой стране сомалийцев не так много, чтобы они могли предъявлять правительству какие-нибудь требования (на 2001 г. во всём мире было 22 млн. сомалийских беженцев). Зато во всех крупных английских городах (Манчестере, Лондоне, Лейтоне, Ливерпуле и Бирмингеме) существуют исламские общины, где задают тон именно сомалийцы. И, не привлекая к себе внимания, они ведут крайне замкнутый образ жизни, без шума и скандалов реализуя принцип сегрегации по религиозному критерию. Отечественный исследователь Л. В. Иванова, характеризуя ситуацию на 2009 г., пишет: «В Великобритании, проживая в «этнических» районах, сомалийцы чувствуют себя «как в Сомали» и могут сохранять это ощущение, минимально (особенно женщины-домохозяйки) вступая в контакт с местным населением» [4, с. 284]. Общины мусульман в Лейтоне и Бирмингеме имеют свои Советы, занимающиеся судопроизводством по нормам шариата. Для британской юстиции их вердикты являются недействительными, однако сомалийцы предпочитают выполнять именно их, а не обращаться за помощью или консультацией в английские суды. Сайты иммигрантской молодёжи буквально пестрят призывами вернуться к шариату и отвергнуть английский образ жизни. Это звучит вдвойне нелепо потому, что у себя на родине сомалийцы – приверженцы кланового уклада, и исламское право у них почти никогда не применяется.

Л. В. Иванова объясняет это несоответствие так: «Если прадеды и деды молодых иммигрантов жили в своей культуре, не осознавая её, а их родители, мигрировав, пытались жить по современному, изживая пережитки прошлого, то они сами стремятся возродить культуру своих прадедов, осознавая свою культурную принадлежность, и Интернет во многом способствовал и продолжает способствовать этому» [4, с. 300]. Увы, как мы заметили выше, ссылки сомалийских иммигрантов на ислам носят крайне неуместный характер. Это не попытка возродить культурное насле-

дие, а стремление создать «другую Англию» в границах мусульманских районов больших городов. Это не Сомали и не Англия, а некое иное общество, живущее за счёт страны пребывания и при этом духовно отвергающее её.

Казалось бы, совместный труд европейцев и иммигрантов должен стереть основные различия между ними. Ведь хороший работник всегда уважаем, а в европейских фирмах невозможно хорошо работать, не выучив язык и хотя бы поверхностно не приобщившись к принципу командной работы (team building). К сожалению, молодые мусульмане (дети и внуки иммигрантов) предпочитают либо работать на маленьких предприятиях, принадлежащих единоверцам, либо не работать вообще и жить на пособие по безработице.

При этом немногочисленные, но активные группы европейских мусульман исповедуют исламистскую идеологию, чем создают проблемы как европейцам, так и традиционным мусульманам. Ведь с точки зрения европейского права невозможно отделить мусульман (адептов ислама) от исламистов (сторонников подчинения всех сторон жизни шариату). В ответ на действия европейских и российских вооружённых сил против ИГИЛ в Лондоне и Париже были совершены жестокие теракты. Совершившие их смертники ассоциировали себя не с Сирией, возглавляемой светским правительством Б. Асада, а с исламистами ИГИЛ. Но англо-французские спецслужбы, стремясь предотвратить аналогичные теракты в будущем, могут принять меры только против всех сирийских беженцев, невзирая на их вероисповедание, или против всех мусульман, не разбираясь в их национальной принадлежности.

Мусульмане в Западной Европе оказались в противоречивом положении. С одной стороны, анонимные дельцы большой политики и экономики заинтересованы в наличии в ЕС «пятой колонны» и буквально по квотам населяют Европу мусульманами, обеспечивая им не только гостеприимство, но часто даже безнаказанность. С другой стороны, наглость исламистов превращает исламские общины в жупел для запугивания англо-французских обывателей. Каждая кровавая выходка вроде ноябрьских терактов (2015 г.) или нападения на редакцию журнала «Шарли Эбдо» вызывает в обществе антиисламское напряжение, чреватое последствиями для всех мусульман. В такой обстановке перед каждым европейским при-

верженцем ислама намечается радикальный выбор: отвечать за малопонятную агрессию исламистов или присоединиться к ней.

Список литературы

1. Арсеньев В. Багровые закаты над Европой // Азия и Африка сегодня. 2006, № 4. – С. 50-52.
2. Долгов Б.В. Мусульманская община во Франции // Азия и Африка сегодня. 2014, № 12. – С. 27-31.
3. Можно ли быть хорошим и не спастись? / сост. А.В. Фомин. М. : Новая мысль, 2013. – 560 с.
4. Иванова Л.В. Сомалийская диаспора в Великобритании // Pax Africana : континент и диаспора в поисках себя. Сб. науч. статей. - М. : Высш. шк. экономики, 2009. – С. 278-302.

I. V. Chernigovskikh

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Voronezh State University

(Voronezh, Russia)

E-mail: igrchernigovskix@rambler.ru

V. D. Chernykh

(Candidate of Historical Sciences, Associate Professor)

Voronezh State University of Engineering Technologies

(Voronezh, Russia)

E-mail: cher_vladd@rambler.ru

EUROPEAN ISLAM: INVADER OR VICTIM OF AN INTRIGUE?

Annotation. This work is devoted to the analysis of a provision of Muslims in countries of Western Europe. Authors specify that, despite all effusiveness of Islam, its carriers couldn't move to Europe and create in it the closed diasporas if not assistance of the local world of commerce seeing a cheap labor power in immigrants.

Key words: Islam, immigration, cultural expansion, tolerance., diaspora, Sharia in Europe.

УДК [321+ 323.1]: 316.75

Е. А. Одинцова

(к.юр.наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: odintsova.e.a@gmail.com

***Аннотация.** Статья посвящена необходимости существования государственной (общенациональной) идеологии, способной определить вектор развития государства и общества.*

***Ключевые слова:** идеология, деидеологизация, политика, государственность, государственная (общенациональная) идеология.*

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ИДЕОЛОГИЯ: СТРАТЕГИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

В настоящее время в научной литературе и СМИ ведутся горячие споры: нужна ли странам постсоветского пространства идеология? [1; 2]. Речь идёт об общенациональной (государственной) идеологии, национальной идее. Если они нужны, то какими они должны быть?

Идеология – это «система правовых, нравственных, религиозных, эстетических, философских взглядов и идей, политических программ и лозунгов, в которых осознаётся и оценивается отношение людей к действительности, формируется мировоззрение и политическое сознание, психологическая поведенческая основа системы политического управления, формулируются моральные и нравственные нормы, определяются смысл жизни человека и политической нации» (Ф. Папаяни) [1, с. 79-80].

После краха коммунистической системы и развала СССР западное мировоззрение было безоговорочно принято большинством новых государств на постсоветском пространстве. Коммунистическая идеологическая система как духовно-политическая основа государственной целостности страны была уничтожена, а ряд постсоветских стран пошли по пути «деидеологизации». Так, в конституциях России, Белоруссии и Украины прописано отсутствие идеологии, то есть наблюдается движение от одной крайности к другой.

Обоснования отказа от «старой» идеологии были разными: «ссылки на то, что формирование единой национальной идеи ведёт в тоталитарное прошлое, что в условиях постмодернистского плюрализма невозможно наличие объединяющего всех «повествования». Говорилось также, что надо отдохнуть от политико-идеологических игр, ...не изобретать некий особый путь, а без излишних мудрствований жить как весь «цивилизованный мир»». [3, с. 183].

Поиск некой особой модели развития государства не давал результатов, а взамен уничтоженной советской системы ценностей обществу попросту нечего было предложить. У руководства постсоветских стран в период 90-х гг. XX в. «не было ни стройной идеологии, ни чётко прописанных в интересах государства и общества программ реформирования государства. В то же время важную идеологическую функцию выполняли средства массовой информации, основной задачей которых стала пропаганда западного образа жизни...» [4, с. 197], а «антиисторическое невежество выдавалось за якобы объективный взгляд на историю России и СССР» [5, с. 22].

Кроме того, реальность показала, что сам концепт деидеологизации явился очевидным мифом, в действительности же усилилась борьба между различными слоями общества. «Стремление создать деидеологизированное государство неминуемо ведёт к развалу механизма государственного управления, социально-экономической катастрофе, деградации духовно-нравственных отношений» [5, с. 17]. Идеологическая пустота всегда заполняется деструктивными, примитивными, иррациональными взглядами и концепциями.

Подобную закономерность можно отследить на примере Украины. Так, Ф. Папаяни отмечает, что, «вместо того, чтобы изменить в начале 90-х государственную идеологию и тем самым укрепить государство, украинцы уничтожили государственную идеологию и тем самым уничтожили своё государство, а на его пепелище позволили англосаксонским захватчикам построить вассальскую республику с внешним управлением» [1, с. 81]. В этой связи, наблюдается планомерное угасание жизни Украины из-за отсутствия достойной национальной цели, возвышающего идеала развития. Народ Украины подошёл к пределу падения морали, за которым вполне закономерно пришли гражданская война и разру-

шение. Хаос медленно, но уверенно поглощает страну, не оставляя надежду на возрождение [1, с. 81].

И так будет оставаться до тех пор, пока у государства не появится достойная её народа идеология, которая смогла бы выразить интересы и потребности подавляющего большинства граждан. Идеологию нельзя у кого-либо позаимствовать, поскольку она органично связана с существующим образом жизни конкретного общества. Идеология государства должна формироваться с учётом исторического времени, национальных традиций и нравственных устоев.

Итак, государство не может существовать вне идеологии. От идеологии напрямую зависит эффективность государственной деятельности. Идеология формирует представление о целях жизни и деятельности людей, определяет ценностные ориентиры и даёт целостную трактовку общественной и государственной жизни. Государственная (общенациональная) идеология призвана выполнять следующие функции:

- обосновывать государственные и общественные интересы, определять ценности и идеалы, а также формировать целевые установки для страны в целом;

- давать целостную ориентацию человеку в делах государства и общества;

- обосновывать и оправдывать, исходя из интересов, определённую линию государственного политического действия;

- консолидировать людей по важным вопросам жизни государства и общества, привлекать массы к участию в решении проблем социальной практики [6, с. 110].

Иными словами, государственная идеология должна обеспечить единство общества, объединить граждан вокруг общенациональных задач, адекватных веяниям современного времени.

Список литературы

1. Кальной И. Идеология Отечества. Сборник / И.Кальной, С.Камышев, Д.Муза, Ф.Папаяни, А.Степанов. – М.: Международный издательский центр «Этносоциум», 2015. – 164 с.
2. Идеология: поиски и находки. Монография / науч. ред. проф. И.И.Кальной. – М.: Международный издательский центр «Этносоциум», 2015. – 420 с.

3. Шилов В.Н. Идеология для современной России: необходимость и предпосылки // Научные ведомости БелГУ. Серия «История. Политология». – 2015. – № 7 (204). Вып.34 – С.183-189.
4. Вольтер О.В. Идеология и политика: определение стратегических перспектив развития современного общества // Вестник Омского унта. – 2013. – № 3. – С.193-198.
5. Бондарь Ю. Идеология и государство // «21-й ВЕК». – 2015. – № 3 (36). – С.16-27.
6. Мишуров И.Н., Мишурова О.И. Национально-государственная идеология / И.Н.Мишуров, О.И. Мишурова // Сервис в России и за рубежом. – 2015. – С.104-111.

E. A. Odintsova

(Candidate of jurisprudence, associate professor)
Donetsk National University of Economics and Trade
named after Mikhail Tugan-Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail: odintsova.e.a@gmail.com

**STATE IDEOLOGY: STRATEGY FOR THE FORMATION
AND DEVELOPMENT OF THE CONTEMPORARY SOCIETY**

***Annotation.** The article is devoted to the necessity of the existence of a state (national) ideology, capable of determining the vector of development of the state and society.*

***Key words:** ideology, deideologization, politics, statehood, state (national) ideology.*

УДК 323.232

А. В. Сидоров

(главный специалист отдела культуры, информации и связи
департамента социальной политики)

Управление делами Совета Министров Донецкой Народной Республики
(г. Донецк, ДНР)

E-mail: avsydorov@mail.ru

ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ В УСЛОВИЯХ ДОНЕЦКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

***Аннотация.** В статье рассмотрена политическая социализация как направление научных исследований. Сделан вывод о недостаточной изученности политической социализации в условиях общественных трансформаций. Указано на необходимость привлечения представителей научной и широкой общественности для изучения вопроса, выработки и реализации решений в сфере политической социализации населения Донецкой Народной Республики.*

***Ключевые слова:** аутопоэзис, социализация, политическая социализация, трансформация, Донецкая Народная Республика.*

Одной из базовых функций живых систем, в том числе общественных, является самовоспроизводство. Именно способность систем к самовоспроизводству, или аутопоэзис, зачастую используется в качестве критерия разграничения между живыми организмами и неживой материей [1]. Снижение качества реализации функции самовоспроизводства ведёт организм к болезни и последующей гибели. Искусственные системы, которые не обладают аутопоэтической способностью, лишены возможности развития и преобразования и с момента их создания движутся только в направлении деградации [2, с. 353].

Точно так же недостаточное осознание высокой приоритетности и отсутствие должного внимания к вопросам самовоспроизводства не просто жителя, но гражданина в государстве ведёт его на путь самоуничтожения. Указанные процессы нынешнее поколение, проживающее на территории Донбасса, могло наблюдать уже дважды: при распаде Союза Советских Социалистических Республик и в ходе событий последних лет на Украине. Аналогичные тенденции в настоящее время проявляют себя и в ряде других стран мира [3], поэтому организация воспроизводства гражданина или политическая социализация человека актуальна для каждого государства, имеющего намерение продолжить существование в ны-

нешнее напряжённое время обострившегося геополитического противостояния.

Вопросы социализации как процесса, включающего в себя, «с одной стороны, усвоение индивидом социального опыта путём вхождения в социальную среду, систему социальных связей; с другой стороны, процесс активного воспроизводства индивидом системы социальных связей за счёт его активной деятельности, активного включения в социальную среду» [4, с. 214-215], оказывались в сфере внимания различных мыслителей, начиная с древности, задолго до выделения их в отдельное направление научных исследований, что произошло в последней трети XIX века. Значительный вклад в осмысление социализации внесли О. Конт и Г. Спенсер, К. Маркс и Ф. Энгельс, У. Джемс и Г. Тард, З. Фрейд, Д. Дьюи, Ч. Кули, Д. Мид, Т. Парсонс, К. Роджерс, Э. Эриксон, Ю. Хабермас и другие, а также такие отечественные учёные, как Г. М. Андреева, Л. С. Выготский, И. С. Кон, А. Л. Леонтьев, А. В. Мудрик, А. В. Петровский, С. Л. Рубинштейн и другие.

Во второй половине XX века дальнейшее дробление направлений исследований привело к выделению изучения политической социализации, под которой понимается «политическое развитие личности как процесс активного усвоения индивидом идеологических и политических ценностей и норм общества и превращение их в осознанную систему социально-политических установок, определяющую позиции и поведение в политической системе общества» [5]. Этой тематике посвящены работы как зарубежных учёных (Г. Алмонд, С. Верба, Р. Гесс, Е. Даусон, Р. Зигель, Д. Истон, К. Приуитт, П. Шаран, Г. Хаймен и другие), так и отечественных (Б. Г. Ананьев, А. В. Дмитриев, А. А. Федосеев и другие).

При этом следует указать на ограниченность применения в условиях Донецкой Народной Республики результатов исследований (относящихся к периоду до 90-х годов XX века) большинства зарубежных учёных и отечественных учёных, которые рассматривали вопросы политической социализации преимущественно в контексте стабильных государств. Так, О. В. Щупленков и Н. О. Щупленков отмечают, что «в условиях кризисного, переходного состояния общества, при смене типов политической культуры возникают серьёзные проблемы сохранения и передачи политического опыта, преемственности политических институтов, норм и ценностей. В стране, где одновременно изменились и политиче-

ская, и экономическая системы, возник идеологический вакуум, подверглись глубокому пересмотру базовые ценности, возрастает роль и значение политической социализации, результатом которой должна быть новая политическая культура населения» [6]. И если в стабильных странах политическая социализация – это консервативный процесс, который направлен на обеспечение статус-кво, то в странах, где идёт процесс трансформации, политическая социализация приобретает динамичный, направленный на преобразование характер [7].

К отличительным особенностям, сближающим нынешнюю ситуацию в Донецкой Народной Республике с ситуацией 90-х годов XX века на постсоветском пространстве, относится необходимость не только политической социализации подрастающего поколения, к чему уже сейчас прилагаются заметные, хотя и не всегда носящие системный характер, усилия, но и ресоциализации взрослого населения. Несмотря на наличие некоторого количества работ в данной сфере, тем не менее, её никак нельзя назвать изученной достаточно. При этом следует также указать на весьма скудный практический опыт внедрения теоретических наработок, поскольку только ведущим странам постсоветского пространства к настоящему времени удалось подойти к управлению процессами политической социализации.

Кроме того, решение вопросов политической социализации в условиях Донецкой Народной Республики дополнительно требует учёта специфики её непрерывно изменяющегося состояния в политической, экономической и социальной сферах. К числу основных, но не исчерпывающих, таких аспектов следует отнести: продолжающийся процесс формирования государственности; отсутствие признания международной общественностью; нестабильность военно-политической обстановки и экономические санкции со стороны Украины; поддержку, интеграционные процессы и одновременно высокий уровень зависимости от Российской Федерации.

Сложность задач политической социализации и ресоциализации населения, которые стоят перед Донецкой Народной Республикой, можно проиллюстрировать, например, тем, что на Украине для формирования критической массы националистически настроенных активистов, способных оказать влияние на реализацию государственной политики, понадобились многомиллиардные денеж-

ные вложения и четверть века исключительно благоприятных условий, чем Донецкая Народная Республика не располагает. Тем не менее, высокая актуальность данного вопроса и его жизненная важность требуют активного участия представителей научного сообщества в изучении вопроса, а также широкой общественности – в выработке и реализации решений в сфере политической социализации населения.

Список литературы

1. Ronan H. Humberto Maturana and Francisco Varela's Contribution to Media Ecology: Autopoiesis, The Santiago School of Cognition and Enactive Cognitive Science // Proceedings of the Media Ecology Association. – 2009, т. 10. – С. 143-158.
2. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – СПб.: «Кристалл», 2001. – 639 с.
3. Гушер А. И. Геополитическая картина современного мира. Оценки и прогнозы // Око планеты. Информационно-аналитический портал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://oko-planet.su/politik/politikmir/113453-geopoliticheskaya-kartina-sovremennogo-mira-ocenki-i-prognozy.html>
4. Андреева Г. М. Социальная психология. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 290 с.
5. Поликанова Е. П. Социализация личности // Философия и общество. – 2003. – № 2 (31). – С. 84-107.
6. Щупленков О. В., Щупленков Н. О. Политическая социализация и идентичность в условиях трансформации российского общества // ВВ: Проблемы политики и общества. – 2013. – № 6. – С. 1-58.
7. Шешукова Г. В. Роль и место системы образования в политической социализации населения современной России // CREDO NEW: теоретический журнал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/94/50/>

A. V. Sidorov

Administrative Department of the Council of Ministers
of the Donetsk People's Republic
(Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail – avsydrov@mail.ru

PROBLEMS OF POLITICAL SOCIALIZATION IN THE CONDITIONS OF THE DONETSK PEOPLE'S REPUBLIC

Annotation. The article considers political socialization as a field of research. The conclusion about insufficient study of political socialization in conditions of social transformations is made. The need to involve representatives of the scientific and general public to study the issue, develop and implement solutions in the field of political socialization of the population of the Donetsk People's Republic is shown.

Key words: autopoiesis, socialization, political socialization, transformation, Donetsk People's Republic.

УДК 94(477.62)

Л. А. Скворцова

(к.ист.наук, доцент)

Донбасская национальная академия строительства и архитектуры

(г. Макеевка, ДНР)

e-mail: Skvortsova.68@mail.ru

ТЕРРИТОРИЯ ДОНБАССА КАК ПРЕДМЕТ СПОРА РЕВОЛЮЦИОННЫХ ПРАВИТЕЛЬСТВ

***Аннотация.** В статье рассмотрен вопрос предмета принадлежности территории Донбасса к тем государственным образованиям, которые были созданы на территории юга России в период революции и гражданской войны. Проведён анализ острой политической борьбы за осуществление контроля над этой территорией. Приведена историческая обоснованность идентичности жителей Донбасса с русским менталитетом. Доказана искусственная привязка территории Донбасса к Украине.*

***Ключевые слова:** Донбасс, Центральная Рада, Временное правительство, Донецко-Криворожская республика, большевики.*

В 1917-1918 годах, когда рушилась Российская империя, на её обломках создавалась масса новых стран и государственных образований. Не было исключением и юг России, где происходило формирование различных политических, национально-этнических, территориальных государственно-политических образований, которые претендовали на создание своей государственности. Это были ЗУНР, УНР, УССР, Одесская советская республика, Донецко-Криворожская республика, Советская социалистическая республика Тавриды. Все эти формирования вызывали разную реакцию и политическую оценку правительств России и Украины, а часто и споры по вопросу принадлежности этих территорий тем или иным государственным образованиям. Не стала исключением и территория Донбасса, которая стала предметом спора между российскими и украинскими правительствами в период 1917-1919 годов. О Донбассе стоит упомянуть особо, так как он занимал значительную территорию современной Украины и также претендовал на автономию в рамках созданной в 1918 году Донецко-Криворожской республики. Донбасс являлся крупнейшим промышленным цен-

тром России, был разделён между Екатеринославской, Харьковской губерниями и Областью Войска Донского. И недаром во время революции он стал камнем преткновения между несколькими политическими силами.

Тема истории Донецко-Криворожской республики, вопроса принадлежности территории Донбасса в советской историографии либо замалчивались, либо клеймились как отступление от антиленинской позиции. Попытка всесторонне изучить, комплексно осмыслить этот вопрос была предпринята только в 1990-е- 2000-е годы, когда вышли из-под запрета труды предводителей белого движения, таких как П. Н. Милоков [2], воевавший во время гражданской войны в Украине. Стали открыты многие архивы и доступны исторические документы времён революции. Появились труды Ю. Р. Федоровского, М. Рябова, М. Дежнева, В.Ф. Солдатенко [1]. А затем свой взгляд на историю этого вопроса внёс политолог В. В. Корнилов [4; 7], в работах которого впервые в научный оборот были введены уникальные, никогда ранее не публиковавшиеся документы, материалы периодической печати времён революции и гражданской войны, обобщены научные труды, ранее известные лишь узкому кругу исследователей.

Цель нашей работы – исследовать спорные моменты принадлежности территории Донбасса в ходе острой политической борьбы времён революции и гражданской войны и оценить перспективы дальнейшего пребывания этой территории в составе Украины.

Вплоть до 1917 года жители не только городов, но и деревень юга России украинцами себя не считали. «Если бы кто-то сказал крестьянину из Харькова или Полтавы, что он является «украинцем», тот очень сильно удивился бы, если не разозлился» – писал граф А. Кутайсов, бывший в своё время губернатором Волыни [1, с. 48]. В Донбассе украинские партии, как и украинская идея в целом, были непопулярны. Жители промышленных регионов считали себя преимущественно русскими и многие из них с удивлением узнали о том, что их земли считаются частью Украины лишь с появлением Универсалов Центральной Рады в 1917 (а в некоторых регионах современной Украины об этом не догадывались вплоть до немецкой оккупации 1918 года).

После февральской революции, в Киеве был сформирован не вполне легитимный орган – Центральная Рада, которая предъявила права на Екатеринославскую и Харьковскую губернии. Об этом

даже заявляло Временное правительство, комментируя желание Рады распространить свои полномочия на 12 губерний, включая Донецко-Криворожскую область: «Можно ли признать Центральную Украинскую Раду правомочной в понимании признания её компетенции по поводу выражения воли всего населения, местностей, которая эта рада желает включить в количестве 12 губерний, в территорию будущей автономной Украины? Поскольку эта Рада не избрана всенародным голосованием, то правительство вряд ли может признать её представительницей точной воли всего украинского народа» [1, с. 229]. Позицию Временного правительство пояснил П. Милуков «Центральная Рада, не вышедшая из всенародного избрания и представлявшая только одно из течений украинства, не является достаточно компетентным органом для выражения воли всего украинского народа. С этой точки зрения выделение 12 губерний в состав территории Украины является предрешением воли местного населения, украинского и неукраинского» [2, с. 157].

В ответ на стремление Центральной Рады на I областном съезде советов рабочих депутатов Донецкой и Криворожской областей, который прошёл в Харькове 25 апреля – 6 мая 1917 года, была зафиксирована территория новой области в составе Харьковской, Екатеринославской губернии, Криворожского и Донецкого бассейнов и поделена на 12 административных районов. И когда летом 1917 г. Центральная Рада потребовала у Временного правительства вдобавок к бывшим малороссийским территориям присоединения Новороссии и части Донбасса, глава Совета съездов горнопромышленников Юга России Николай фон Дитмар докладывал Временному правительству: «Вся эта горнозаводская промышленность составляет вовсе не местное краевое, а общее государственное достояние и ввиду колоссального значения этой промышленности для самого бытия России, конечно, не может быть и речи о том, чтобы вся эта промышленность и эта область могла находиться в обладании кого-либо другого, кроме всего народа... Весь этот район как в промышленном отношении, так и в географическом и бытовом представляется совершенно отличным от Киевского и имеет самостоятельное первостепенное значение для России, ...и административное подчинение Харьковского района Киевскому району решительно ничем не вызывается» [3].

На этих основаниях в июле 1917 года Временное правительство, как считал сторонник Центральной Рады Д. Дорошенко, выдавая «Устав высшего управления Украиной», сознательно не указало границ «для того, чтобы иметь позже свободные руки при установлении границ автономии Украины» [1, с. 269]. А 4 августа 1917 года был опубликован циркуляр, согласно которому территория УНР ограничивалась пятью центральными губерниями.

После свержения Временного правительства в ноябре 1917 г. Центральная Рада выпустила 3-й Универсал, провозгласив создание Украинской народной республики (УНР) и объявив Донбасс и Харьков частью Украины. Возможное признание полномочий Рады и, в частности – её территориальных границ, вызвали шок у опытейших юристов. Известный профессор международного права Б. Нольде заявил, что акта, подобному универсалу Центральной Рады «им читать ещё не приходилось». Нольде так пояснил это: «Неопределённому множеству русских граждан, живущему на неопределённой территории, предписывалось подчиняться государственной организации, которую они не выбирали и во власть которой их отдали без всяких серьёзных оговорок. Русское правительство не знает даже, кого оно передало в подданство новому политическому образованию. Над этими миллионами русских граждан поставлена власть, внутреннее устройство которой внушает полное недоумение» [2, с. 234].

В ответ 16 ноября 1917 г. исполком местных советов Донецко-Криворожской области принял официальную резолюцию: «Развернуть широкую агитацию за то, чтобы оставить весь Донецко-Криворожский бассейн с Харьковом в составе Российской Республики и отнести эту территорию к особой, единой административно-самоуправляемой области» [4]. 17 (30) ноября пленум Исполкома Советов Донкривбасса почти единогласно осудил III универсал Центральной Рады. Большевик Рубинштейн, эсер Голубовский, бундовец Бэр, большевик Артём решительно высказались против посягательств Рады на территорию Донкривбасса. И это при том, что большинство пленума проголосовало против большевистской резолюции о признании Октябрьского переворота. В тот день Артём (Ф. Сергеев) произнёс свои довольно известные слова о необходимости создания «независимой от киевских центров самоуправляющейся автономной Донецкой области и добиваться для неё всей власти Советов» [5].

Валерий Солдатенко указывает, что эту же идею отразили и в резолюции общего собрания Харьковского Совета от 24 ноября. Донецкий и Криворожский бассейны рассматривались в ней как область, не входящая в состав Украины. Выступая 29 ноября в думе, член большевистской фракции Э. Лугановский утверждал, что Харьковская губерния и Донбасс находятся на территории, не принадлежащей Украине, отнесение их к Украине «в экономическом отношении весьма губительно, поскольку тем самым осуществляется расчленение Донецкого бассейна» [1, с. 264].

Параллельно с этим обозначая свои намерения создать в будущем самостоятельную Украину, украинские большевики организовали в Харькове альтернативную Украинскую народную республику советов рабочих, крестьянских, солдатских и казачьих депутатов и избрали правительство. При этом, замечает В. Солдатенко, треть нового всеукраинского правительства составляли представители Советов Донецко-Криворожской области [6].

27-30 января (9-12 февраля) 1918 г. в Харьковской гостинице «Метрополь» прошёл 4-й областной съезд Советов рабочих депутатов, в последний день которого и была провозглашена Донецкая республика. Здесь стоит обратить внимание, что полномочия Советов депутатов различного уровня тогда тоже вызывали у ведущих юристов замечания, но в целом против наличия подобных представительных органов они не возражали.

Интересна позиция ещё одной политической силы на предмет принадлежности территории Донбасса – большевиков. Руководство большевистской партии к октябрю 1917 года видело эту территорию, которая начнёт называться позже Украиной, как три отдельных региона – Донецко-Криворожская область, Юго-Западная область (в ноябре Свердлов сообщил о том, что партия Ленина не возражает против названия «Украина») и Юг (после долгих попыток втянуть Херсонскую губернию с Одессой и Крымом в большевистский проект «Украина» Смольный дал добро на отдельное от «Украины» существование данного региона). Таким образом, большевики не возражали против использования названия «Украина», но видели этот регион в границах, определённых ещё Временным правительством.

После провозглашения Центральной Радой III-го Универсала, объявившего Украиной 9 южнорусских губерний, областной коми-

тет РСДРП(б) Юго-Западного края обратился с призывом созвать в декабре в Киеве краевой съезд большевиков «всей Украины», разослав приглашения в Харьков и Екатеринослав, то есть решил деятельность в рамках тех регионов, которые были перечислены Радой. Этот же обком уведомил ЦК о своём намерении создать «социал-демократию Украины в противовес Украинской СДРП», т.е. в противовес Винниченко и Петлюре. Эта инициатива не нашла поддержки в Смольном. Я. Свердлов, член большевистской ЦК ответил: «Создание особой партии украинской, как бы она ни называлась, считаем нежелательной».

Говорить о чётком территориальном размежевании между советской Украиной и ДКР не приходится. Харьковские большевики претендовали на обширные территории Левобережной Украины и Донбасса, а киевские – на всю Украину, включая большинство земель ДКР. В своей правоте были уверены как представители советской Украины, так и руководство ДКР. Они слились в дружном порыве с делегатами III съезда Советов Донкривбасса. Итогом стало провозглашение на I съезде Советов рабочих и крестьянских депутатов Украины (12) 25 декабря 1917 г. Советской Украины. I съезд Советов рабочих и крестьянских депутатов Украины, как стали именовать себя объединённые депутаты, принял специальную резолюцию «О Донецко-Криворожском бассейне». Съезд туманно объявил о том, что он «протестует против преступной империалистической политики руководства казацкой и украинской буржуазных республик, которые стремятся поделить между собой Донецкий бассейн, и будет добиваться единства Донбасса в пределах Советской республики». Фактически же в каждом «советском» уезде власть принадлежала местным советам, никому не подчинявшимся. Об этом было сказано в докладе Артёма: «Донбасс должен представлять отдельную от Украины административно-хозяйственную и политическую единицу. И, так как здесь уже существует областная партийная организация, то нет никакой надобности в объединении во всеукраинском масштабе...» [5].

В середине марта 1918 г. на II всеукраинском съезде советов большевики заявили, что рассматривают «Украинскую Советскую Республику как республику федеративную, объединяющую все советские объединения – вольные города и республики, как автономные части Украинской Федеративной Советской Республики». В последующих решениях было подтверждено вхождение ДКР в со-

став советской Украины. Даже заклятый противник создания ДКР – лидер советской Украины Николай Скрыпник вынужден был признать: «ЦК партии большевиков харьковским товарищам дал санкцию на организацию Донецко-Криворожской республики» [4].

Вплоть до вторжения немцев петроградское советское правительство признавало эти советские республики как отдельные государственные образования, входящие в Советскую Федеративную Россию. Однако, когда советская власть на территории Украины пала, а на Донбассе установилась гетманская администрация, в январе 1918 года на переговорах с немцами в Брест-Литовске большевики включили домашнюю заготовку со словами, что Донецко-Криворожская республика – не Украина, ни за какие Брестские миры ответственности не несёт и вообще на всякий случай находится в составе Советской России, а с точки зрения «защиты от интервентов» – и в составе Советской Украины, хотя, вообще-то, является самостоятельной республикой. Об этом говорит и доклад наркома С. Васильченко на съезде по созданию ДКР, который якобы списан с доклада Дитмара: «По мере укрепления советской власти на местах, Федерации Российской Социалистической Республики будут строиться не по национальному признаку, а согласно особенностям национально-хозяйственного быта. Такой самодостаточной в хозяйственном отношении единицей являются Донецкий и Криворожский бассейны. В силу этого эти районы должны иметь самостоятельные органы экономического и политического самоуправления» [6].

За несколько дней до провозглашения Донецкой республики Центральная Рада подписала в Бресте договор с Германией и Австро-Венгрией, которым разрешила ввод австро-германских войск на Украину. Встал вопрос о том, где проходит восточная граница Украины – Рада считала Донбасс украинским, в то время как Петроград и сам Донбасс признавал себя советским. Товарищ Артём накануне немецкого вторжения в Харьков передал руководителям зарубежных держав ноту следующего содержания: «Что касается границ нашей Республики... Всего несколько месяцев назад Киевская Рада в договоре с князем Львовым и Терещенко установили восточные границы Украины как раз по линии, которая являлась и является западными границами нашей Республики. Западные гра-

ницы Харьковской, Екатеринославской губерний, включая часть Криворожья Херсонской губернии и уезды Таврической губернии до перешейка всегда были и являются западными границами нашей Республики. Азовское море до Таганрога и границы угольных Советских Округов Донской области по линии железной дороги Ростов-Воронеж до станции Лихая, западные границы Воронежской и южные границы Курской губерний замыкают границы нашей Республики» [3]. Исследователь Донецкой республики В. Корнилов в своей книге «Донецко-Криворожская республика: расстрелянная мечта» [7] приводит доказательства, что власть республики признавали на этой территории, а некоторые соседние города просили также включить их в состав Донецкой республики.

Так или иначе, Совнаркому Донецко-Криворожской республики пришлось сражаться и с Радой, и с немцами, и с киевскими большевиками, и с питерским руководством. Столица продолжала настаивать на том, что Донбасс – часть Украины. Ленин 1 марта написал чрезвычайному уполномоченному СНК на Украине С. Орджоникидзе: «Что касается Донецко-Криворожской республики, передайте товарищам Васильченко, Жакову и другим, что как бы они ни ухитрились выделить из Украины свою область, она, судя по географии Винниченко, все равно будет включена в Украину, и немцы будут её завоёвывать». Состоявшееся в начале марта заседание ЦК РКП(б) при участии Ленина приняло постановление, где подтверждалось, что «Донецкий бассейн рассматривается как часть Украины», и обязало партийные организации принять участие во II Всеукраинском съезде Советов. Ленин писал Орджоникидзе 14 марта: «Втолкуйте всё это, т. Серго, крымско-донецким товарищам и добейтесь создания единого фронта обороны» [5].

В апреле 1918-го правительство Донецко-Криворожской республики выпустило заявление, в котором обвиняло во вторжении сразу все стороны: и немцев, и пронемецкую Центральную раду, и... Великороссию (далее выделение наше): «Киевское Правительство Рады вторглось в пределы нашей Донецко-Криворожской Республики. В то же время оно предлагает Правительству Федеративной Российской Республики прекратить братоубийственную войну и начать переговоры о демократическом мире. Как будто оно воюет с Великороссией, а не с рабочими и крестьянами нашей Республики... Мы заявляем: никакого мира без признания нашей Республики обеими сторонами быть не может... Таким образом притя-

зания Киева на захват нашей территории ничем, кроме грабительских стремлений Киевского правительства, объяснены быть не могут» [6]. В соответствии с дополнением к Брестскому мирному договору от 27.08.1918, территории Донецкого и Криворожского бассейнов признавались Австрией и Германией временно оккупированными, не относящимися к Украине. Вопреки этому гетман Скоропадский всё-таки включил их в состав Украинской Державы (29.04.1918 – 14.12.1918) [7, с. 23-24].

Поскольку тот регион, который теперь принято называть Востоком Украины, категорически отказался от вхождения в состав Украины, Н. Скрыпник стал забрасывать Москву жалобами, а Донецко-Криворожских товарищей – обещаниями автономии и федерации в случае их присоединения к Украине. 7 марта 1918 г. Н. Скрыпник присылает в Харьков телеграмму, текст которой в тот же день был в экстренном порядке официально одобрен Центральным Исполкомом Советов Украины. В этой телеграмме Скрыпник, от имени советской Украины убеждая ДКР примкнуть к Украине, утверждал, что рассматривает Украинскую Советскую Республику не как национальную республику, а исключительно как Советскую республику на территории Украины, связанную с общероссийской рабоче-крестьянской республикой федеративными узами. Эту телеграмму Скрыпник с завидной регулярностью рассылал по всем органам власти (в том числе в Москву) в течение нескольких недель. Именно на этих условиях Донецко-Криворожская республика согласилась присоединиться к союзу, который так и назывался – Союз обороны Южно-Русских республик! [8].

3 апреля 1918 г. руководство советской России, заслушав доклад Н. Скрыпника, официально приветствовало создание Федеративной советской Украины. Все документы главнокомандующий войск Союза Оборона Южных республик Антонов-Овсеенко подписывал как главноверх Федеративной Украины. Таким образом, можно утверждать, что Украинская советская республика создавалась именно как федеративная. А Донецко-Криворожская республика (то есть нынешний Восток Украины) согласилась войти в состав Украины исключительно на жёстких условиях: Украина остаётся составной частью Советского Союза, не носит характер национальной республики, имеет федеративное устройство, Донецко-Криворожский бассейн имеют внутри этой федерации широкую

автономию и сам определяет свой уровень взаимоотношений с Москвой и Киевом [8]. Мало того, существует немало документов центрального руководства России и советской Украины, обещающей жителям Донецко-Криворожского бассейна референдум по поводу собственного самоопределения. Однако условия, на которых Донбасс стал частью Украины, не были выполнены, а референдум не состоялся.

Во время второго наступления большевиков на Украину, в январе 1919 г. советское правительство Украины (Совнарком) своим декретом объявило о создании Донецкой губернии (в составе Бахмутского и Славяносербского уездов Екатеринославской губернии), ставшей основой экономического объединения Донбасса вместо ДКР. Однако 10 марта 1919 г. украинский Совнарком утвердил «Договор о границах с Российской Социалистической Федеративной Советской Республикой», подтверждающий, что территории дореволюционных Харьковской и Екатеринославской (а, значит, и упомянутой выше Донецкой) губерний являются составной частью Украины.

Таким образом, территория Донбасса стала неотъемлемой частью тех противоречий, которые были обозначены в ходе революционной смуты 1917-1919 годов между различными политическими силами. Украинские правительства времён революции всегда считали Донбасс неотъемлемой частью Украины. Однако Донбасс попытался пойти своим путём. Донецко-Криворожская республика была создана по инициативе большевиков, как противовес пронемецкой Украинской народной республике, претендовавшей на Кривдонбасс. Противостояние Харькова и Киева в 1917-1919 годах целиком объясняется этой логикой. Дальнейшая передача Кривдонбасса из состава Советской России путём пришивания его к самостийной Украине не принесла ощутимых плодов и стала актом колоссального бандитизма, приправленного прямым отрицанием и большевиками собственной позиции годичной давности. Всё указанное послужило причиной замалчивания темы ДКР как в УССР, так и в её прямой идейной наследнице – современной Украине. Необходимо помнить, что внешнее навязывание, не учитывающее исторических связей территории Донбасса с Россией, рано или поздно заканчиваются крахом, что мы и наблюдаем в настоящее время.

Список литературы

1. Солдатенко В.Ф. Українська революція. Історичний нарис. – К.: Либідь, 1999. – 976 с.
2. Милюков П. Н. Воспоминания (1859-1917). В 2 т. – М., 2002. – Т.1, вып.1. – 157 с.
3. Формирование границ Украины в 1917-1928 гг. - Режим доступа: <http://statehistory.ru/4668/Formirovanie-granits-Ukrainy-v-1917-1928-gg/>
4. Корнилов В. В. 15 мифов и правда о Донецко-Криворожской республике / «Еженедельник 2000» №8(547) 25 февраля – 3 марта, 2011 – Режим доступа: http://www.e-reading.club/chapter.php/1023322/8/Kornilov_-_15_mifov_i_pravda_o_Donecko-Krivorozhskoy_respublike.html
5. Донецко-Криворожская Республика (ДКР) - Режим доступа: <http://kray.lg.ua/history-main/history-ukraine/37-donecko-krivorozhskaya-respublika.html>
6. Забытая Донецко-Криворожская республика. Советский прототип Новороссии УКРИНФОРМ - Режим доступа: <https://sputnikipogrom.com/russia/povorossiya/23136/dnr-version-1/#.WJ5MT0NSBkg>
7. Корнилов В. В. Донецко-Криворожская республика: Расстрелянная мечта – Харьков: Фолио, 2011 – 603 с.
8. Чаленко А. На каких условиях Донецко-Криворожская республика присоединилась в 1918 г. к Союзу обороны Южно-Русских республик, который потом стали называть Украинской Федеративной республикой. 17 октября 2010 – Режим доступа: <http://statehistory.ru/4668/Formirovanie-granits-Ukrainy-v-1917-1928-gg/>

L. A. Skvortsova

(Candidate of Historical Sciences, Associate Professor)

Donbas National Academy of Civil Engineering and Architecture

(Makeevka, Donetsk People's Republic)

E-mail: Skvortsova.68@mail.ru

DONBAS TERRITORY AS A SUBJECT OF THE DISPUTE OF REVOLUTIONARY GOVERNMENTS

***Annotation.** The article discusses the issue of the ownership of the territory of Donbass to those state formations that were created on the territory of the south of Russia during the times of the revolution and civil war. An analysis of the acute political struggle for exercising control over this territory was carried out. The historical validity of the identity of the inhabitants of Donbass with the Russian mentality is given. The artificial binding of the territory of Donbass to Ukraine is proved.*

***Key words:** Donbass, Central Rada, Provisional Government, Donetsk-Krivoy Rog Republic, Bolsheviks.*

УДК 314.74

И. С. Андронов

(Младший научный сотрудник)

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики

(г. Санкт-Петербург, РФ)

E-mail: andronow.ilja@yandex.ru

ПРОБЛЕМА МЕЖДУНАРОДНОЙ МИГРАЦИИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ИЗМЕНЕНИЙ

***Аннотация:** миграция и формирование оптимальных моделей миграционной политики являются одной из ключевых прикладных проблем общественных наук в современном мире. Несмотря на то, что проблема известна человечеству достаточно давно, на современном этапе формируются новые вызовы, продиктованные геополитическими процессами.*

***Ключевые слова:** миграция, миграционная политика, мультикультурализм.*

Процессы формирования национальной и культурной идентичности в современном мире играют значительную роль. Несмотря на декларируемое стремление к глобализации, интеграции международного сообщества, формирования единых для всех социально-экономических, политических, политико-правовых, экологических и даже духовно культурных доминант, по факту национально-культурные и мировоззренческие ценности, а также отсутствие механизмов их взаимодополнения являются источником насилия, разобщенности и социальных конфликтов.

В странах Западной Европы была принята концепция мультикультурализма.

Мультикультурализм – это политика, направленная на развитие и сохранение в отдельно взятом государстве и в мире в целом культурных различий. От политического либерализма мультикультурализм отличается тем, что признаёт права этнических и культурных групп, дабы сохранить их идентичность, а не является эдаким "плавильным котлом", где предполагается слияние всех культур в одну. Права национальных меньшинств заключаются в предоставлении возможности этническим и культурным группам обучения и сохранения своей национальной самобытности [1].

Исследование проблем мультикультурализма представляет научный интерес не только с точки зрения внешней миграции, но и в контексте геополитического взаимодействия и его процессов, таких, как включение стран Восточной Европы в ЕС, создание Евразийского Союза и др.

В данном случае геополитические процессы оказали серьёзное влияние на социальный, экономический и политический ландшафт в принимающих странах.

Давление миграционных потоков на экономику принимающих стран подкрепляется изменением социального пространства мегаполисов (появление мигрантских гетто, этнического бизнеса), а также ростом люмпенизированных и делинквентных групп, что является примером несовершенства механизмов миграционной политики.

В качестве ключевых надо отметить следующие проблемы:

1. отсутствие моделей социальной адаптации мигрантов;
2. неприспособленность социальной инфраструктуры (образования, здравоохранения, социального обслуживания и т.д.);
3. отставание в принятии правовых норм в регулировании миграции и адаптации мигрантов;
4. отсутствие механизмов социокультурного взаимодействия.

Мультикультурализм как политический инструмент являлся не только ответом на многообразие, но и использовался как средство его сдерживания. И тут мы видим парадокс. Политика мультикультурализма принимает как данность многообразие общества, но предполагает, что оно заканчивается на границах общины меньшинства. Предпринимаются попытки институционализировать многообразие, поставив людей в этнические и культурные рамки – например, отдельную, однородную мусульманскую общину – и соответствующим образом определить их нужды и права. Иными словами, эта политика способствовала разделению общества, для преодоления которого и была предназначена [2].

В этом контексте много сказано о культурном многообразии России. Мультикультурное содержание было присуще российскому государству в течение всей его истории. На современном этапе,

когда широко применяется концепция русского мира, этот опыт находит своё новое применение.

В общественно-политическом дискурсе русский мир воспринимается как социокультурное пространство, объединяющее на основе общности истории, поддержки традиционных социальных и культурных ценностей, сохранения материальной и духовной культуры.

Несмотря на то, что процессы конца XX века существенно нарушили существующие культурные, экономические, политические связи России со странами ближнего зарубежья, бывшими союзными республиками, международная миграция в Россию наглядно показывает сохранение в странах Средней Азии и Закавказья доверия к России как к евразийскому центру.

Затруднения адаптации мигрантов в России носят, на сегодняшний день, не только проблемы правового статуса. Достаточно много мигрантов, ныне работающих в России, родились вне единого советского социума. В связи с этим, в ряде регионов России создается специальная инфраструктура, в том числе включающая в себя курсы русского языка.

Определенное влияние на миграционные потоки в Россию оказали и военные конфликты, происходящие сегодня в мире. В то же время, они не несут таких последствий, как в странах Западной Европы, которые оказались заложниками собственных геополитических действий.

Мультикультурализм является одним из фундаментальных постулатов современной либеральной идеологии, и отказ от него поставил бы под сомнение и другие её принципы. Таким образом, европейские политики оказываются заложниками собственной системы ценностей, и предпочитают следовать однажды выбранному курсу, даже если он не достигает результатов [3]. Мультикультурализм, равно как и современное европейское понимание толерантности, утверждают социальную справедливость не как зависимость между вкладом индивида в развитие общества и получение от этого вклада личной прибыли, а как социальную справедливость, базирующуюся на неравном распределении материальных и социальных ресурсов между мигрантами и коренным населением с целью социализации первых и с последующим включением их в единое европейское сообщество. Практика показывает, что подобная теория не является оправданной из-за принципиально противополож-

ных мировоззрений европейцев и мигрантов (особенно из мусульманских стран Африки и Азии), из-за неоправданной веры европейских политиков в притягательность европейской ментальности. Вот почему возможно нарушение равноценного диалога и утверждение *неравноправия*. В такой ситуации одним из методов решения указанного противоречия является использование социальной философии ненасилия, утверждающей равноценность, в пространстве коммуникативного диалога, субъекта и объекта. Ведь ценность ненасилия определяется отсутствием с обеих сторон завышенной самооценки и значимости, обмана и манипулирования, скрытой корысти и желания самоутвердиться в ущерб интересам другого [4].

Список литературы

1. Вардазарян С. Политика мультикультурализма на примере стран Западной Европы: конструктивизм и деконструктивизм. Электронный источник. Код доступа: <https://rauresearch.wordpress.com/2012/02/13/политика-мультикультурализма-на-при/>
2. Малик К. Общины против общества в Европе. Электронные ресурсы. Код доступа: <http://globalaffairs.ru/number/Krakh-multikulturalizma-17450>
3. Демидов А. М. Институциональные причины кризиса политики мультикультурализма в Европе // Молодой учёный. – № 7 (24) – Июль 2013 г.
4. Пряхин Н. Г. Проблема ненасилия как основа коммуникации и коммуникативной компетентности в современном мире // Роль образования в формировании экономической, социальной и правовой культуры / Сборник научных трудов. – Комитет по науке и высшей школе Правительства Санкт-Петербурга, 2014. С. 426-429.

I. S. Andronov

(Junior Scientist Researcher)

St. Petersburg University of Economics and Management Technologies
(St.-Petersburg, Russia)

THE ISSUE OF INTERNATIONAL MIGRATION IN THE CONTEXT OF SOCIO-POLITICAL CHANGES

Annotation: migration and the formation of the optimal model of migration policy is one of the key problems of applied social Sciences in the modern world. Despite the fact that the problem is known to mankind for quite a long time, at the present stage the new challenges dictated by geopolitical processes

Key words: migration, migration policy, multiculturalism.

УДК 130.2

Т. В. Лугуценко

(д. филос. наук, профессор)

Луганская государственная академия культуры и искусств
имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

Я. М. Басова

(магистр)

Луганская государственная академия культуры и искусств
имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

СОВРЕМЕННЫЕ МОДЕЛИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

***Аннотация.** В статье рассмотрены и проанализированы особенности и перспективы развития современных теорий и моделей информационного общества в контексте глобальной парадигмы. Особое внимание уделяется аспекту, касающемуся вопроса поиска новых перспектив разработки концептуальных основ исследования современных цивилизационных изменений, свидетельствующих о формировании нового типа цивилизации.*

***Ключевые слова:** информационное общество, информационно-коммуникационные технологии, модель информационного общества, информатизация.*

Современный этап развития цивилизации определяется как переход от индустриального общества к информационному, появление которого связывают с информационной революцией, развитием информационных технологий, что радикально меняет общественную жизнь. Этот переход происходит неравномерно. Это обусловлено как национальной спецификой, так и состоянием развития мирового сообщества. Понятие "информационное общество" сегодня используют для определения общества, в котором экономика, политика и культура зависят от создания, сохранения и доступности информации в национальном и мировом масштабах.

Существуют различные подходы к становлению и развитию информационного общества. Теоретическое обоснование развития

информационного устройства значительно отстаёт от практических потребностей развивающихся быстрыми темпами.

Практическим срезом определения актуальности темы являются процессы становления информационного общества, как в мировом масштабе, так и на локальном уровне. Сегодня практически каждая страна встала перед необходимостью осуществления инновационных реформ путем использования информационно-коммуникационных технологий, современных знаний и информации как важнейшего ресурса жизнедеятельности общества XXI века. Поскольку информационное общество строится в пределах двух его моделей (западная и азиатская) и стало глобальным политическим, идеологическим, социально-практическим явлением, то актуальным становится задача осмыслить концептуальные основы информационного общества, изучить опыт других стран по его построению.

Приоритет в разработке теории информационного общества с самого начала принадлежал западным социологам, которые называли становление информационного общества по-разному: "посткапиталистическим", "постмодернистским", "постцивилизационным" и др. В последние десятилетия произошли структурные сдвиги во всех жизненно важных сферах, начался переход к новым формам организации труда, начали меняться её характер, система общественных отношений, трансформироваться структура мировой экономики. Быстрые темпы научно-технической революции стали плодотворной почвой для перестройки всей жизнедеятельности общества. Можно выделить два основных подхода к рассмотрению информационного общества: концепция постиндустриализма, определяющий новый этап развития общества как постиндустриальный (Белл, Р. Дарендорф, А. Турен, Ф. Феррароти), концепция собственно информационного общества (О. Тоффлер, Й. Масуда, Дж. Нейсбит, М. Маклюэн, М. Кастельс, А. Ракитов и др.).

Концепция постиндустриализма основывается на теории индустриального общества. Сначала развитие общества рассматривалось как линейный процесс, связанный с экономическим ростом, механизацией труда. В 60-е годы термин наполняется новым содержанием, с учётом значения интеллектуальной творческой работы. Постиндустриальное общество называют информационным (Й. Масуда), сетевым (М. Кастельс), постэкономическим (Кан, В. Иноземцев), обществом постмодерна (А. Этциони) или радика-

лизирующегося (высокого) модерна (Е. Гиденс), посткапиталистическим (П. Друкер, Р. Дарендорф), постцивилизационным (К. Боулдинг), постбуржуазным (Дж. Лихтхайм), постисторическим (Р. Сейденберг), постпротестантским (С. Алстром). Терминологическое разнообразие свидетельствует о реальной мультипарадигмальности социальных наук и, кроме того, показывает сложность самих процессов современной социальной трансформации. Ни один из исследователей, который писал об указанной проблеме, не сомневался в радикальном обновлении всей жизни человечества в рамках этого нового устройства, но большинство из них анализировали проблему односторонне – преимущественно с экономической, технологической или культурологической точек зрения. Это породило значительное количество различных названий и определений информационного общества.

Значительный вклад в разработку моделей информационного общества внесли российские ученые: Т. Воронина, С. Дука, Д. Иванов, В. Иноземцев, И. Мелюхин, И. Панарин, А. Ракитов, В. Стёпин, А. Урсул, А. Чернов.

В течение последних лет в науке был продемонстрирован конструктивный подход к западным теориям информационного общества. В ЛНР предметное поле исследований в рамках проблематики "информационное общество" только формируется. Эту проблему разрабатывают в своих разноплановых трудах Т. В. Лугуценко (антропологические и информационные измерения культуры; становление и тенденции развития информационного общества в пространстве современной культуры; современное информационное пространство и социокультурная коммуникация; информационная парадигма в структуре современного мышления; информационная культура), В. Д. Исаев (диалектика внутреннего и внешнего человека как информационная проблема) и др. Существующие теории сами по себе не раскрывают феномен информационного общества. Только рассмотрев их в совокупности, мы можем понять, что такое информационное общество. Само понятие информационного общества определяют, по меньшей мере, тремя способами. Во-первых, можно перечислить характеристики, присущие этому типу общества: созданы значительные информационные ресурсы, производство, хранение, распространение и передача как аудиовизуальной продукции, так и деловой и образовательной информации, которые становятся важнейшей частью экономики;

сформировалась информационная индустрия, которая включила в себя компьютерную и телекоммуникационную промышленность, разработчиков аудиовизуального и программного обеспечения, производителей элементной базы и бытовой электроники, мультимедийную промышленность; граждане имеют технические и правовые возможности доступа к различным источникам информации. Список этих характеристик можно продолжать в зависимости от глубины понимания сути информационного общества. Полного и исчерпывающего перечня достичь невозможно, поскольку жизнь будет постоянно вносить свои коррективы.

Во-вторых, можно уйти от "абстрактного к конкретному", указав, что информационное общество – это следующая стадия в историческом развитии человечества по цепи "аграрное – индустриальное – постиндустриальное" общество, связать становление информационного общества с реализацией концепции устойчивого развития или идеей В. И. Вернадского о ноосфере. Возможен и третий, компромиссный, вариант: "информационное общество – это следующая стадия развития человечества, на которой доминирующим объектом производства и потребления становятся информационные продукты и услуги". По нашему мнению, информационное общество – это принципиально новый этап развития современной цивилизации. Его основными ресурсами является информация и знания, деятельность людей осуществляется на основе использования услуг с помощью информационно-интеллектуальных технологий и технологий связи. Теория информационного общества – важный элемент современной теории общественного процесса, она раскрывает объективную тенденцию перехода человечества к информационному развитию, определяет гуманистическое измерение технологического прогресса. Появление теории информационного общества в 60-х годах прошлого века обусловило общественную полемику о сущности и роли новейших технологических преобразований. Однако, в течение последних десятилетий стремительное развитие и распространение информационно-коммуникационных технологий, а также увеличение объёмов информации и знаний создали должную почву для восприятия нового устройства общества именно в практическом контексте. Информационное общество начали воспринимать не просто как термин, требующий научного обоснования, а как стратегический обще-

ственно-политический и социально-экономический ориентир развития общества на современном этапе. Процесс становления информационного общества, который проходит в разных странах с разной интенсивностью и особенностями, рассматривается в рамках двух моделей такого становления: "западной" и "азиатской". В "западной" модели основная роль отводится либерализации рынка информационных магистралей и их универсальному обслуживанию. В "азиатской" – уделяется больше внимания сотрудничеству государства и рынка, наблюдается стремление установить связь между традиционными культурными ценностями и неизбежными социальными изменениями. В то же время, в рамках каждой из этих моделей есть свои отличия, которые во многом определяются уровнем экономического и социально-политического развития того или иного социума.

Западная модель становления информационного общества обобщает стратегии и программы индустриально развитых стран (США, Канады, Великобритании, Германии, Франции, стран Северной Европы). В рамках указанной модели выделяется американско-английская и модель континентальной Европы. Американско-английская модель определяется общей концепцией социально-экономического развития, которая предусматривает превалирование частного сектора над функциями государства по всем направлениям развития общества. Европейская модель информационного общества отличается стратегией европейской интеграции, понятием "объединенной Европы". Характерными чертами европейской модели выступают вариативность и политическая направленность программ построения информационного общества для разных стран, обусловленных новой европейской геополитикой, становлением информационной (интеллектуальной) экономики, различными возможностями постиндустриального развития. Можно констатировать, что современные общественные трансформации в передовых странах мира происходят в направлении информационного общества. Азиатская модель информационного общества реализует идеологическую доктрину стран Азиатско-Тихоокеанского региона, построенную на философских принципах конфуцианства. Например, японская модель информационного общества направлена на совершенствование системы корпоративного управления по принципу иерархической пирамиды, в основе которой лежат три принципа: *он* (благодарность), *гиги* (ответственность), *ва* (гармо-

ния). Эта модель использует приоритетное развитие информационных технологий и внедрение информационных услуг во все сферы жизнедеятельности страны. Высшей стадией информационного общества, по мнению разработчика этой модели Й. Масуды, будет "общество изобилия". Национальные и региональные особенности стран, влияют на специфику становления и развития информационного общества, что является важным для дальнейшего исследования этого процесса.

Выводы. Прорыв в информационное общество происходит в условиях ускоренной автоматизации, роботизации и компьютеризации, что приводит к коренным изменениям социально-экономических структур и перехода в информационную отрасль деятельности и в сферу услуг. Информационно-коммуникационные технологии – это не просто технические средства, связанные с информатизацией или компьютеризацией. Прежде всего, это – инструмент глобального перераспределения идей, капиталов и труда, который определяет парадигму развития глобализирующегося мира. Стремительно развивается также новая интеллектуальная технология, благодаря чему стало возможным осуществлять математическое моделирование, позволяющее разрабатывать сценарии, применять систематический анализ и осуществлять управленческие разработки для выявления оптимальных способов решения инженерных, экономических и социальных проблем. Именно благодаря информационно-коммуникационным технологиям стало возможным широкое распространение идей научно-технической революции, новейших технологий, свободное перемещение финансового капитала и стремительный рост "гуманитарного капитала". Информационное общество – общество, в котором политическая, социально-экономическая сферы тесно связаны с научными знаниями и способами использования информации. Основные его критерии: технологический, экономический, связанные со сферой занятости, пространственный критерий и культурный. Становление информационного общества в ближайшей перспективе будет носить характер качественного изменения природы общественных отношений. Поэтому мы не имеем права не представлять себе возможных последствий этой цивилизационной перестройки, игнорировать возможные опасности. Переход к информационному обществу может иметь непредсказуемые последствия. Опасный поворот в развитии

человечества вполне вероятен. Достаточно представить себе ситуацию в случае монополизации планетарной информационной системы возникновения инфократии (власти владельцев информации) и её подчинении эгоистическим интересам отдельных групп людей. Развитие информационных технологий, компьютеризация различных сфер деятельности добавили к совокупности известных факторов информационного неравенства ещё один, что делает кардинально неравными возможности устойчивого развития отдельных слоев населения, стран и даже регионов. Этот барьер возник вследствие практически сплошного переноса знаний, накопленных человечеством, с бумажных и других традиционных носителей информации в так называемую бинарно-кодированную форму. Доступ к этой информации становится возможным лишь при условии владения соответствующими средствами вычислительной техники, их подключения к всемирным коммуникационным сетям, необходимого профессионального уровня потребителей информации.

Список литературы

1. Дука С. И. Информационное общество: социогуманитарные аспекты. – СПб.: Питер, 2004. – С. 16-21.
2. Жижек С. Киберпространство или невыносимая замкнутость бытия. – М.: Рудомино, 2008. – С. 119-128.
3. Журба М. А. Культура некультури // Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка. – Луганськ: ЛГУ ім. Т. Шевченка, 2010. – № 7 (194). – С. 95-101.
4. Зубов Ю. С. Информатизация и информационная культура // Проблемы информационной культуры. – М.: Изд-во МГУК, 2004. – № 7.
5. Ісаєв В. Д. Віртуальна занепа́лість людини культури: монографія / В. Д. Ісаєв, Т. В. Лугуценко, М. А. Журба. – Луганськ: вид-во СНУ ім. В. Даля, 2012. – С. 6-286.
6. Лугуценко Т.В. Культура віртуальної комунікації / Т.В.Лугуценко, А.В.Борисенко // Філософські дослідження: Зб. наук. праць. – Луганськ: вид-во СНУ ім.В.Даля, 2011. – Вип. 14. – С.52 – 59.
7. Лугуценко Т. В. Сутність та зміст культурного простору інформаційного суспільства в контексті культури постмодернізму // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць / [Гол.ред.В. М. Васькевич]. – К.: ВІР УАН, 2012. – № 65 (10). – С.401-405.
8. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга. Становление человека печатающего. – М.: Академический Проект, 2005. – 496 с.
9. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М.: REFL-book, 1994.

10. Масуда Ё. Информационное общество как постиндустриальное общество. – М.: REFL-book – 1997. – 231с.
11. Ойзерман Т. И. Возможно ли предвидение отдаленного будущего? // Вестник Российской академии наук. – 2005. – № 8. – Том 75. – С. 724.

T. Lugutsenko

(Ph.D., Professor)

Matusovsky Lugansk State Academy of Culture and Arts
(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: telfira@yandex.ru

Ya. Basova

(M.A.)

Matusovsky Lugansk State Academy of Culture and Arts
(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: telfira@yandex.ru

MODERN MODEL OF THE INFORMATION SOCIETY

***Annotation.** The article reviewed and analyzed the characteristics and prospects of the development of modern theories and models of information society in the context of a global paradigm. Particular attention is paid to the aspect concerning the issue of finding new prospects for the development of the conceptual foundations of the study of modern civilization changes, indicating the formation of a new type of civilization.*

***Key words:** information society, information and communication technology, the model of the information society, informatization.*

УДК [321+ 323.1]: 316.75

С. С. Зобков

(магистрант)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк ДНР)

E-mail: ilya_franks@mail.ru

Е. А. Одинцова

(к.юр.н., доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк ДНР)

E-mail: ilya_franks@mail.ru

ИДЕОЛОГИЯ КАК СПОСОБ УПРАВЛЕНИЯ СОЦИУМОМ

***Аннотация.** В статье раскрывается сущность и роль идеологии в общественной жизни. Обосновывается необходимость формирования новой идеологии как основы консолидации общества.*

***Ключевые слова:** идеология, социум, идея, идеологический вектор.*

На данном этапе социально-экономического преобразования возникают явления, которые влияют на изменение не только отдельно взятого государства, но и на политическую карту мира в целом. Данное явление выражается в появлении новых «негативных» идеологических идей и направлений, что и является одной из важных проблем влияния на общество во многих странах мира. Особенно актуальна эта проблема для Украины, которая осуществляет данную политику, меняющую не только социально-культурные ценности, но и саму историю.

Роль идеологии в современных условиях возрастает, так как в обществе, «лишённом идеологии, люди «теряются», не понимают смысла происходящего, не видят перспективы, будущего» [1, с. 17].

По мнению А. И. Соловьёва, идеология выступает неким сложным духовным образованием, включающим определённую теоретическую основу, а также программу действий и механизмы распространения идеологических установок в массах, вытекающие из этой теоретической основы [2, с. 5].

Любая идеологическая система имеет определённую структуру. Как правило, она включает в себя следующие элементы: идеи; интерес; социальные мифы; стереотипы; упорядоченную, теоретически сформулированную доктрину, на которой зиждется данная система; лозунги, имеющие идеологическое значение; идеологические символы (например, флаги, гербы, гимны, эмблемы); авторитетные мнения.

Итак, идеология – это «система концептуально оформленных представлений и идей, которая выражает интересы, мировоззрение и идеалы различных субъектов политики – классов, наций, общества, политических партий, общественных движений» [3, с. 81].

Идеология, хотя и является порождением общественного бытия, но, обладая относительной самостоятельностью, оказывает огромное обратное воздействие на общественную жизнь и социальные преобразования. В переломные исторические периоды в жизни общества это влияние в короткие в историческом плане промежутки времени может быть решающим. Так, по мнению И. Кального, «в целях профилактики негативных явлений, общество обязано принять Идеологию в соответствии с истоками своей культуры». «Отсутствие своей идеологии означает возможность присутствия иной» [4, с. 8-9].

В виду недавних событий, произошедших на Украине, стало очевидным, что идеология является не просто средством влияния на социум, но и оружием уничтожения государства. Однако в данном случае «негативное» идеологическое движение является не новым. Данная идеология существовала на землях Западной Украины ещё в 1941 году, во времена Великой Отечественной Войны, и такую идеологию использовали немецкие захватчики для лучшего контроля над территориями Советского Союза, распространение которой предусматривалось вплоть до самой Москвы.

Однако такая идеология была подавлена и в скором времени почти забыта. Поэтому для контроля Украины и была вновь использована данная идеология, причём в более агрессивной форме, чем в предыдущий раз. Как справедливо отмечает Ф. Папаяни, «сегодня Украина имеет странный идеологический вектор в форме патологической русофобии как усечённой мутации нацизма... Именно с этим идеологическим вектором Украина деградировала демографически, культурно, экономически, нравственно и закон-

чивает свою историю в горниле гражданской войны» [4, с. 81]. Переломить ход этой войны, приостановить падение морали может только новый идеологический курс.

Таким образом, сегодня необходимо преодолеть в обществе настроения политического радикализма, преодолеть тягу к копированию западничества и идти своей дорогой, опираясь на собственные ценности и собственную общенациональную идеологию. Единая, приемлемая для общества идеология, поможет людям с разными интересами прийти к осознанию общих целей и будет способствовать установлению в обществе атмосферы согласия.

Список литературы

1. Иванова М. В. Идеология потребительства как феномен современного либерально-демократического общества // Вестник ЧитГУ, 2008. – № 4 (49). – С. 16-22.
2. Соловьев А. И. Политическая идеология: логика исторической эволюции // Полис, 2001. – № 2. – С. 5-24.
3. Семигин Г. Ю. Идеология // Новая философская энциклопедия. – М., 2001. – Т. 2. – 794 с.
4. Кальной И. Идеология Отечества. Сборник / И. Кальной, С. Камышев и др. – М.: Международный издательский центр «Этносоциум», 2015. – 164 с.

S. S. Zobkov

(M.A.)

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

E-mail: ilya_franks@mail.ru

E. A. Odintsova

(Candidate of jurisprudence, associate professor)

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

E-mail: ilya_franks@mail.ru

IDEOLOGY AS A METHOD OF MANAGING SOCIUM

Annotation. The article reveals the essence and role of ideology in public life. The necessity of forming a new ideology as the basis for the consolidation of society is substantiated.

Key words: ideology, society, idea, ideological vector.

III. Историко-культурные и духовно-нравственные аспекты проблемы субъективного и объективного в историческом процессе



УДК 168.522:23/28.001.1.

А. Е. Отина

(к. филол. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: otina.anna@mail.ru

КОНЦЕПТЫ И АНТИКОНЦЕПТЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Аннотация. В статье совершена попытка анализа концептосферы русской православной цивилизации как в прямом значении и линейном развитии отдельных концептов (в данном случае на примере концепта «дом»), так и в их соотношенности, противоположном движении с антиконцептами («дом-бездомность», «духовность-бездуховность», «род-бездородность»). В связи с вышеуказанной проблематикой производится разграничение терминов «концепт», «понятие», «символ» и «знак».

Ключевые слова: концептосфера, концепт, антиконцепт, дом, бездомность, трагедия бездомности.

Обладая понятийной основой, концепт, как и понятие, сталкивается со своим антиподом. От концепта, который являет собой нечто ценное для культуры, он отличается резко антонимическими характером, свойствами, направленностью реализации в мышлении, языке, психологическом восприятии и в социальной реализации. Это некая антиценность, аксиологическая пропасть, стремя-

щаяся к поглощению многовекового культурного труда, к уничтожению культурной памяти, духовного пространства культуры и к замещению его собственной пустотой.

В научной литературе концептом считается любой ментальный сгусток, понятийная и образная стороны которого обладают достаточно оформленными и значимыми для данной культурной и языковой картины мира характеристиками. Неважно, положительный или отрицательный смысл несут в себе его ядро и производные от него. Однако, подчёркивая ценностное и нормативное значение концепта, понимая его как результат длительной культурной работы и имманентной сопричастности культуре, его особую ментальную чистоту, мы считаем целесообразным ввести понятие *антиконцепта*. Причём один концепт может иметь множество «врагов», поскольку его пространство гораздо шире одной лишь языковой стороны, и его антиподы – не антонимы, с чисто лингвистической точки зрения. Так, для русского понимания концепта «любовь» противоположностью становятся «ненависть», «измена», «похоть», «жестокость» и др.

Ахиллесовой пятой концептологии является обозначение различий между понятием, символом, знаком и концептом. Символ универсален (палеолитические Венеры – первый в истории антропосоциокультурогенеза символ – плодородие), или же обладает большой степенью всеобщности (распятие символично для представителей всех христианских конфессий). Концепт – проявление национального менталитета, родственного, а не родового начала людей, говорящих на одном языке. Так, несмотря на то, что католическая церковь (*katolicos*) буквально переводится как соборная, само понятие соборности становится концептом только в православной картине мира. Для русского православного сознания концептуальной является также пара «любовь-жалость». «Государственность» – концепт для китайца. Для русского концептуален не сам принцип государственности, а образ царя-батюшки, что было заложено в основу пушкинской трагедии «Борис Годунов»: трагедия целого народа, возможные бедствия от того, что не только царь убит, но цареубийцу возвели на трон. Расстрел царской семьи во время Октябрьской революции до сих пор осознаётся как преступление против православного мира и прямая попытка стереть культурную память народа.

Родство концепта с понятием очевидно. Его структура бази-

руется на понятийной основе. Однако, нельзя преуменьшать образную, архетипическую, психоморфологическую стороны концепта. Концепт не является знаком, так как знаки выражают множество «вещей», как значимых, так и незначимых. Более того, знак, по большому счёту, – это форма, выражение, концепт – сущность, содержание. Поэтому концепт может, при потребности, выражаться с помощью знака, а может и нет. Антисзнака не существует, антиконцепты есть.

Ядро любого концепта порождает или притягивает к себе другие (та же «любовь» – это и «жалость», и «сострадание», и «сорадование») и отталкивает всё то, что производит ядро антиконцепта.

Одно из важнейших свойств антиконцепта – его экспансивный, агрессивный по отношению к созидательному культурному началу и его воплощённости в концепте характер. Ценность-антиценность, культура-антикультура, духовность-бездуховность – вот в самых общих чертах отношения между ними.

Анна А. Зализняк, И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелёв, авторы совместного труда «Константы и переменные русской языковой картины мира», подробно и глубоко исследуют лингвистическую концептосферу русской культуры. Вышеназванная работа имеет большое значение не только для филологов, лингвистов, но и для философов, культурологов, поскольку язык представляет собой живой, целостный, динамически развивающийся организм, быстро реагирующий на всевозможные внутренние культурные процессы и инородные влияния. При этом, что самое главное, именно язык является хранилищем культурной памяти, кристаллизуя самое важное, архетипически ценное или выстраданное судьбой и трудом, что есть в национальной культуре. Он представляет собой орудие, цитадель, призванные охранять «экологию культуры» (Д. С. Лихачев).

Генезис языковой картины мира Зализняк, Левонтина и Шмелёв описывают следующим образом: «Языковая картина мира формируется системой ключевых концептов и связывающих их инвариантных ключевых идей (так как дают «ключ» к её пониманию)» [1, с. 12]. Ключевыми концептами, или «лингвоспецифическими словами», по мнению авторов вышеуказанного труда, являются такие, для которых «трудно найти лексические аналоги в дру-

гих языках», а также «любые слова, в значение которых входит какая-то важная именно для данного языка (то есть ключевая) идея» [1, с. 12]. Таким образом, речь идёт о некоторой лингвистической исключительности, труднодоступности подобных слов для иноязычных носителей.

Не будем спорить с подобным утверждением, находясь в пространстве филологии и являясь сопричастными собственной языковой концептосфере. Однако, как было чётко определено Зализняк, Левонтиной и Шмелёвым, речь в их работе идёт о «словах-концептах», но язык в лингвистическом смысле – не единственный язык культуры. Образы, символы, знаки, ментальные тонкости в их движении и канонизации воплощаются не только в речи, но во всём множественном культурном пространстве. Поэтому с точки зрения культурологии, говорить о том, что особенностью концепта является его труднодостижимость другому языку или труднопереводимость, будет ограничением концептосферы культуры. Речь здесь должна идти об особом понимании феномена в данной культуре, пусть даже он присутствует в иных культурах. Таким для русской культуры является концепт *дома*, антиконцептом которого является *бездомность*.

Концепт русского православного *дома* представляет собой макромир, который является в разных ипостасях: культурный образ, храм, род, слово, язык, малая родина, человек, сакральное пространство.

Каждая составляющая концепта «дом» имеет свой антоним, антипод, ядро которого можно обозначить как «бездомность». Она же – бескультурность, безверие, безродность, бессловесность, беспутность, бесчеловечность.

Дом, безусловно, представляет собой культурный образ. К сожалению, в современных «евроремонтных» квартирах, где царят новоевропейские модные тренды и тенденции – тоже результат глобализма – стираются лицо, неповторимость, индивидуальность жилища. А ведь само слово «жилище» происходит от глагола «жить» и опосредованно, через него – от существительного «жизнь». *Дом* – это жизнь, и он должен быть живым. Обязательной составляющей жизни, живости является память, память родовая, память культурная. Это фотографии, книги, картины, предметы быта, различные милые сердцу мелочи. С одной стороны, *дом* является индивидуальным пространством, пропитанным нашей осо-

бенной личностью. Но, с другой, весь он, его стены, как и сама личность (Человек-Дом), позиционируют определённый культурный образ, выражают культурную самоидентичность хозяина и домашних.

Домашняя еда, устои и порядки дома, его запахи (любимые блюда национальной кухни, которые становятся предметом творчества хозяйки дома), речь (родной язык), которая в нём звучит, воплощаясь в любимых голосах, домашняя библиотека, вид из окна (будь-то вишневый сад или туман под терриконами) – всё это *Дом*. Дом как образ родной культуры.

Дом являет собой одновременно как личное творение, так и воплощение коллективных представлений о порядке, красоте и уюте. Не зря в русской культуре появляется такое феноменальное произведение, как «Домострой», жанр которого определить крайне сложно. Это – дидактический труд, и философский трактат, и работа этического характера, и культурный обзор. Русским человеком дом воспринимается не только как объект, но и как субъект творчества. Субъектом он является потому, что вызывает желание творить, гармонизировать, совершенствовать; не только человек строит дом, но и дом организует, настраивает, творит человека, притягивает его и требует от него заботы, внимания, ответственности, а также веры. Поэтому и обязательно присутствие в православном Доме ликов совершенства – иконостас в красном углу. Он является центром, средоточием духовного начала дома, его сердцем, где сходятся душевные движения его обитателей.

Огромное значение в русской картине мира играет гостеприимство. Это безусловное проявление соборности соответствует концепту *дома*, восприятию дома русским православным сознанием. Для русского человека гостеприимство – одновременно ритуал в сакральном содержании и в воплощении в светском этикете. Это показатель добротности дома, порядочности и сопричастности его хозяев божьему миру. В 14-й главе «Домостроя» «Как в дом свой приглашать священников и иноков для молитвы» говорится: «А в иные праздники по своему завету, или немощи ради, или если елем кого освещать, призывайте священников в дом свой, часто, как сможете, и совершайте службу по всякому поводу... А после службы накрывают столы, пьют и едят попы и монахи, и все, кто приходит, бедных тут же всячески обласкают и одарят, и возвратятся те к

себе домой, славя Бога» [2, с. 127-128]. 15-я глава «Домостроя» посвящена важнейшей теме: «как с домочадцами угощать благодарно приходящих в твой дом». Автор советует: «И когда перед кем-то ставишь ты еду и питьё и всякие яства, или же перед тобою поставят их, хулить не следует говоря: «это гнилое» или «кислое», или «пресное», или «солёное», или «горькое», или «протухло», или «сырое», или «переварено», или ещё какие-нибудь порицания высказывать, но подобает дар божий – любую еду и питьё – похвалить и с благодарностью есть, тогда и Бог придаёт пище благоухание и превращает её в сладость. А уж если какая еда и питьё никуда не годятся, накажи домочадцев, того, кто готовил, чтоб наперёд подобного не было» [2, с. 129]. В этом бытовом наставлении заключён целый культурный образ, персонифицированный в фигуре хозяина дома, терпеливого, мудрого и достойного человека.

Если концепт дома притягивает к себе такие сопричастные ему понятия, как защита, семья, родное, возвращение, сорадование, сострадание, любовь, отец и мать (родительский дом), строительство, счастье, соборность, то бездомность – это обездоленность, несчастье, неприкаянность, холод, одиночество, падение, униженность, разруха. Тема бездомности – одна из самых трагичных, глубоко переживаемых тем в русской культуре. Многочисленность её воплощений в искусстве связана с особым состраданием к человеку, оказавшемуся вне пространства соборности, а не только без стен дома.

Слово «быт» не было упомянуто в культурно-синонимическом ряду с концептом «дом». Ведь понятие быта (при всей вариативности представлений о нём) значимо для любой культуры. Для русского же человека быть бездомным означает не только не иметь жилья. Быть таковым возможно и не лишаясь дома или квартиры.

Разрушая нечто, созданное трудом и творчеством другого, личность «очерчивается», превращается в нечто злобное, жестокое, бездумное, а значит – духовно бездомное. Достаточно для примера вспомнить сцену, когда глумливая компания героев «Мелкого беса» Ф. Сологуба перед отъездом из съёмной квартиры обрывает и обливает грязью обои, в чём уродливые персонажи, будто бы сошедшие с картины Гойи, находят необыкновенное веселье и извращенное удовольствие.

Ни Шариков из «Собачьего сердца» М. Булгакова, ни герои

Сологуба не вызывают жалости. Они перешагнули черту человеческого, перешагнули порог Дома. И тела у них – не дом души, а сплошная плоть, ведь в них уже нет души.

Однако не все бездомные в восприятии русского человека лишены сострадания. Испокон веков на Руси к юродивым было особое отношение. Их не только жалели, к ним ещё и прислушивались, так как считалось, что эти несчастные могут обладать даром пророчества. Обделённые в одном, они могли быть награждены Его милостью в другом – способностью видеть то, что обычный человек в чередѣ бытовых проблем не замечал.

С Домом связаны прошлое (воспоминания), настоящее (сегодняшние дела и заботы) и будущее (планы, надежды). Всё это объединено созиданием, строительством. Бездомность лишена всех этих состояний. При всех внешних изменениях она трагически одинакова, неизменна, мучительна, как вечное адское наказание. Выйти из неё (обрести Дом) трудно, практически невозможно. Поэтому и прощаются грешники, которые, пройдя через искреннее раскаяние, личное наказание и самонаказание, очистившись через страдание, обретают свой дом в церкви, монастыре. Библейская легенда о блудном Сыне – это тоже легенда о доме. Поэтому Ф. М. Достоевский страдает своему герою Раскольникову. Оттого, пройдя через муки наказания вместе с героем, автор и читатели «Преступления и наказания» обращаются к себе самим и в какой-то степени вновь обретают себя.

Разорванная душа человека, потерявшего надежды и покой, приводит к утрате чувства дома, который, как зеркало, отражает смятение, неустроенность, нежизнеспособность личности. Дом превращается в нору, куда пытаются спрятаться от жизни, но где нельзя от неё спрятаться, ведь саморазрушение человека изнутри оставляет отпечаток на всѣм внешнем, окружающем, на каждом предмете быта. Везде царит равнодушие, нет любимых, обязательно хранимых вещей, книг – того, что имеет ценность прошлого и того, что человек бережѣт в настоящем и берѣт с собой в будущее. Такова съѣмная квартира Раскольникова: «Он проснулся на другой день уже поздно, после тревожного сна, но сон не подкрепил его. Проснулся он желчный, раздражительный, злой и с ненавистью посмотрел на свою *каморку* (курсив – А. Отина). Это была крошечная клетушка, шагов в шесть длиной, имевшая самый жалкий вид с

своими жёлтыми, пыльными и всюду отставшими обоями, до того низкая, что чуть-чуть высокому человеку становилось в ней жутко, и все казалось, что вот-вот стукнешься головой о потолок. Мебель соответствовала помещению: было три старых стула, не совсем исправных, крашенный стол в углу, на котором лежало несколько тетрадей и книг; уже по тому одному, что до них давно уже не касалась ничья рука; и, наконец, неуклюжая большая софа, занимавшая чуть не всю стену и половину ширины всей комнаты, когда-то обитая ситцем, но теперь в лохмотьях и служившая постелью Раскольникову. Часто он спал на ней так как был, не раздеваясь, без простыни, накрывшись своим старым, студенческим пальто... Трудно было более опуститься и обнеряшиться, но Раскольникову это было даже приятно в его теперешнем состоянии духа» [3, с. 29]. Состояние духа здесь – состояние дома, и метущаяся неприкаянная душа Раскольникова находит извращённую радость оттого, что он, внутренне бездомный, живёт посреди бездомности.

Герой Достоевского прошёл через всё невозможное для человеческого в человеке: навязчивую маниакальную идею о праве судить, кто достоин жить, а кто нет, ужасающее кровавое убийство, параноидальные страхи, сомнения, упрямый отказ от раскаяния. Он бездомен внутренне и в бытовом смысле. Его душа неприкаянна, ей нет нигде места, как нет места нигде и Раскольникову, который либо забывается болезненным сном в своей каморке, где все предметы несут на себе отпечаток небытия, либо бродит в бреде по переулкам и трактирам. Его теория – теория убийства, а философствования и самооправдания происходят от бедности и гордыни (смертный грех). Многие герои романа переступают грани или готовы сделать это. Сонечка переступает через себя ради сводных брата и сестры, мачехи. Дуня готова продать себя в жёны Лужину ради брата. Однако, делают они это из-за любви, крайнее и вынужденное проявление которой – жертва. Они не теряют чувства связи с другими, с миром людей, с Евангельским миром как *единым Домом*, который создал *Он*. Они – не бездомны.

К спасению, обретению Дома Раскольников приходит не тогда, когда признаётся прилюдно в преступлении, и не тогда, когда на каторге выносит все тяготы наказания, а в тот момент, когда туда приезжает Соня, и ему заново открываются и глубоко поражают его три присущие человеку дара: добро, любовь и жертвенность.

Смятение в душе, сумеречное, замутнённое сознание челове-

ка, как правило, приводят к беспорядку в доме. Внутренняя неприкаянность становится причиной угасания интереса к тому пространству, в котором обитает личность. Поэтому после душевных травм, фрустраций и других болезненных состояний бездомности люди берутся за уборку дома, привычные дела, вновь организуют быт. И заново обретая свою хозяйственность – одомашниваются.

В работе «Православная цивилизация» исследователь В. Тростников отмечает: «...Отношение нормативного православного сознания к праву собственности понятно: оно у человека не абсолютно и предоставляется ему в обмен на обязательство возделывать и хранить полученное» [4, с. 261], но не только хранить, а и жертвовать ближнему. Бездомный и обездоленный лишён такой возможности: «Спасительную для меня заповедь Христа «отдай ближнему рубашку» я могу выполнить только в том случае, когда эта рубашка моя, а не выданная мне под расписку со склада общенародного имущества. И, как это ни покажется странным, чем значительнее принадлежащая человеку собственность, тем больше у него возможностей попасть в рай – конечно, при условии, что он разумно ею распорядится» [4, с. 262]. Разумность распоряжения, по мнению автора, заключается именно в степени пожертвования нищим, бездомным. Он приводит Евангельскую притчу, где Иисус наставляет некоего человека, отвечая на его вопрос, как попасть в рай. Учитель советует искренне следовать божьим заповедям, но не только это, а и продать всё, что он имеет, и раздать нищим, обездоленным. С одной стороны, «возделывать», строить, созидать, с другой – отдать. Это, конечно же, идеал, и не зря вопрошающий Учителя отошёл в смущении, памятуя о своём большом имении. Однако речь здесь идёт и о том, что иногда за крепкими стенами своего дома нельзя забывать, что есть бездомные, а в комфортной жизни, пусть даже с неизбежными неприятностями и огорчениями – о том, что есть те, кому гораздо хуже и кому нужна помощь.

Даже в опустевшем доме, когда уходят родители и разъезжаются уже взрослые дети, человек, если он в ладу с собой, даже тоскуя и скучая, чувствует тепло родных, связанность дома и рода. Он не безроден, следовательно не бездомен. Ведь дом – часть его прошлого, счастливых времён, поэтому дом одухотворён, в нём есть душа, он дышит. С домом связаны надежды возвращения в

него детей, внуков, родных, друзей. В канун подобных больших событий производится обязательная генеральная уборка – ритуальное действие, окрашенное радостью ожидания.

Бездомному человеку нечего и некого ждать, в нём давно замерла надежда, забыта вера в любовь. Поэтому зачастую, потеряв душевный покой, отвернувшись от любви, личность попадает в ничто: пространство подворотен, закоулков, больниц. Домом Ивана Бездомного у Булгакова становится сумасшедший дом, как и для Мастера, который отказался от рукописи, любимой женщины, почему в итоге и заслужил Покой, а не Свет. Опять-таки его спасает жертвенность Маргариты, и она отправляется с ним в Покой, потому, что она только там, где Мастер, там, где любовь. О романе Булгакова много спорят, общим местом уже является мнение о его «неправославности». Обаяние Воланда и его свиты, сама возможность переговоров между Светом и Тьмой, которая демонстрируется в «Мастере и Маргарите», являются тому причиной. Однако, много в романе и глубоко христианского. Это и история Иешуа, и прощение им Понтия Пилата, и сострадание Маргариты к Фриде, и жертвенная любовь героини. Жалость, сострадание, любовь и жертвенность, чем же это не православие? Опять-таки, как и у Достоевского, обретение дома, покоя происходит благодаря любви, которая и есть высшее благо.

Даже в самые трудные времена человек не бездомен, пока он сохраняет в себе чувство любви, «любовь к отеческим гробам, любовь к родному пепелищу». Он не беспамятен, не безроден, не обездушен, не пуст, а, следовательно, не лишён Дома и в смысле божьего мира, и в значимости родового труда, родных воспоминаний, и в ожидании будущего возрождения, воскрешения добра и гармонии в доме.

Таким образом, трагедия бездомности, в её осознании русской культурой, связана не только с внешними обстоятельствами – потерей жилища, нищенским существованием (нищие и юродивые, как уже говорилось, всегда являлись для русского православного человека объектом заботы), но и с внутренним выбором человека, с отчаянием, отказом от мира соборности, душевной неприкаянностью. Однако, подобная бездомность не мыслится как приговор, нечто постоянное, так как двери Дома (Божьего мира) всегда открыты для раскаяния и возрождения, в основе которых душевный труд, духовное строительство.

Список литературы

1. Зализняк А. А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д.// Константы и переменные русской языковой картины мира / А. А. Зализняк, И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелев. – М.: Языки славянских культур, 2012 – 696с. (Язык, Семиотика. Культура.)
2. Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В. В. Колесова; Подгот. текстов В. В. Рождественской, В. В. Колесова и М. В. Пименовой; Худож. А. Г. Тюрин. – М.: Сов. Россия, 1990. – 304 с.: ил.
3. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Сочинения. Т. 5/ Ф. М. Достоевский. – Ленинград: Наука. 1989 – 573с.
4. Тростников В. Православная цивилизация/ В. Тростников. – М.: Издательский Дом Никиты Михалкова «Сибирский Цирюльник», 2004 – 269с.

A. E. Otina

(Candidate of Philological Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: otina.anna@mail.ru

CONCEPTS AND ANTI CONCEPTS OF RUSSIAN ORTHODOX CIVILIZATION

***Annotation.** The article analyzes the sphere of concepts of Russian orthodox civilization in its direct meaning and a linear progression in certain concepts (for example the “home”), as well as then correlation with anti-concepts (“home-homeless”, “spirituality-earthliness”, “family-homelessness”). The article makes a distinction between the term “concept”, “notion”, “symbol”, “token”.*

***Key words:** sphere of concepts, concept, anti-concept, homelessness, homelessness tragedy.*

УДК 289; 130.2; 133

О. Н. Римская

(к. филос. наук, доцент)

Белгородский государственный институт искусств и культуры
(г. Белгород, Россия)

E-mail: olgarimskaja@rambler.ru

СУБКУЛЬТУРНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ КУЛЬТУРНОГО МНОГООБРАЗИЯ (НА ПРИМЕРЕ СУБКУЛЬТУРНЫХ РЕЛИГИЙ)*

***Аннотация.** В статье рассматривается проблема социализации человека в современных субкультурных религиях, связанных с социальными и антропологическими рисками, деструктивными проявлениями.*

***Ключевые слова:** идентичность, человек, культурное многообразие, субкультуры, субкультурные религии.*

Современный человек вступает в мир в совершенно иных условиях, нежели это было сто лет тому назад, накануне великих революций, изменивших мир в XX веке. Последние культурно-цивилизационные тенденции заметно увеличили *пространство свободы* современного человека в сфере культуры, информации и коммуникации, которое приходит в столкновение не только со старыми механизмами власти и господства и ценностями правящей элиты, предлагая альтернативные, часто инновационные жизненные стратегии, культурные программы и ценностные ориентации, но и усиливает нигилистические тенденции в сфере личностной идентичности, сознания и духовной жизни. В современной России, которая переживает не только политико-идеологический и экономический кризис, но и кризис базовой культурно-цивилизационной идентификации и личностных идентичностей, эти сложнейшие процессы накладываются на отечественную почву и вызывают порой имитационные, подражательные, а иногда уродливо-неповторимые формы.

* Публикация подготовлена в рамках гранта на проведение научно-исследовательских работ по приоритетным направлениям социально-экономического развития Белгородской области (Договор № 31-гр от 19.10.2016 г.).

В этих процессах очень велика роль специфических субкультур, включённых в контекст «культурного плюрализма» эпохи позднего модерна, в том числе и специфических субкультурных религиозных формообразований, связанных с кризисом традиционных религий в эпоху секуляризации и постхристианства. Их часто номинируют в качестве «нетрадиционных», «новых», «тоталитарных» и т.п., что привносит в познание изначально расплывчатые или негативные коннотации и познавательные установки. Всё это и побудило нас ввести понятие «субкультурные религии» и обозначить его философско-методологические потенции в контексте философии и социально-гуманитарного знания. Следует отметить, что до сих пор остаются дискуссионными не только концептуальные и методологические проблемы исследования специфики «новых религий», которые мы рассматриваем в качестве субкультурных формообразований, но и нормы их научной и аксиологической (нравственной, правовой, политической и т.д.) оценки.

«Субкультурные религии» (или «религиозные субкультуры») оказываются не только структурными формообразованиями на окраинах или на поверхности «больших культур», имеющими внешние стилевые и знаково-символические маркеры, скрывающие «аксиологическое ядро солидарностей», но и специфическими способами деятельности по воспроизводству инновационных образцов жизнедеятельности, ценностных норм поведения и личностной идентификации, проходящих проверку в сложной социокультурной динамике современного мира. Такой подход к интерпретации современной религиозности предполагает отказ от эмоциональных, морализаторских и дискриминационных эпистемологических стереотипов и догм.

Использование понятия «субкультурные религии» в современном социально-гуманитарном знании позволяет расширить и углубить проблемно-концептуальное поле исследования современного культурного плюрализма в контексте классических эпистемологических парадигм, понимая религиозные субкультуры не только как «маргинальный», «периферийный» и «деструктивный» элемент развития постиндустриального общества, но и задающий определённые креативные вызовы.

Понятие «субкультурные религии», введённое нами, представляется методологически корректным, так как, во-первых, не несёт мировоззренческой, политической и идеологической нагрузки; во-вторых, отражает периферийное, маргинальное и порой антисистемное положение новых религиозных образований в современном обществе и культуре; и, в-третьих, даёт возможность исследовать культурно-историческую и синхронную динамику современной культуры и контркультуры (в том числе и «новой религиозности») в контексте XVII-XIX веков. При этом антисистемность и контркультурность «субкультурных религий» не должна рассматриваться всецело в негативном измерении, так как она сама по себе может служить как деструктивным, так и *инновационным механизмом*, дающим импульс для развития «базовой культуры», самосознания человека, трансформации рутинных практик повседневности в новые формы.

Если объективно исследовать культурно-исторический и историко-философский процесс, то культурно-религиозный плюрализм и «субкультурная религиозность» всегда были в предметном поле философской рефлексии. Рационально-критическое осмысление многообразия народных верований мы обнаруживаем в текстах досократиков. Сократ был обвинён в безбожии только за то, что противопоставил ритуально-мифологическим верованиям толпы поиск религиозно-нравственного идеала. Античная философия, начиная с Платона и заканчивая неоплатониками, пыталась создать религиозно-философские системы, обладавшие альтернативным потенциалом по отношению как к официальному политеизму, так и нарождающемуся монотеизму в лице христианства. Средневековая теология вынуждена была не только догматически и институционально противостоять «язычеству», «сектантству» и «ересям», но и рационально отражать всю эту бушующую магму народной религиозности.

В традиционных обществах религиозный плюрализм всегда был периферийным и маргинальным феноменом, находился на осадном «субкультурном положении», так как здесь господствующая религия выступала одновременно и в качестве «базовой» («материнской» и т.п.) культуры, центрирующей всю культурно-цивилизационную иерархию. Крушение монополизма католичества в эпоху Реформации и легитимация протестантского плюрализма в контексте становления индустриальной цивилизации «нового времени» нашли отражение в таких конструктах западноевропейской философии

фии как «деизм» и «атеизм», в концепте «естественной религии». Признание «естественной религии» в качестве истока человеческой культуры, как и установка на познание «религии в пределах разума», провоцировали вопросы о происхождении и эволюции религии и культуры на основе конкретно-исторических фактов и доказательств, что и происходило в рамках зарождающегося социально-гуманитарного знания.

Таким образом, процессы секуляризации, порождённые реформационным конфессиональным плюрализмом, были от-refлексированы не только в классической философии, но и в становящемся научно-гуманитарном дискурсе, который в определённой мере дал рациональную легитимацию принципам свободы совести, воплощённым в первых либеральных Конституциях и правовых актах. Однако, секуляризация XVII-XIX вв. не столько породила атеизм или «духовный вакуум», сколько вызвала всплеск нового, социального мифотворчества, сопряжённого с формированием либеральной и социалистической идеологии. Именно на этой почве возникают некие духовные формы, весьма отличные и от традиционных религий и верований, и от «протестантских сект». Речь идёт о феноменах теософии, оккультизма и спиритизма, антропософии, таких религиозных организациях, как Свидетели Иеговы и мормоны на Западе, духоборы и хлысты в России, которые в дискурсе конца XX в. попадают в разряд «нетрадиционных религиозных движений». В это же время в Европе и России начинается «паломничество в страну Востока», соединение европейского рационализма с ориентализмом, официальное богословие вслед за религиоведами признаёт наличие в верующих христианских массах «народной религиозности» и «двоеверия», накануне Первой мировой войны поднимается волна неоязычества, которое повлияло, например, на становление идеологии фашизма.

Существует мнение, что «новая религиозность» посетила Россию только в начале 90-х годов прошлого века, после отмены тотального контроля над религией в СССР и принятия демократического законодательства. Но это далеко от истины. Повальное увлечение в среде молодежи и интеллигенции теософией В. С. Соловьёва и Е. П. Блаватской, «русским космизмом» и учением Рериха, восточными верованиями и практиками, оккультизмом, парапсихологией, язычеством, магией и прочими «чудесами» в нашей стране происходило, начиная с 60-х годов прошлого века, параллельно аналогичным про-

цессам на Западе. Это и неудивительно, если мы ещё до Первой мировой войны и до революции «опередили» Европу по части богоскопательства так, что даже многие большевики увлекались подобными духовными «инновациями». Только один этот духовно-культурный параллелизм обяывает нас более строго подходить к интерпретации феноменов «новой религиозности».

Субкультурные, мифологизированные религии в своих первичных формах рождались в трагических социальных, политических и духовных процессах рубежа XIX и XX веков, определивших новый вариант секуляризации, связанный с тем, что «бог умер» (Ницше). Однако, это было полагание субкультурных религий в контексте «серьёзной», «материнской» культуры модерна и тоталитаризма. С конца 50-х и особенно в 60-е годы прошлого столетия в ситуации взрыва молодёжного контркультурного протеста субкультуры и субкультурные религии обретают собственное мифологическое ментально-идеологическое оформление «в себе и для себя». Именно эти процессы, связанные с мифологизацией новоевропейской культуры, породили кризис ортодоксальной теологии и разрушили рациональные концепты классического философского мышления. Неклассическая философия и социально-гуманитарная наука XX в. стали во многом реакцией на кризис классического европейского научного (и христианского!) рационализма: западные и отечественные интеллектуалы прошлого столетия зафиксировали не только кризис онтологии человеческого бытия, западной ментальности и религиозности, но и появление новых форм самоопределения человека в поисках свободы и «бегства от свободы».

Интересно, что в начале прошлого века на Западе и в России (до революции) учёные начинают исследовать повседневность, аксиологию архаичных и девиантных социальных групп (преступников, проституток, молодёжные банды, эмигрантов и т.п.), этнорелигиозные общности, включённые в «большие», плюралистические урбанистические системы в качестве маргинальных и периферийных, что и нашло выражение в появлении понятия «субкультуры». Поворот учёных к субкультурным феноменам на Западе усилился в связи с прологом и самой «молодёжной революцией» 60/70-х годов прошлого столетия. Поскольку в исследовательское поле попали, прежде всего, протестные, контркультурные формы, на этом фоне молодежные увлечения восточными, языческими и оккультными духовными практиками, наркотиками, рок-музыкой рассматрива-

лись не более как контекст или внешний фон исканий молодых людей.

Применение понятия «субкультурные религии» позволяет прийти к выводу, что наиболее адекватным будет проведение типологизации «новой религиозности» *по способам деятельности* их субъектов, индивидуальных и групповых, воплощённых в специфических знаково-символических формах, носителях *субкультурных кодов*, которые в условиях перехода от индустриальных к постиндустриальным обществам связаны как с *регенерацией* и *реконструкцией отдельных форм традиционных кодов* в контекстах субкультурных религий, так и с *созданием нетрадиционных, постмодернистских кодов*. Типология, проведённая на данной эпистемологической основе, может быть только *конфигуративной*, подвижной, что соответствует мозаичной эклектике постсовременного культурного плюрализма. Специфика современных «субкультурных религий», факторами воспроизводства которых выступают не только деструктивные механизмы духовного отчуждения, но и мифологические формы продуцирования и закрепления поведенческих и духовно-телесных практик квазиинновационного характера, связана с их функционированием в качестве «сетевых форм» трансляции культуры, новых мифов и ценностных ориентаций.

O. N. Rimskaya

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Belgorod state Institute of arts and culture

(Belgorod, Russia)

E-mail: olgarimskaja@rambler.ru

**SUBCULTURAL METHODOLOGY KNOWLEDGE
OF CULTURAL DIVERSITY
(ON THE EXAMPLE OF SUBCULTURAL RELIGIONS)**

Annotation. *The article deals with the problem of human socialization in modern subcultural religions related to social and anthropological risk of destructive manifestations.*

Key words: *identity, people, cultural diversity, subculture, subcultural religion.*

УДК 130.2

К. Е. Мюльгаупт

(аспирант)

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (г. Белгород, РФ)

E-mail: urist812@yandex.ru

С. В. Резник

(к. филос. наук, доцент)

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (г. Белгород, РФ)

E-mail: reznik@bsu.edu.ru

**НАСИЛИЕ И НЕНАСИЛИЕ
В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ
Л. Н. ТОЛСТОГО И И. А. ИЛЬИНА**

***Аннотация.** В статье рассматриваются философско-антропологические смыслы полемики Л. Н. Толстого и И. А. Ильина в контексте дихотомии «насилие – ненасилие». Самый поверхностный взгляд на современное состояние человечества показывает нарастание насилия в современном мире. Террор и войны, революции и политические перевороты, казалось бы, обрекают простого, «маленького» человека либо на пассивное участие в насилии, либо на столь же пассивное сопротивление ненасилию.*

***Ключевые слова:** учение о непротивлении злу насилием, критика толстовства, насилие, ненасилие.*

Самый поверхностный взгляд на современное состояние человечества показывает нарастание насилия в современном мире. Террор и войны, революции и политические перевороты, казалось бы, обрекают простого, «маленького» человека либо на пассивное участие в насилии, либо на столь же пассивное сопротивление насилием.

Обзор научной и философской литературы свидетельствует о наличии дихотомии «насилие – ненасилие», которая обсуждается с различных мировоззренческих, политических и методологических позиций. Исходная философско-методологическая установка, в нашей попытке её новой постановки и понимания, заключается в том, что философская рефлексия феноменов насилия и ненасилия

всегда зависела и зависит как от реального положения человека в обществе и культуре, так и от степени его самосознания практик насилия и ненасилия.

Мы сейчас много спорим об «исламском терроризме», забывая, что первыми «систематическими» террористами (если не считать французского «революционного террора»), поскольку это был, по сути, террор государственный, почти легитимный, и отдельных политических убийств во Франции эпохи реставрации, начала XIX в.) были именно «русские мальчики» – русские нигилисты и революционеры-народники, анархисты и эсеры, большевики и т.д.

Никто не обратил внимание, что сборники «Вехи» и «Из глубины», а также вся полемика вокруг них, делящаяся до сих пор, внутренне и была построена вокруг дихотомии «насилие – ненасилие»: «личностное» самосовершенствование и «нравственный стоицизм» vs революционное насилие. В этом споре Л. Н. Толстой [1] фактически выступал и нравственным арбитром, и своеобразным «религиозно-философским контекстом».

Если обратиться к толстовским идеям ненасилия и любви, то их целесообразно рассмотреть с точки зрения генезиса и культурно-исторических и историко-философских контекстов. Например, до сих пор никто не рассматривал с точки зрения «ненасилия» идеи Г. Торо, который, кстати, вполне понимал и принимал применение *силы* в жизнедеятельности человека. А именно он, как и Ж.-Ж. Руссо, и повлиял на Л. Н. Толстого (это литературно-философский и религиозный контекст его философии непротивления злу силою). В свою очередь, и все они – Г. Торо, Ж.-Ж. Руссо, Л. Н. Толстой – повлияли на М. Ганди и всех прочих утопистов в XX веке, политических и этических. Им в XX веке противостояли идеи Ф. Ницше, великого певца силы и насилия, как и все его философствующие и политизирующие апологеты, русские и западные. Фактически именно тогда, в первой трети XX века и в политической практике, и в философской рефлексии сформировалась интересующая нас дихотомия.

И всё это отозвалось в русской культуре XX века. Полемика длится до сих пор. Именно в обращении к этим контекстам и становится более понятной вся последующая дискуссия вокруг книги И. А. Ильина «Спротивление злу силою» в русской эмиграции первой волны. К сожалению, и тогда, в эмиграции, и сейчас никто

из отечественных спорщиков при попытках разрешения дихотомии «насилие – ненасилие», за исключением некоторых работ [2; 3], даже не пытается внимательно рассмотреть категорию «силы» в качестве «родовой» как по отношению к «насилию», так и к «ненасилию». А без этой диалектики невозможно, например, осмыслить и понять спор И. А. Ильина и Л. Н. Толстого, пусть и заочный, но вызвавший и вызывающий шквал «возмущения» либерально-христианствующей публики.

В заочной полемике с Л. Н. Толстым, оспаривая его концепцию непротивления, И. А. Ильин принципиально разделял понятия насилия и принуждения, принимая в качестве родового понятия концепт «заставление», которое в зависимости от приложения воли может быть психологическим и физическим [4, с. 51]. Далее он выделяет феноменологические модификации «заставления» (примечательно, как И. А. Ильин здесь использует феноменологический метод, не столько в его гуссерлианской, сколько в гегелевской трактовке): «понуждение», «принуждение», «нужда», «самопонуждение» как психическое «самозаставление», «самопринуждение» – «физическое самозаставление», «психическое понуждение», «физическое понуждение» и, наконец, «пресечение» как воздействие на другого с целью совершения или не совершения действий [4, с. 53]. Физическое понуждение (насилие) охватывает три момента: «... физическое понуждение и пресечение обращается не к очевидности и любви, а действует на тело понуждаемого вопреки его согласию» [4, с. 71]. Здесь очевидно, что не всякое заставление является насилием, а только то, которое ведёт ко злу, а насилием признаются «все случаи предосудительного заставления, исходящего от злой души или направляющие на зло» [4, с. 54]. В противовес этому принуждением могут быть и волевые воздействия, ведущие к добру. И. А. Ильин критикует расширительные трактовки насилия, в том числе и в контексте идей Л. Н. Толстого. Ведь не всякое «заставление» будет *насилием*, а только то, которое *ведёт ко злу*.

Спор длится до сих пор: особенно раздражает либеральную публику В. В. Путин с его «сопротивлением злу силою!» Сила против зла не есть насилие, а нравственное деяние, заложенное в природе, человеку и Боге: сам Бог совершил первый акт сопротивления злу силою: низверг «сатану»; изгнал прародителей, соблазненных лукавым. Это – христианские ценности.

А вот либерально-толерантное или политкорректное «ребята, давайте жить дружно» в русле «общечеловеческих ценностей», самосовершенствоваться, на поверку оказываются в реальной действительности «антиценностями» от лукавого, идеологическим морализированием и насилием.

Список литературы

1. Толстой Л.Н. Избранные философские произведения / Сост., авт. вступ. ст. Н. П. Семькин. – М.: Просвещение, 1992. – 528 с.
2. Борисов С. Н. Практики насилия в культуре: философско-антропологическая рефлексия: дис. ... д. филос. наук: 09.00.13. – Белгород: НИУ «БелГУ», 2013. – 330 с.
3. Борисов С. Н., Римский В. П. Философское понимание насилия: смыслы и коннотации // Дискурсы власти: коллективная монография /Н.А. Меркурьева, А.В. Овсянников, А.Г. Пастухов (отв. ред.). – Орёл, 2015. – С. 72-106.
4. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // И. А. Ильин Собрание сочинений: В 10 т. Т. 5. – М.: Русская книга, 1996. – С. 31-220.

K. E. Mulhaupt

(graduate student)

E-mail: urist812@yandex.ru

Belgorod state nationalresearch University (Belgorod, Russia)

S. V. Reznik

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Belgorod state national research University (Belgorod, Russia)

E-mail: reznik@bsu.edu.ru

VIOLENCE AND NON-VIOLENCE IN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF L. TOLSTOY AND I. ILYIN

***Annotation.** The article considers the philosophical-anthropological meanings of L. N. Tolstoy and I. A. Ilyin polemic in the context of «violence – non-violence» dichotomy. The most cursory look at the current condition of mankind shows an increase of violence in the modern world. Terror and wars, revolutions and political coups seem to doom a simple, «little» man either to passive involvement in violence, or to as well passive resistance by non-violence.*

***Key words:** the doctrine of non-resistance to evil by violence, criticism of tolstoyism, violence, non-violence.*

УДК 130.2

T. Lugutsenko

(Ph.D., Professor)

Department of Theory of Arts and Aesthetics, Matusovsky Lugansk State
Academy of Culture and Arts (Lugansk, Lugansk People's Republic)*E-mail:* telfira@yandex.ru**Eremina Ya.**

(Magistr)

Department of Theory of Arts and Aesthetics, Matusovsky Lugansk State
Academy of Culture and Arts (Lugansk, Lugansk People's Republic)*E-mail:* telfira@yandex.ru**EXISTENTIAL LIMITATIONS RIGHTS
INFORMATION CULTURE**

***Annotation.** The attempt has been made to analyze different philosophical-anthropological conceptions of man which consider to cognate, understand the man's nature, his essence and perspectives of his development in the information society. It is emphasized that the historical human desire to overcome the existential limitations is today designed with real life in the virtual one where the elimination of transpersonal fears becomes possible.*

***Key words:** man virtues, cultural environment, information environment, information culture, virtual reality, reality of the virtual.*

Formulation of the problem. Studying of social and scientific-technological perspectives of man in the conditions of society information and their conceptual forming in philosophy caused the appearance of different conceptions of man. In order to understand and single out the basic conceptions of man it is necessary to make their typing-classification.

Modern state of information society can't be reduced only to the information role, it is necessary to take into consideration and some other parameters. The synthesis of philosophical anthropology, biology and technical, engineering knowledge gives a much greater picture of the world than only one of the branches of this knowledge. It is necessary to solve current methodological tasks which consider singling out different philosophical conceptions of man in the information society and setting up interconnections between them. In these conceptions of man social and technological problems take the first place.

The leading place in the analysis of man conceptions in the information society belongs to the philosophical-anthropological analysis which means to get to know the human's nature, his essence and perspectives of his development taking into consideration natural-scientific and social knowledge about nature, driving forces, behavior motives and internal structure of man. Here it is very important to pay attention not to epistemological aspects of man's nature conceptions but to philosophical-anthropological ones.

Analysis of the latest researches and publications. The place and role of a man in modern information society is changing very quickly. Foreign and native investigators pay great attention to studying these phenomena of up-to-date civilized development. Social-humanitarian interpretations of man in the conceptions of information society are researched in the works of such foreign investigators as D. Bell, B. Gaits, P. Draker, Y. Masuda, A. Toffler, F. Webster, and others. The Russian scientists and philosophers such as V. L. Inozemtsev, I. S. Melyuhin, A. I. Rakitov, M. Yu. Tihonov and others have paid great attention to this problem. The researches having been made by the Ukrainian scientists, who paid attention to the problems of man's being, existence in the conditions of information society demonstrate the constructive approach with regard to West-European conceptions concerning the transformation of cultural environment of information society. The works by G. Averyanova, V. Andruschenko, I. Boichenko, L. Guberskiy, A. Kolodyuk, V. Kremen, B. Novikov, A. Ruchka, T. Yashuk are at the first place.

Many modern Ukrainian philosophers investigate the problem of phenomenon *man virtues* (italics is ours T. L.) of socio-cultural environment in information society. Among them there are such philosophers as: A. Goryachkovskaya (anthropological measurement of virtual reality); N. Zhurba (information culture in media-philosophical environment; the beauty of reality and virtual quasi-beauty); E. Ilyanovich (anthropological crisis in the conditions of modern technological civilization); V. Isaev (virtual reality of civilized man; virtual cultural man's «decreasing, falling»); T. Lugutsenko (virtues man in the environment and in the time of virtual culture.; transformation of man's values as a factor of information civilization formation); V. Semikolenov (the essence of information society, the specifics of information and information technology influence on moral); V. Skalatskiy (philosophical-

methodological fundamentals of information society researches); S. Martynyuk (the process of information civilization origin as a new type of interconnection between a man and a society).

However, it is necessary to stress that there are enough theoretical questions which concern the mechanisms involving the personality into social processes, which are not sufficiently analyzed. It includes the researches of man scientific conceptions in information society, the increasing role of new information-communication technologies which change the life and activity of social subjects. Analyzing the views on the conceptions of information society man it is necessary to give a detailed definition and to reveal the essence of scientific conceptions which are considered by F. Vlasenko, V. Isaev, V. Skalatskiy, A. Voevodin and others who present in their works the consideration of genesis, essence and practical importance of man's models reflecting various sides of human activity. It is the research of these aspects which is particularly relevant in a modern philosophical Ukrainian thought.

The aim of the research. To give the philosophical-anthropological definition that mutually-adds the basic philosophical conceptions of man in information society. The realization of this aim caused the formulation and solution of the particular task: to give the definition of man's conception and to define the type-classification of basic man's models in the conditions of information society.

The main part. To make a type-classification of man's conceptions to our mind it is necessary to consider the researches of those philosophers who express their thoughts about information society. The accepted method of such type-classification looks like that one which is called the method of «type construction»(V. Zvirevich), where the type is a certain object defined by a number of criteria among a great majority and considered as a representative of this great number of objects. The peculiar feature of the type-classification is that similar lines, characteristic features and logical movement are considered in this classification. These or those doctrines, theories of the historical process are created depending on the interpretation of a man. Russian religious philosopher I. Ilyin proposed the grounds of private property coming from spiritual understanding of man. Z. Freud explained the nature of man, developed his own conception of culture. N. Berdyaev's religious perception of man is resumed in an appropriate ideal and in the sense of history. There are several stages of technical conceptions in the devel-

opment of history. The first stage is the epoch of Enlightenment when philosophical fundamentals of technical understanding were presented. The forerunners of modern engineering, technical things are considered to be F. Bacon, R. Dekart, D. Lokk, and K. Gelvetskiy. We think that the main problem of technical- engineering is the division of people into two categories which has been developed in their works. One of the categories by its nature must be higher than another one, must handle the lower one on the basis of having the access to scientific knowledge, education, high professional qualification. Thus, the conceptions of the epoch of Enlightenment made the human intellect the guarantee of the progress and created the philosophical preconditions for the main technical engineering ideas.

The next stage is the XIX century when the idea of industrial philosophy based on positivism was formed. Technological conceptions began to develop quickly in the XX century and began to take the leading place in the orientation of social consciousness in the industrially-developed countries. Paradigm of industrialism achieved its apogee, high point in the 50-60s of the XX century. The final stage of technological conceptions is connected with information conceptions, «when the ideas aimed at a man were included into the stable, firm ideas about the technological development of a society, and particularly technical ideals were moved by synergism ideas, globalization, and self-relevance of a personality» [13, 8].

The conceptions of information society were based on the introduction of complex automation and computerization, on the creation of information networks, international data bases. Due to the researches in the sphere of information technologies the «technological» aspect appears in the conceptions of man reflecting modern ideas about the man's dependence on information technologies. According to V. Adrov's words «entry of human society into the information epoch makes us look at old problems and widely-known phenomena from the positions of theoretical-information approach. Making the analysis of information processes occurring in a society, and trying to create the cybernetic modeling of the man and his communities of course, we didn't set up the aim to give a full idea about Homo sapiens, but all our attempts greatly, sufficiently enriched (and enrich) these ideas» [2, 121].

In our opinion, it is necessary to single out the conceptions of information society in the technological conceptions of man which were the origin of «a new stage in the development of man when we are speaking not only about his material and scientific-technological power, but the most important thing is to speak about his thinking and psychology, valuable orientations and human aspirations» [15, 230]. However, V. Adrov is sure that it is information that makes man a man, because «the consumption, processing and the production of information are the way of the man's existence itself, reflecting something, referring to its essence. Today we know three realities of the world in which we live – substance, energy and information. Practically, consumption and processing of the first two notions don't single out a man from animal world, and only information peculiarities of human being make him a man» [2, 122].

Understanding the existence of given, spoken point of view we consider it can't be absolute. In socio-humanitarian type-classification of man conceptions the subject of the analysis is the man as a result of social interactions between people, and also spiritual man's world in the integrity and in the development. The works of K. Marx, Z. Freud, and K. G. Yung can be included into this type of classification. Such researchers as G. Olport, A. Maslow, and G. Piazhe gave new conceptions of man in which the accent had been made at the self-development of human being. These conceptions were based on the ideas about the man as an active system developing from his inner side. The main thesis in Marxist man's conception is: «The essence of man is not abstract belonging to a single person. In reality it is the sum of all public relations» [9, 2]. This definition is considered as to set up social man's essence. Marxist conception of man, to our mind, is not comprehensive and absolute. Socio-humanitarian type of man's conceptions at a modern stage received its development first of all within the frameworks of post-modernism.

Here, according to P. Gurevich's view, the anthropological accent is done on the loosing the identity and appearing the effect of man's de-anthropology. He writes «the effect of man's de-anthropology has appeared. We continue speaking about a man but we don't perceive him as a certain familiar humanitarian essence. The man has lost not only identity: he dies as anthropological one. Everything, what the philosophers had been writing about over the centuries, they wanted to understand a

man: man's nature, his integrity, self-identity, history – all these things are gradually losing the essence» [5, 216]. According to S. Smirnov's opinion within the framework of such a change «it is the time to speak about «post-humanitarian personalization» as all humanitarian, anthropological has disappeared, stopped being the essence of man» [12, 92]. Further the author mentions that «since previous projects of man are over, a new cycle begins and this transition period can be characterized as a zero situation. A new idea of man's development is needed» [12, 93].

It is necessary to recognize that post-modernization doesn't solve this problem. In post-modern philosophy the man for the first time in history is losing his body as a basis of humanitarian identity. While transitioning to the information character of social development the research of technological conceptions of man is of the greatest interest. On the one hand, the perspectives of human activity possibilities which cause the development of a society are actualized, and besides the influence of new technological innovations on a man is reflected. On the other hand, the development of views on a man is traced. That's why, as B. Grigoryan states the philosophical-anthropological approach of the researches of man's conceptions can be come down to «the attempt to determine two bases and spheres «own humanitarian being», humanitarian individual, subjective-creative possibilities, to make him «the measure of all things», and from him, by him to explain both his own nature, the sense and the meaning of the surrounding world» [4, 7].

However, «information society» can't be reduced only to the main role of information and information technologies. As for us, it is also necessary to pay attention in philosophical critics to information society from the point of a new paradigm, – the paradigm where spirituality and idea are the axis conceptions. Information approach to the analysis of social processes although it claims to be universal ignores socio-cultural problems and spiritual perspectives of civilization. It is necessary to stress that information society itself is multi-sided, hasn't possessed the thematic completeness and generally accepted determination, that's why a great number of different approaches can be added to its definition. Today as well as at the first stage of its genesis the information society is the subject of discussions in different conceptions. To reveal the specifics of man's conceptions it is necessary «to analyze modern conceptions of information society taking into account the international experience

in this field and also to reveal the regularity of becoming and determining the main predicted features of future information civilization» [1, 2]. New state of social development has been characterized as «post-industrial» (D. Bell), of «the third wave» (E. Toffler), «a network society» (M. Kastels), «consumed capitalism» (G. Shiller), «the society of organizing, watching and controlling» (E. Giddens), «the society of consuming» (Zh. Bodriar), «an individualizing society» (Z. Bauman). Such classification has been done by an English researcher F. Webster. He noticed that «many «practitioners» inspired by information technological revolution decided that they could realize social and economic consequences which would inevitably come judging by everything» [14, 9].

Meanwhile, all these interpretations can't be alternative; they reveal many different features of a new type society, help to give integral evaluation to scientific and technological innovations. They must be singled out because «such aspects can be compared with the projections of a certain environmental object to separate planes when integral idea about it is formed as a result of these projections» [3, 7]. The approach to understand a new type of a society at first had received the name post-industrialized and then it was called information society in different countries at the end of the XX and at the beginning of the XXI centuries and laid the foundation to the technological criteria. The definition of information society having received the development and distribution of information and telecommunicating technologies reflects the modification of productive and communicative activity of a man. Y. Martin writes that «the key to the development of «information society» is to what extent the technologies become an inevitable part of people's everyday life» [16, 7].

That's why the main accent of his work is the technological criterion. However, it is not enough to single out technology as a fundamental cause of man's transformation, first of all due to the tough division of all spheres in society life – social, economic, political and cultural when the role of technique and technology is prioritized. That's why although the technological criteria possesses visual evidence in theory it is the weakest one because there is quiet unclear question why technical equipment and supplying of a society can be considered as a criterion of social, cultural and political transformation of a man. Socio-economic criterion characterizes the society from the viewpoint of changing the activity sphere, replacing simple and mechanical labor by information

technologies. Y. Martin considers information society as a single integrity, including economic and social problems connected with a man. He says that a man lives in such society, «in which the life quality as well as the perspectives of social changes and economic development more and more depend on information and its usage.... taking into account the growing amount of information – full products and services transmitting by means of a great number of ways and many of which are electronic ones» [16, 3]. However, to solve this problem there are not enough theoretical mechanisms of the given criterion to correlate intellectual labor with information.

Environmental criterion characterizes how to use new forms for the organization of production activity – network structures. A. Norman's words can be a vivid reflection of a given criterion paying attention to the development of computer network and efficient interconnection between people: «The achievements in computerization and in the means of communication create nervous system of a society which provides unified basis for storage and interaction of all types of information objects»[17, 120]. To our mind, it allows to confirm that the distribution of information technologies led to the appearance of a new phenomenon – global information network which gives quite new possibilities for communications. New network structures appear, changes in the man's activity organization occur according to the network principle, and it makes the network a very important link element. Environmental criterion deals with the conception of reflexive modernization which belongs to E. Giddens.

Given man's conception says about the growing role to organize man's life which now is much better organized than it has been organized before. A man has more possibilities for choice in a society but it demands more reflexivity at each level of the society organization. French philosopher G. Debor offered a communicative conception which he called the conception of «the society of a performance». And today the mentioned conception is timely when peculiarities of socio-cultural environment of information society are considered. The society of a performance, in essence, is the continuance of classical theory of K. Marx to some extent [9]. Here the same proletariat's notions are absolutely used (it is necessary to have an instrument to eliminate the proletariat). And this instrument is becoming some kind of «public direc-

tion» to create a performance in a society which is full of life falsifications and illusions.

Thus, the main role in this falsification first of all is given to communication. While interpersonal communication is retreating and mass communication is appearing with the help of mass media. V. Isaev notes that the interest to mass media is arising from the type of culture. If earlier culture and art were culture and art for themselves now culture and art are completely aimed at consumption, at mass consumption: «in all their forms, in the form of information and propaganda, advertisement or direct consumption of entertainments; the performance is a modern model dominating in social life. This performance is becoming a regular confirmation of choice which has already occurred in the production and its direct consumption» [7, 286].

Thus, some kind of habit to information consumption widened by mass media is formed as well as the habit to the consumption of any other product. At that according to Isaev's conception these images simultaneously are both the aim of communication and its methodological function. In his researches N. Zhurba stresses that due to mass media globalization, computer networks, the access to «information entertainments» a new fashion is appearing to music, clothes style, behavior and so on especially among young people [6, 95].

We can speak about intensive formulation of behavior models and norms at higher level. Competition on the markets serving mass information consumption is becoming global. The development of television systems, information agencies cause the result that both the news and new things of the film market practically are bought by a great number of people and that's why they seriously influence the consciousness formation. V. Skalatskiy showed in his researches that in the last quarter of the XX century classical theories and conceptions of some philosophers of post-modernization were undergone by deep critical re-thinking of their methodological fundamentals. «Traditional theories and concepts of post-industrialized society were based on linear evolutionary methods and were limited in general by technological and communicative paradigms to research the reality, but modern researches aimed at new approaches to understand modern social transformations on the basis of social paradigm»[11, 13].

For example, F. Vlasenko states in the analyses of general tendencies of information society development that information in modern cultural environment is exuded as «relatively independent spiritually-

material value which determines social development in the direction to construct new cultural environment and causes the necessity to develop such qualities as: spirituality, the skill of creative construction, and the realization of personal life project on the basis of generally cultural norms and standards»[8, 33]. Thus, in the conditions of transformation of cultural environment in information society each of which dialectically interconnected with man's requirements namely, physical, psychological, and social ones demands special record because only in this case new possibilities of information society can be completely, fully used for many-sided man's development. To our mind, the discussed variety of approaches is not interchangeable and in all conceptions the definite ideas take the first place which can help to see peculiarities and details but not the whole picture. As a result, due to mutual influence of technological and socio-humanitarian scientific thought the contradiction is overcome and the integrity and unity of viewpoints to man is required. However, the conceptions of man's potential are far from their conceptual completeness and they are supposed to be developing in future.

Conclusions. Thus, the conceptions in which the perspectives of man are determined taking into account the modern historical context, namely information society, can be grouped into one single block of conceptions where not only technological peculiarities of man's life activity are predominated but by the influence of transformation processes in cultural environment on the man's consciousness. Technological and socio-humanitarian typical peculiarities of man's conceptions can be singled out on the basis of philosophical-anthropological researches. Nowadays all information environment of a society is greatly and radically changing, and new information technologies penetrate practically into all spheres of socio-cultural practice and scientific activity becoming an inevitable part of new, information culture of a man. In these conditions it is very important to make anthropological measurement of a technological process, to overcome technological approach to man's realization. To our mind, the objective factor to formulate the conceptual models of a man is given by modern historical context the essence of which as it has been mentioned before is to pass from industrial to post-industrial society namely, to information one.

References

1. Абдуллаев Д. С. Переход к информационному обществу и становление ноосферы: (Философско-методологич. аспекты) / – М., 1993.
2. Адров В. М. Некоторые соображения о человеческом потенциале // Философский век. Альманах. – Вып. 23. – Науки о человеке в современном мире. Материалы международной конференции, 19-21 декабря 2002 г., Санкт-Петербург. – Часть 3. – СПб., 2002. – С. 121-122.
3. Генисаретский О. И., Носов Н. А., Юдин Б. Г. Концепция человеческого потенциала: исходные соображения // Человек. – 1996. – №4.
4. Григорьян Б. Т. Философская антропология: Критический очерк. – М., 1982.
5. Гуревич П. С. Современный антропологический поворот // Н. Н. Страхов и русская культура XIX-XX вв.: к 180-летию со дня рождения: Материалы международной научной конференции. – Белгород, 2008. – С. 216.
6. Журба Н.А. Культура некультуры / Н.А. Журба //Вестник Луганского национального университета имени Тараса Шевченко. – Луганськ: Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко, 2010. – № 7 (194). – С. 95-101.
7. Исаев В. Д. Виртуальное падение человека культуры: монография / В. Д. Исаев, Т. В. Лугуценко, Н. А. Журба. – Луганск: изд-во ВНУ им. В. Даля, 2012.
8. Лугуценко Т. В. Трансформация ценностей человека как фактор формирования информационной цивилизации / Т. В. Лугуценко // Философские исследования: сборник научных трудов ВНУ им. В. Даля. – Луганск: Изд-во ВНУ им. В. Даля, 2012. – Вып.16. – С.33-41.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. –Т.3. – М., 1989.
10. Семиколенов В.М. Влияние информационных технологий на мораль / В.М.Семиколенов // Культура народов Причерноморья. – 2004. – № 56. – Т.2. – С.141-145.
11. Скалацкий В.Н. Информационное общество: современные теории и модели (социально-философский анализ): автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филос. наук: спец. 09.00.03 „Социальная философия и философия истории” / В.Н.Скалацкий. – Киев, 2006.
12. Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор // Человек. – 2003. – №5. – С. 92-93.
13. Титаренко Л.Г. Технократические концепции в западной социологии. - Минск, 1993.
14. Узбстер Ф. Теории информационного общества. – М., 2004. – С. 9.
15. Фролов И. Т. К постижению человека разумного и гуманного // Многомерный образ человека: Комплексное междисциплинарное исследование человека. – М., 2001. – С. 230.

16. Martin W. J. The Global Informational Society. – Aldershot: Aslib Gower, Brookfield, Vt, USA, 1995. – P.3-7.
17. Norman A. L. Information Society / A. L. Norman. – Kluwer Academic Publishers, 1993. – P.120.

Т. В. Лугуценко

(д.филос.наук, профессор)

Луганская государственная академия культуры и искусств имени
М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

Я. Ерёмина

(магистр)

Луганская государственная академия культуры и искусств имени
М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА ИНФОРМАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

***Аннотация.** Сделана попытка анализа различных философско-антропологических концепций человека, которые предполагают познание природы человека, его сущности и перспектив развития в информационном обществе. Подчеркнуто, что историческое стремление человека к преодолению своего экзистенциального ограничения в современном мире проецируется из реального бытия в виртуальное.*

***Ключевые слова:** человек virtus, культурное пространство, информационное пространство, информационная культура, виртуальная реальность, виртуальное пространство, виртуализация.*

УДК 130.2

Р. А. Ивашина

(ст. преподаватель)

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет
(Белгород, Россия)*E-mail:* ivashina@bsu.edu.ru**МАРК АВРЕЛИЙ КАК ИДЕЙНЫЙ ПРЕДШЕСТВЕННИК
СОВРЕМЕННЫХ ФОРМ НАСИЛИЯ**

Аннотация: Человечество во все времена пыталось создать идеальные условия для жизни, при которых не было бы несправедливости и насилия. Но как ни пытались мыслители создать теории устройства идеального государства, насилие везде имело место. Ярким примером тому являются взгляды не просто философа, а философа- практика Марка Аврелия.

Ключевые слова: насилие, терпение, социум, психологическое насилие, манипуляция.

На протяжении всей истории человечества, феномен насилия всегда имел место. История предлагает немало примеров, доказывающих его необходимость. Несмотря на это, начиная с древних времён, философы много размышляли о способах и вариантах устройства жизни людей, где не должно быть насилия. Этому осуществиться не удалось, и скорее эту идею можно назвать утопией. Но вот свести насилие к минимуму – более реально и осуществимо.

Вторая проблема насилия – это его разновидности. В общепотребительном смысле, под насилием понимаются различные варианты физического принуждения. При более детальном рассмотрении, можно выделить и иные значения насилия – это не только физическое насилие, но и психологическое, различные манипуляции с психикой и поведением человека и т.д. Реалии современности развитых стран иллюстрируют преобладание именно такого насилия в скрытой форме путём манипуляций личностью через СМИ и другие социальные институты. Получается, что данный вид насилия более эффективен и "демократичен".

Но действительно ли это является новшеством в современных социальных и политических технологиях? Учитывая современный уровень развития СМИ и других источников получения

информации – да, так как ранее способы получения информации были очень скудны. Сама же идея психологических манипуляций путём убеждений и т.д. стара как мир. Одним из примеров древности можно назвать философа на троне – Марка Аврелия.

Ярким представителем поздней Античности и школы стоиков является император и философ Марк Аврелий. Случай не только редкий, но и единичный, когда в одном лице сочетается правитель и философ. Свои взгляды на окружающий мир и происходящее в нём он изложил в своем дневнике, впоследствии получившем название «Наедине с собой. Размышления» [1]. Из его биографии известно, что затронутую в данной статье тему насилия он не обходит молчанием. Он был противником насилия, можно сказать, ненавидел его, но внешние обстоятельства вынуждали его прибегать к его методам и участвовать в войнах [3, с. 148-150]. Возможно и эти обстоятельства дали ему бесценный опыт сопереживания последствий войны в различных сферах жизни, что и находим в его размышлениях.

Несмотря на его негатив к насилию, при анализе его размышлений находим в том числе взгляды о допустимости его применения, но не в физическом виде, а психологическом.

В самом начале книги первой он говорит слова благодарности матери, прадеду, воспитателю и другим людям, повлиявшим на его воспитание и формирование системы ценностей. Он особо выделяет способность воздержания «не только от дурных дел, но и помыслов» [1, с. 5]. Подобные стоические идеалы лишений и воздержаний есть не что иное, как насилие над личностью. Далее он превозносит идеал терпения, даже там, где оно возможно неуместно: «Как терпеливо переносил он несправедливые упреки, не отвечая на них тем же!» [1, с. 72]. Более того, он говорит о необходимости приспособления к обстоятельствам: «Приспособляйся к обстоятельствам, выпавшим на твою долю. И от всего сердца люби людей, с которыми тебе суждено жить» [1, с. 74]. Все возникшие трудности, помимо приспособления он предлагает преодолевать через само убеждение о необходимости их пережить: «О страдании: если оно невыносимо, то смерть не преминет скоро положить ему конец, если же оно длительно, то его можно стерпеть. Душа сохраняет свой мир силою убеждения, и руководящее начало не становится хуже» [1, с. 87]. Далее, в страданиях он видит положи-

тельные последствия: «При каждом страдании вспомни тотчас же о том, что оно не постыдно и не делает правящей души худшей, ибо оно не действует пагубно ни на её разумность, ни на её ответственность» [1, с. 93]. «Пусть не смущает тебя мысль о твоей жизни в целом. Не раздумывай о том, сколько и какого рода страданий придётся, по всей вероятности, перенести, но при каждом, угрожающем тебе, обращай к себе с вопросом: «Что, собственно, во всем этом такого, чего нельзя было бы перенести и стерпеть?»» [1, с. 106]. Как дополнение к терпению он призывает не жаловаться ни на какие трудности жизни: «Пусть никто впредь не услышит от тебя жалоб ни на придворную жизнь, ни на собственную» [1, с. 99]. Для обоснования необходимости терпения и подчинения обстоятельствам Марк Аврелий высказывает мысли о предопределении: «Люби только то, что случается с тобой и предопределено тебе» [1, с. 92].

Подводя итог приводимым фактам, находим, что Марк Аврелий, несмотря на негативное отношение к физическому насилию, допускает, более того, считает необходимым, применение насилия психологического путём убеждений и обоснований истинности выбранного пути. В то же время, он видит важным рациональный подход: «Не следует поступать подобно детям, то есть слепо следуя примеру родителей» [1, с. 45], что противоречит традиции стоиков [2, с. 45].

Таким образом, выводы, к которым приходит Марк Аврелий, исходя из своего жизненного опыта о необходимости применения психологической формы насилия в целях улучшения жизни как одного человека, так и социума в целом (и избавления этим от насилия физического), можно назвать предшественниками, или идейными вдохновителями современности.

Список литературы

1. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления / Марк Аврелий; пер. с греч. С. Роговина. – СПб.: Азбука, Азбука – Аттикус, 2016. – 192 с.
2. Столяров А. А. Стоицизм / Новая философская энциклопедия в 4 - х томах. М.: Мысль, 2000 - 2001. - ISBN 5-244-00961-3. 2-е изд., испр. и допол. - М.: Мысль, 2010. - ISBN 978-5-244-01115-9.
3. Д. Реале, Д. Антисери. Марк Аврелий. - В книге: Д. Антисери, Д. Реале. Западная философия от истоков до наших дней. Т.1-2 Античность и средневековье. СПб., 2003. - 688 с. - ISBN 5-901151-04-6.

R. A. Ivashina

(Senior Lecturer)

Belgorod State National Research University
Socio-Theological Faculty, Department of Philosophy and Theology.
(Belgorod, Russia)

E-mail: ivashina@bsu.edu.ru

MARCUS AURELIUS AS AN IDEOLOGICAL FORERUNNER OF THE MODERN FORMS OF VIOLENCE

Annotation. Mankind has always tried to create ideal conditions for life, in which there would be no injustice and violence. But not trying to create a theory of thinkers device ideal state, the violence has taken place everywhere. A striking example of this are the views not just a philosopher, and the philosopher - the practice of Marcus Aurelius

Key words: violence, tolerance, society, psychological abuse, manipulation.

УДК : 316.33

С. И. Сулимов

(к. филос. наук., доцент)

Воронежский государственный университет

(г. Воронеж, Россия)

E-mail: sta-sulimov@ya.ru

ХРИСТИАНСТВО КАК ФАКТОР КУЛЬТУРНОЙ ЭКСПАНСИИ: МЕЖДУ ПРОЗЕЛИТИЗМОМ И АНТИСИСТЕМОЙ

Аннотация. В статье рассмотрена роль христианства в межкультурном диалоге эпохи Великих географических открытий: православия – в освоении Сибири, а католицизма – в конквите на Юкатане и французской колониальной системе на Гаити. Автор указывает, что только в случае беспристрастной проповеди всем участникам культурного диалога христианизация может быть благотворной.

Ключевые слова: антисистема, христианство, православие, католицизм, культ вуду, экспансия, культурный диалог.

В последние несколько веков, когда заходит речь о созидании современной мировой системы, то принято восхищаться деятелями эпохи Великих географических открытий и капиталистами XIX в., которые сумели сделать мир если не единым, то хотя бы прозрачным. Конкистадор Кортес, корсар Ф. Дрейк, атаман Ермак, предприниматель С. Д. Родс сметали прежние границы и устоявшиеся представления, открывая путь к современному миру. Первооткрыватели и колонизаторы объявляются едва ли не примером для подражания. Например, отечественный историк Б. Н. Шапталов даже полагает, что высшее проявление любого экспансионизма – это присущее его деятелям личное лидерство [1, с. 53]. При этом забывается тот факт, что большинство первопроходцев и завоевателей во все времена были ведомы заурядной алчностью и жадной личной славы. И такие увлечённые лишь собственными интересами персоны, даже яркие и легендарные, никогда не смогли бы создать ни прочных государств, ни духовно единых обществ. Граждане будущих колоний соглашались подчиниться не грубой силе, а принесённым завоевателями идеалам. Совместное восхищение одними и теми же героями и приверженность к одной религии объединяли и объединяют людей в общины, нации и государства го-

раздо надежнее, чем юридические законы. Но ведь принесённые завоевателями или заморскими гостями идеалы могут оказаться несовместимы с местной картиной мира, а могут даже привести к губительному синкретизму. В данной работе мы предпримем попытку установить ситуации, в которых идеалы завоевателей сближают их с завоёванными, и случаи, когда такие идеалы, наоборот, создают духовную пропасть.

Завоеватель и колонизатор выступает в первую очередь не в качестве смельчака-одиночки, а как представитель своего общества, носитель и учредитель его культуры в чужих краях. Поэтому политическая и экономическая экспансия неотделима от экспансии культурной. Можно выделить тип социально-культурного взаимодействия, который наносит вред всем своим участникам и ведёт не к культурному прозелитизму, а к кризису всех задействованных культур. Это явление открыл Л. Н. Гумилёв и назвал термином «антисистема». Антисистема – это социально-духовная общность людей с негативным мирозерцанием, имеющая общее для своих членов, обычно синкретическое мировоззрение. Проще говоря, это люди, рассматривающие ситуацию, сложившуюся в их этносе, с позиции другого этноса и поэтому воспринимающие реальное положение дел как неправильное и нуждающееся в исправлении. Но поскольку они видят ситуацию «чужими глазами», то лишь разрушают «неправильное», а желаемое создать не могут, потому что вдохновляющий их образец либо непригоден в данной ситуации, либо настолько синкретичен, что не может быть воплощён нигде и никогда.

Л. Н. Гумилёв выделяет два непреложных условия для возникновения антисистемы: «Для появления устойчивой антисистемы необходимы два параметра: упадок, например, момент перехода из фазы в фазу местного этногенеза, и внедрение чужого этноса. Пусть даже обе системы будут перед началом процесса положительными, творческими, как в плане экологии, так и в аспекте культуры» [2, с. 493]. Думается, термин «этнос» мы могли бы безболезненно заменить на «культура», поскольку Л. Н. Гумилёв работал в области этнологии, но его открытия применимы и в культурологии, и в социальной философии. Однако антисистема является отклонением от нормального, здорового культурного взаимодействия, даже сопровождающегося силовым давлением. В её слу-

чае культурная экспансия имеет место, но проходит однобоко. А поскольку субъектами и носителями любой культуры выступают люди, то можно предположить, что самая развитая и цветущая культура в мире превратится в свою противоположность, если подавать её неправильно. Самые светлые идеалы превращаются в утонченное ханжество, если не соблюден некий принцип их трансляции. Что же это за принцип?

Прежде чем говорить об отклонении, следует определиться с нормой. Для удобства сравнения возьмём присоединение Россией Сибири (экспансия православного мира), а также колониальную политику Испании и Франции в Новом Свете (трансляция католицизма).

Вопреки столетиям и культивируемому мифу о благородных казаках, защитивших сибирских туземцев и камских купцов от татар, следует признать, что русскими первопроходцами руководила самая обычная алчность. Не отличались высокими духовными устремлениями и пришедшие следом за ними промысловики. Царская администрация (воеводы и, позднее, губернаторы) тоже не упускала своей выгоды, тем более, что служба в Сибири считалась трудной и не престижной. Вот как характеризует основной мотив русских первопроходцев и переселенцев дореволюционный историк В. К. Андриевич: «Тот мотив, который вызвал первое знакомство русских людей с местностями, лежащими между Уральскими горами и р. Обью – *нажива* (курсив автора), – проходит через всю историю завоевания Сибири и служил побудительной причиной к постепенному надвиганию русских колонизаторов Сибири вплоть до берегов Великого океана и до настоящих южных границ её с Китаем» [3, с. 9].

Установление российской власти в сибирских землях сопровождалось излишней жестокостью и постоянными грабежами и злоупотреблениями. Малейшее недовольство аборигенов безжалостно пресекалось при помощи запугивания. Например, в 1607 г. в Берёзове были публично заживо сожжены несколько туземцев, подозреваемых в подготовке антирусского восстания [4, с. 32]. При таком подходе к делу остаётся удивляться, почему не произошло открытого геноцида сибирского населения переселенцами. Отечественный историк Н. И. Никитин отмечает, что туземцы, несмотря на всё своё бедственное положение, не были объявлены вне закона [5, с. 80]. Центральное правительство видело в сибирских туземцах

в первую очередь данников и налогоплательщиков, и поэтому старалось оградить их от грабежей и своеволия частников. По законам XVII в. туземец не мог быть не только насильно крещён, но даже подвергнут телесному наказанию. Впрочем, сибирские воеводы учиняли суд и расправу и над туземным, и над русским населением по своему собственному произволу. Частники (казаки и промысловики) не только грабили местное население, но не брезговали и захватом заложников с последующим их освобождением за выкуп пушниной или серебром. Переселенцы-крестьяне быстро замечали, что никаких особых вольностей Сибирь им не несёт, просто барщина в пользу помещика заменяется бесплатным трудом в пользу воеводы. Они охотно сближались с туземным населением, и происходил обмен негативным опытом: русские приучили хантов и манси к пьянству и азартным играм, а те поделились традициями чёрной магии и многоженства. Отечественный историк П. Н. Буцинский отмечает, что иначе и быть не могло в силу специфического состава сибирского общества: «Что же касается этнографического состава сибирского населения в обозреваемый нами период, то оно, помимо туземцев, представляло пёструю, разношерстную массу; оно состояло из немцев австрийских и ливонских, шведов, поляков, литовцев, латышей, мордвы, черемис, русских и даже французов; эта пестрота особенно заметна в Тобольске» [6, с. 219].

В ряде случаев западные военнопленные (те самые немцы, французы и шведы) и ссыльные запорожские казаки занимали ответственные административные должности, дослуживались даже до комендантов крепостей. И, разумеется, они не могли объяснить туземцам смысл русской культуры, потому что сами не понимали его. Зато они охотно включались в нелегальный пушной бизнес, а почерпнутые у аборигенов многоженство и торговля женщинами укоренились даже среди воевод. Пытавшийся выступить против этих пороков тобольский архиепископ Киприан (Староруссенников) столкнулся с таким противодействием светской администрации, что счёл за лучшее оставить кафедру (1626 г.).

При такой сложившейся системе отношений можно было бы предугадать судьбу Сибири уже к концу XVIII в.: при укреплении власти местной администрации и увеличении числа русско-европейских переселенцев неизбежно произошло бы отделение Сибири от России (как это произошло в Северной Америке с бри-

танскими колониями). А после этого туземцы были бы подвергнуты безжалостной эксплуатации и геноциду, потому что центральное правительство с его законами о защите аборигенов теперь находилось бы в другом государстве. Забайкальские казаки и енисейские промышленники оказались бы для туземцев ничуть не менее жестокими палачами, чем были для североамериканских индейцев владельцы железных дорог и золотоискатели. К счастью, ничего подобного не случилось благодаря подвижничеству некоторых представителей сибирского духовенства.

Не имея возможности воздействовать на свою опьяневшую от вседозволенности и избытка впечатлений паству административными методами, клирики приступили к евангельской проповеди собственным примером, под свою личную ответственность и принимая на себя все возможные риски. Им пришлось стать связующим звеном между язычниками-туземцами и номинально православными промысловиками, опекать новообращённых аборигенов и отстаивать их права перед светской администрацией, попутно напоминая переселенцам о ценностях их родной религии. Этими добрыми пастырями стали легендарные сибирские святители митрополит тобольский Филофей (Лещинский), архиепископ Иоанн (Максимович) и иркутский архиепископ Иннокентий (Кульчицкий). Все они жили на рубеже XVII-XVIII вв., и их деятельность стала примером для остального сибирского клира. Все трое, по иронии судьбы, не были местными уроженцами, происходя из Малороссии и имея глубокое богословское образование. Однако это не помешало им с риском для жизни открыть туземцам и переселенцам глаза на духовное падение области и указать путь к Богу.

Так, свт. Филофей (Лещинский) учредил в Тобольске духовную школу для учеников всех национальностей и ценой невероятных усилий смог ввести в состав духовенства крещёных туземцев. При этом он регулярно совершал миссионерские поездки, во время которых не только крестил хантов и манси, но и защищал их от произвола частных и чиновников. Русская администрация ненавидела его, лишённый авторитета мансийский шаман даже покушался на жизнь святителя, но большинство жителей долины Оби сохранили о митрополите самую добрую память: «Добрый был старик, народ в обиду не давал; комиссары и воеводы боялись его; остяков сильно любил; верный слуга Божий был; святой был человек» [7, с. 153].

Его преемник на тобольской кафедре опальный черниговский архиепископ Иоанн (Максимович) учредил в Тобольске полноценное богословское образование, пригласив преподавателей даже из Киево-Могилянской Академии. Таким образом, сибирский клир смог самовоспроизводиться, и в нём были открыты все дороги крещёным и образованным туземцам. Также архиепископ Иоанн был известен щедрой милостыней, которая производила на помещанных на наживе промысловиков и чиновников неизгладимое впечатление. Архиепископ Иннокентий (Кульчицкий), направляясь в Китай с дипломатическим поручением, из-за бюрократической ошибки оказался брошен на произвол судьбы в Забайкалье. Но это не помешало ему и его помощникам жить рыбалкой, писать на заказ иконы и даже открыть школу для бурятских детей. Такой образ жизни высокого чина церковной иерархии продемонстрировал и переселенцам, и бурятам ложность мифа о священниках-дармоедах и шарлатанах. Именно благодаря усилиям этих святителей и их последователей к началу XIX в. такие сибирские традиции, как многожёнство и грабеж местного населения были совершенно изжиты, а крещёный абориген не только в правовом отношении, но и по стилю жизни мало отличался от русского сибиряка или переселенца.

Приведённый выше экскурс в освоение Сибири был необходим для того, чтобы показать, как удачно, хотя и не всегда без проблем, может идти процесс культурной экспансии. Теперь обратимся к испанской колониальной политике в Новом Свете, также неотделимой от христианских мотивов, проводимой, в общем и целом, удачно, но приведшей к иным результатам, нежели русское освоение Сибири. Конкисту, особенно на Юкатане, сопровождали лютые зверства, обусловленные практикуемой испанцами политикой запугивания. Туземцев не только грабили, но и превращали в бесправную даровую рабочую силу, хотя официальное законодательство приравнивало аборигенов к колонистам-европейцам. За малейшие признаки недовольства индейцев-маяя публично убивали без всякого суда, в назидание их соплеменникам [8, с. 132]. При этом конкистадоры, особенно их командиры, ставшие помещиками, считали туземцев физически и психически неполноценными существами по причине их языческого вероисповедания. Но в личной жизни переселенцы совсем не руководствовались христиан-

скими ценностями: в зависимости от достатка окружали себя гаремами или практиковали промискуитет с индейскими девушками. Позиции католической Церкви в Новом Свете в середине XVI в. были настолько слабыми, что количество клириков на Юкатане исчислялось единицами. Редкие миссионеры приходили в ужас от поведения переселенцев в колониях: «Об основных заповедях нашей веры чаще следовало напоминать испанцам, поскольку они не признавали никаких законов, а с индейцами обращались как с рабами. Убивали их с жестокостями. Дома конкистадоров полны были женщин, и испанцы жили с ними, как мусульмане, в грехе...» [9, с. 76]. Конкистадоры, католики только по названию, совершенно не могли служить для майя примером христиан, да они и не стремились к этому, предпочитая оправдывать свои злоупотребления язычеством индейцев. Дескать, нравственные заповеди христианства не распространяются на язычников, и поэтому никакого достоинства или прав у язычников перед христианами быть не может.

Если бы такое положение дел сохранялось на протяжении длительного времени, то в колониях возникли бы два общества, одно из которых паразитировало бы на другом (о такой ситуации речь пойдёт ниже). Но, к счастью, уже в 1520-е гг. на полуостров Юкатан проникли монахи-францисканцы. Не подчиняясь светским властям, они развернули широкую кампанию по христианизации индейцев и... защите их прав. В 1545 г. была основана первая францисканская миссия в Юкатане, а уже в 1547 г. «братья» открыли католическую школу для индейских детей. Одним из самых ревностных крестителей майя был францисканский кустодий (глава территориального подразделения ордена) Диего де Ланда. Обучая испанской грамматике и закону Божьему майянскую детвору, монах не избегал и мирской деятельности, постоянно выступая против произвола помещиков и предпринимателей, воспринимавших индейцев в качестве бесплатных поставщиков товаров и рабочей силы.

Над проповедями францисканцев колонисты только насмехались, поэтому кустодий писал донесения в Испанию, в том числе и королевским чиновникам. Его стараниями удалось пресечь среди переселенцев многоженство и даже женить наиболее распутных испанцев на их индейских наложницах. Также Диего де Ланда сумел добиться расследования случаев рабского труда индейцев и полного искоренения этой практики. Легко предположить, как от-

неслись к этому испанские переселенцы. На дотошного кустодия несколько раз писались ложные доносы, один из которых едва не привёл его в тюрьму. Предпринимались попытки спровоцировать нападения индейцев на францисканские миссии и был даже совершён прямой поджог монастыря в Вальядолиде. Однако такое противодействие лишь укрепило авторитет монахов среди майя, которые воспринимали как христиан именно их, а не конкистадоров. Большое количество индейцев крестились только для того, чтобы... обрести защиту Христа от алчных и лицемерных католиков-переселенцев.

В частности, близким другом и помощником Диего де Ланды стал францисканец индейского происхождения Гаспар Антонио Чи. В документах XVI в. часто фигурируют другие католики с испанскими именами и индейскими фамилиями (например, Кристо-баль Пук или Хуан Чан). Но при этом кустодий старался не допускать совместного проживания испанцев и майя, понимая, что в таком случае обмен пороками станет неизбежен. Также его обвиняли в непримиримости в адрес индейцев, возвращавшихся к язычеству. В частности, Диего де Ланда устраивал показательные суды над ними и без колебаний приговаривал отступников к телесным наказаниям. По его приказу были публично сожжены многие майянские книги и произведения дохристианского искусства, чтобы ничто не напоминало индейцам о прежней языческой культуре. Не встречая понимания среди испанцев, францисканцы стали «своими» среди майя, которые, будучи третируемыми светскими властями, всегда находили поддержку в монастырях.

В результате такой христианизации на Юкатане всё равно сложилось два общества, но эти общества исповедовали одну религию и существовали обособленно друг от друга. Единственное столкновение между индейским и креольским обществами в рамках «отдельно взятой колонии» произошло после обретения Мексикой независимости и получило название «войны рас». Креольские предприниматели из самопровозглашенной республики Юкатан (1841-1849 гг.), руководствуясь расистскими соображениями, попытались лишить индейцев-майя гражданских прав, но в ходе последовавшей после этого гражданской войны майя не только смогли защитить себя, но и добились возвращения Юкатана под власть Мексики. При этом с их стороны ни разу не озвучивались

призывы к расправе над белым населением или мести правительству за «колониальное прошлое». В наши дни общины майя компактно проживают в мексиканских штатах Кинтана-Роо, Кампече и Юкатан, не смешиваясь с европейским населением, но будучи лояльными правительству и ревностно исповедуя католицизм.

Иначе, более печально, произошло знакомство католического христианства с чёрными невольниками, составлявшими большинство населения во французских колониях Нового Света. Жемчужной французской Америки и главным потребителем западноафриканских рабов была Сан-Доминго (ныне – республика Гаити). Похищенные и купленные в южной Нигерии и Дагомее африканцы исповедовали примитивные языческие культы, содержащие огромное количество магических практик, их менталитет сильно отличался от французского, и поэтому, согласно действующему в колониях «Чёрному кодексу», все невольники в обязательном порядке подлежали крещению в католицизм. Увы, это оказалась только формальная процедура, потому что даже во Франции со времён кардинала Ришелье Церковь имела очень ограниченное влияние, а в Новом Свете кюре нередко воспринимался как подчинённый светской власти шоумен.

Вот как описывает положение католического клира во французских колониях историк Дж. К. Ингрэм: «Христианская религия в руках колонистов говорила рабам только о необходимости повиновения своим господам. По свидетельству одного из миссионеров, губернатор колонии присвоил себе право даже над духовными лицами: он указывал, чем должны ограничиваться их обязанности, как они должны проповедовать Евангельское учение, и прямо изгонял тех, которые не сообразовывались с церковными правилами, составленными в его канцеляриях. «Я здесь епископ», сказал Губейр (губернатор колонии – авт.) одному священнику в Гваделупе» [10, с. 187]. В результате все африканские невольники были крещены, имели французские имена, но подлинной реальностью для них был принятый в XVII в. «Чёрный кодекс», нормирующий отношения между рабами и рабовладельцами во французских колониях.

Согласно этому правовому акту, раб объявлялся движимым имуществом хозяина, который мог делать с невольником всё, что угодно, кроме преднамеренного убийства. Более того, даже свободные чернокожие и «цветные» жители Сан-Доминго были ограничены в правах и обязывались соблюдать унижительные нормы

колониального этикета (например, разговаривать с белыми только стоя). В результате христианство быстро стало восприниматься ими как культ лицемерия, потому что права, данные всем людям Богом, постоянно попирались рабовладельцами с позволения этого же самого Бога. В XVIII в. в кругах рабов возник антисистемный культ вуду, соединивший в себе католические обряды с западноафриканскими магическими практиками. При этом большинство добрых божеств африканского пантеона в вуду не попали, как и соответствующие им христианские святые и ангелы. Зато многочисленный сонм африканских демонов дополнился привидениями и духами «европейского» типа, а одно из ведущих мест в пантеоне вуду занял библейский Змей-Искуситель.

Пророки вуду Франсуа Макандаль и Александр Букман неоднократно подчёркивали расистский и антихристианский характер своего учения. Во время войны за независимость Гаити (1791-1803 гг.) адепты вуду инспирировали поголовное уничтожение белого населения острова. Причём, зачинщиком этой расправы и вождём повстанцев был «цветной» плантатор, крестник католического священника Туссен Лувертьюр, сознательно отвергший христианство в пользу вуду. Но независимость под властью синкретического культа не принесла молодой республике ничего, кроме череды гражданских войн, кровавых переворотов и повальной нищеты. Ведь в доктрине вуду отсутствует трудовой момент (труд считается уделом рабов) и всячески прославляется паразитическое потребление (как вожделенный, но недоступный образ жизни французских плантаторов прежних дней) [11, с. 375-377].

Возникает закономерный вопрос: почему антисистемы, подобные вуду, не возникли в Сибири и на Юкатане? Ведь необходимые для возникновения антисистем условия (столкновение двух и более разных культур и упадочное состояние хотя бы одной из них) сложились во всех трёх случаях. Во всех трёх случаях христианство было религией завоевателей и не могло вызвать у покоряемых народов ничего, кроме неприязни. Тем более что в сибирском случае православие не навязывалось аборигенам насильно и, в случае крещения, никаких фактических льгот им не давало.

Думается, христианская доктрина может быть раскрыта прозелитам только личным примером проповедника. Например, так как христианство – религия интернациональная, то подчиняться его

нормам должны все адепты. Крестители Сибири с успехом продемонстрировали это, защищая свою туземную паству от русской администрации, если та нарушала их права. Свт. Филофей (Лещинский) и его последователи показали сибирским и забайкальским народам, что истово верующий туземец ближе Богу, чем нарушающий заповеди на каждом шагу переселенец. То же самое сделал на Юкатане Диего де Ланда, взяв новообращенных майя под свою защиту от поборов и издевательств колонистов. Но было одно важное отличие: сибирские святители успешно проповедовали и среди русского населения. Например, архиепископ Иоанн (Максимович) не только учил грамоте и закону Божьему туземную детвору, но и своим примером приучал тобольцев давать милостыню. Диего де Ланда и его монахи, защищая индейцев от произвола и пользуясь в их глазах немалым авторитетом, испанцами всячески отторгались. Католицизм, проповедуемый францисканцами, стал основой новой самоидентификации майя, но испанские переселенцы своими поступками на добрых католиков совсем не походили. В результате майя стали верующими христианами, но не объединились с колонистами в одно общество.

На французском Гаити условия сложились ещё печальнее: при декларируемом равенстве всех христиан перед Богом законодательство заведомо поставило «чёрных христиан» в положение людей второго сорта. Получилось, что навязывавшие католицизм европейцы не только сами не соответствовали его нравственным требованиям, но и по факту не позволяли этого делать невольникам. Духовенство же не могло и, скорее всего, не хотело вмешиваться. Поэтому и возглавил расправу над белыми католиками крестник священника: ему было хорошо понятно, что никакой набожностью и даже никаким трудом он в правах с белыми не уравнивается. К чему же тогда копировать их привычки и верования, если положение можно исправить только силой? Именно поэтому в основе этики вуду лежит принцип прагматизма, а не солидарности (как в христианстве). Французский колониализм был по своему характеру светским, и поэтому христианство не влияло ни на господ, ни на рабов. Но для последних оно превратилось в символ лицемерия, потому что кюре сказал на проповеди одно, а хозяин после проповеди сделал совсем другое. Причём, раб обязан считать правыми их обоих, и оба могут безнаказанно обидеть невольника, который по принципам их же веры равен им. Такое положение дел

могло бы сложиться и в Сибири, если бы не подвижничество святителей, одинаково окормлявших как туземную, так и русскую паству.

Список литературы

1. Шапталов Б. Н. Теория и практика экспансионизма: опыт сильных держав. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 384 с.
2. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М. : АСТ, 2004. – 556 с.
3. Андриевич В. К. Краткий очерк истории Забайкалья с древнейших времён до 1762 г. – М. : Вече, 2013. – 288 с.
4. Миллер Г. Ф. История Сибири. Т 2. – М. : изд-во АН СССР, 1941. – 637 с.
5. Никитин Н. И. Русская колонизация с древнейших времён до начала XX в. – М. : ин-т российской истории РАН, 2010. – 222 с.
6. Бущинский П. Н. Заселение Сибири и быт первых её насельников – М. : Вече, 2012. – 320 с.
7. Поселянин Е. Н. Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. – СПб. : изд-во И. Л. Тузова, 1905. – 320 с.
8. Ланда Д. Сообщение о делах в Юкатане. – Ленинград : изд-во АН СССР, 1955. – 273 с.
9. Ершова Г. Г. Фрай Диего де Ланда. – М. : Ладомир, 2000. – 564 с.
10. Ингрэм Дж. К. История рабства от древнейших до новых времён. – М. : ЛИБРОКОМ, 2011. – 344 с.
11. Сулимов С. И. В поисках Бога: теистические антисистемы в мировой истории / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских. – Huntsville: Altaspera Publishing & Literary Agency Inc, 2014. – 430 p.

S. I. Sulimov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Voronezh State University (Voronezh, Russia)

E-mail: sta-sulimov@ya.ru

CHRISTIANITY AS FACTOR OF CULTURAL EXPANSION: BETWEEN PROSELYTISM AND ANTI-SYSTEM

Annotation. In article the Christianity role in cross-cultural dialogue of an era of Great geographical discoveries is considered: Orthodoxy – in development of Siberia, and Catholicism – in a konkist on Yucatan and the French colonial system to Haiti. Author specify that only in case of the impartial sermon to all participants of cultural dialogue Christianization can be salutary.

Key words: anti-system, Christianity, Orthodoxy, Catholicism, cult of the voodoo, expansion, cultural dialogue.

УДК 130.2

А. А. Мезенцева

(ассистент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail – mezentseva.a00@mail.ru

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА И ФИЛОСОФИЯ ТВОРЦА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ЭПОХ

Аннотация. В работе исследуется взаимосвязь восприятия сущности художественного творчества и картины мира, сложившихся в конкретных культурно-исторических эпохах.

Ключевые слова: философия творчества, философия творца, автор, подражание, самостоятельное бытие.

Человечество как род архетипически и каждодневно непосредственно связано с творчеством. Творческий ген заложен в человеке, выражаясь в его способности мыслить, задавать вопросы, в монологе личности и диалоге личностей, в аксиологическом и этическом разделении прекрасного и безобразного, добра и зла, в самой способности творить.

Осознание сущности творчества и творца, механизмов перетворения реального мира и сотворения мира художественного, который одновременно и есть и не есть реальность, с древнейших времён (Платон, Аристотель) и до новейшего времени (Й. Хейзинга, М. Хайдеггер, К. Г. Юнг, Ж. Маритен, Х. Ортега-и-Гассет, В. Вейдле, М. Бахтин, Д. Лихачёв и др.) является предметом исследования учёных: философов, филологов, культурологов, психологов.

Понимание механизмов творческого акта и фигуры его субъекта, художника-творца, напрямую зависит от общих представлений о мире и месте в нём человека. С одной стороны, искусство является формой общественного сознания, а с другой, объяснение сущности искусства и сути творца тоже является прямым проявлением общественного сознания данной эпохи. Продемонстрировать вышеуказанную взаимосвязь призвана данная статья.

А. Лосев в работе «Двенадцать тезисов об античной культуре» выделяет следующие её черты: объективизм, космологизм, пластичность, статика – неподвижность – историзм, рационализм. Все они нашли своё воплощение в идее художественного творчества и в реализации этой идеи как в самом творческом процессе, так и в его результате – художественном произведении.

Для древнего грека мир представлялся как единый гармонично устроенный космос (космологизм), где каждый компонент природы и культуры продуман, является частью общей гармонии. «Космосом» (порядком) универсум был назван Пифагором, который основой мироздания считал число. Таким образом, космическая красота совершенна, математически точна, выверена и выточена. Образцом космического совершенства на Земле был полис, город-государство, формирующий гражданина – человека культуры (коллективизм). Соппротивление коллективному, а значит и объективному началу, составляющему социальный порядок, воспринималось греками как покушение не только на гражданский закон, но и на космическую упорядоченность, что ярко иллюстрирует судьба и казнь Сократа.

Геометрическое совершенство древнегреческой архитектуры, идеальные пропорции человеческого тела в скульптуре греческой, а позже восточной эллинистической и римской Античности, подражание образцу в литературе – все эти характерные черты античного искусства в зодчестве, пластике и в слове являются результатом общего мировосприятия у представителей одной из величайших культур.

Литература Древней Греции обладает следующими обязательными составляющими: мифологическая тематика, соблюдение строгих традиций воплощения этой тематики и поэтическая форма. Произведения, принадлежащие разным авторам, казалось бы, вышли из под пера одного. Это опять-таки связано с идеей порядка, упорядоченностью, ориентацией на высшую космическую красоту в воплощении её в слове. Отсюда и требование мимесиса (Аристотель). У каждого жанра был свой отец-основатель, и мера совершенства всех последующих произведений других авторов измерялась степенью мимесиса – подражания, похожести на образец. Античный автор – это даже не автор-последователь (пишет приблизительно в том же стиле), а автор-подражатель Гомеру (эпос), Архи-

лоху (ямб), Анакреонту и Пиндару (лирика), Эсхилу, Софоклу, Эврипиду (трагедия), Аристофану (комедия).

В средневековом мировосприятии творцом жизни и всего жизнеспособного в мире является Бог, который мыслится как единственное творящее начало, а человек, в данном случае художник, лишь проводник высшего совершенства в падший мир. Отсюда и известный феномен средневековой культуры – отказ от авторства в пользу авторитета. Исследователь А. Пустовит утверждает: «Люди Средневековья, так же, как и люди Античности, воспринимают окружающий мир как прекрасный. Мир прекрасен, потому что он – образ Бога, а Бог – абсолютная красота. Красота чувственно воспринимаемого мира – это одно из доказательств Бытия Божия» [1, с. 116]. Не космос, а Создатель – абсолют Средневековья. Художник – лишь зеркало, в котором отражается прекрасное, частица образа мира, сотворенного Богом. Таким образом, не художник, а Бог – творец всего, и самого художника, и того, что создано им.

Августином Аврелием движение мировой истории (культуры) мыслится как путь от «града греховного» к «Граду Божьему». Фома Аквинский вершиной творения считает человека, разум которого подконтролен божественному, а развитие мировой истории видит в движении слитых воедино в единой и единственной ценностной плоскости (в любви к Богу и познании Его) личностных интеллектов. Сам акт познания, окрашенного добром (любовью), и есть творческий акт. Для Пьера Абеляра этика – это осознанный выбор человека нравственного. Вышеуказанные идеи средневековой философии нашли отражение в литературе эпохи.

Для Возрождения нет сомнений в том, кто является субъектом, творцом культуры. Это человек (антропоцентризм Возрождения), «соперник Бога в Его творении» (Монетти). На первый план в социокультурном пространстве выдвигается фигура художника – архитектора, скульптора, живописца, поэта. Вершина божественного творения в природе – человек, достойнейший из людей, творец культуры – художник, вершина творения художника – произведение искусства как поэтизированного, эстетизированного мира природы (сцена рождения Пантагрюэля у Ф. Рабле). Хрестоматийным давно стало противопоставление Возрождения и Средних веков. Однако не менее острой является оппозиция восприятия художественного творчества, произведения и самой фигуры художника для Античности и Возрождения. В античную пору художник –

прежде всего подражатель, для Возрождения – творец. В первом случае он оптимально объективен, во втором индивидуален и субъективен. Поэтому идея глубинной личности творца, как и самоирония искусства, становится столь привлекательной для философии искусства и самой художественной практики романтизма конца XVIII начала XIX вв.

Одним из самых сложных и необычных стилей искусства является барокко. Эклектизм барокко – признак осознания культурной нецелостности мира и неоднозначности канонов творчества, за чем следует трагическое переживание распада единства бытия. И если художественный образ подобен сфинксу в своей многозначности и направленности в трансцендентное, о чём писал Ю. Борев в своей «Эстетике», то образ барокко – это химера, сидящая на стройной колонне Парфенона. Парфенон – олицетворение порядка, химера – насмешка над ним.

Философия барокко – философия трагедии, когда человек ощущает свою беспомощность перед многоликостью мира, разрушением единства бытия, а личность растворяется в массе таких же ущербных и несовершенных людей, которые все вместе всё же составляют род, несущий в себе устоявшиеся признаки и принципы. Барокко – это стремление к утраченному единству, поэтому в литературе барокко герой – не личность, а масса, а авторский эклектизм – попытка в пределах художественного пространства восстановить единство мира. Таким образом, сам акт творения воспринимается как демиургический – перетворить и сотворить мир заново. Именно эта черта барокко и вызовет позже огромный интерес к барочному мировосприятию у представителей романтического направления философии и искусства XVIII – нач. XIX вв.

Не случаен интерес к барокко и у представителей постмодернизма, который декларирует философию распада, разрушения единства мира, но, в отличие от барокко не стремится к объединению, а демонстрирует его невозможность, высмеивая все попытки восстановления единства, классику, канонические принципы творчества.

Механистическое восприятие природы, рационализм, просветительство, вера в возможность разумного переустройства мира, как природного, так и социального, противопоставление естественного и цивилизованного человека (Ж. Ж. Руссо) были важнейшими

культурными чертами эпохи Просвещения как в философском, так и в художественном осмыслении объекта творческого процесса и механизмов художественного творчества. Отсюда дидактизм в литературе и живописи, ориентированность на изображение индивида как представителя рода (Робинзон Крузо), а не на индивидуальность. По мнению Гегеля, в культуре господствует всеобщее логическое, которому подчиняется отдельный человек.

Основной конфликт классицизма, как абсолютистского, так и просветительского – гражданский, этический. Стремление к образцовому творчеству заставляет художников-классицистов обратиться к идее подражания природе и предшествующему художественному образцу. Удачное подражание – залог успеха произведения.

Разлад между высшими идеалами и несовершенной социальной действительностью, культуротворческая роль художника, воспринимаемого как пророк, демиург, стремление к лучшей действительности, самопознание и рефлексия творца, самоирония искусства являют контрастную палитру представлений о культуре и творчестве, а также о самом творце в философии и художественной практике романтизма (Фихте, Шеллинг, Байрон, Шиллер). Художник – гений. Он творит подобно природе. Именно в личности и деятельности художника разрешается противоречие, непреодолимое никаким другим путём. Известно, что романтизм был реакцией на неудачный социальный итог буржуазных революций, вызвавший глубокое разочарование в обществе.

Объединителем различных тенденций в романтической теории и практике становится автор-творец литературного произведения. «Проблема художника – субъекта искусства в большой мере является специфической для романтиков. Ими дано особое решение её, и ни в одном другом направлении она не занимала такого значительного места» [2, с. 168], отмечает исследователь В. В. Ванслов в разделе своей книги, посвящённой проблеме личности и призвания художника как одной из центральных тем романтической философии и романтического творчества. Он приводит слова европейских романтиков, имеющие характер манифеста: «подлинный поэт – всеведущ, он действительный мир в малом преломлении» (Новалис), «благодаря художникам человечество становится индивидуальностью; художники через современность связывают мир прошедший с миром будущего» (Ф. Шлегель), «было время, когда поэт и пророк значили одно и то же. Я и теперь не считаю

эту мысль устаревшей» (Гофман), «поле деятельности художника – весь мир» (Вебер). Можно привести ещё множество высказываний, общим содержанием которых является признание исключительности художника – личности, творца, общественного деятеля, осознание его провиденциалистской сущности.

Существенный вклад в развитие романтической теории искусства внесли не только знаменитые немцы, но и русские мыслители. Речь идёт об авторах первой четверти XIX ст.: А. И. Галиче, Д. В. Веневитинове, П. А. Вяземском, В. Ф. Одоевском, И. В. Киреевском.

А. И. Галич – один из значительных философов и филологов нач. XIX в. Высоко оценил его философскую деятельность П. В. Соболев, который назвал его «наиболее «своеобычным», а потому и неортодоксальным» [3, с. 63] русским шеллингианцем. Особого внимания заслуживают идеи Галича о «самостоятельном бытии» и «целости органической» художественного произведения. «Целость органическая» вместе с самостоятельностью произведения выделяются Галичем в качестве эстетических свойств и специфических характеристик художественного мира. Философ говорит о естественности изящного, т.е. о его особой сверхприродной органичности. С одной стороны, произведение есть творчество формы, а не материи, создание художником красоты, принадлежащей только искусству. С другой, оно подобие жизни, но не реальная действительность, а особое «воссоздание» «единства неисчерпаемой жизни» в организме изящного целого [4, с. 231]. Субъективное художественное сознание автора объективируется, таким образом, в «самостоятельном бытии» художественного мира.

В рассуждениях о разнице между поэтом и философом у российского философа В. Ф. Одоевского возникает третья фигура, не равная ни поэту, ни философу, не принадлежащая ни эпохе поэзии, ни эпохе философии. Это и есть автор. Стремление к единению философского и образно-чувственного начала, которое являлось отличительной чертой всех русских романтиков, у Одоевского приобрело значение рефлексии художника, когда поэт сам переосмысливает прошлое, настоящее и будущее поэзии и своё место в ней. Самопознание и самореализация (философское и поэтическое начала) в творчестве становятся целью, смыслом и содержанием поэтической деятельности, обнаруживая второстепенную роль

жанровой общности и авторитетной литературы. Философский и поэтический дар человека мыслится Одоевским как проявление и доказательство его божественной сущности, поэтому естественность литературного произведения заключается в свободном движении авторского духа, реализующего энергию философского самопознания и поэтической самоотдачи. «Самобытная душа» поэта становится центром, откуда исходят и где сходятся любые линии сюжета, куда обращены теоретические вопросы критиков и читательские переосмысления.

Романтические философия и искусство в его самовосприятии возводят фигуру художника в абсолют, теологизируют авторатора художественного произведения.

Некоторое время сосуществуя рядом с романтизмом, достаточно быстро на смену ему приходит реализм. Причины этому в быстром утверждении научной картины мира, в утрате значимости устоявшейся веками сословной иерархии, в утверждении буржуазного образа жизни как наиболее комфортного для человека XIX в., в развитии промышленности, которая становится самостоятельной институциональной силой, диктующей перемены в обществе и культуре.

Реализм – неприукрашенная действительность, мир и человек, как они есть, вплоть до самых неприглядных проявлений в наиболее радикальном ответвлении реалистического направления – натурализме (Э. Золя). Действительность как объект изображения у реалистического автора узнаваема, не замкнута в себе самой (как в классицизме) или в эстетической системе и художественной практике сентиментализма. Она многозначна и многогранна, как многозначен и многогранен мир. Действительность реализма предстаёт перед читателем как проблема.

Философия творчества и художественная практика модернизма, возникшего в результате кризиса метода реализма, также были подготовлены «целым рядом событий, происходящих в общеевропейском и отечественном социокультурном пространстве. Рост промышленности и появление нового типа личности, *Nomofaber* (Н. Бердяев), социальное дробление общества, связанное со стремительной урбанизацией, распространение идей коренного несходства элитарной и массовой культур (у романтиков, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше), возникших в XIX ст., первая мировая война и социалистическая революция в России – всё это заложило фунда-

мент модернизма во всех его проявлениях, будь то абстракционизм, футуризм, акмеизм, экспрессионизм, кубизм, драма абсурда или направление крайней степени индивидуализма – сюрреализм.

Абсолютно все модернистские течения объединяет общая идея – искусство ни в коем случае не связано с действительностью, а само по себе представляет собой иную, по сравнению с физической, социальной данностью, реальность.

Образец заменяется не просто индивидуальным стилем (он был и в реализме), а сугубо субъективным индивидуальным стилем. Возникает новый абсолют – субъективное видение художника. По аналогии со Средневековьем, где не было автора, а был авторитет, можно сказать, что в модернизме нет никакого авторитета, а есть автор, который существует сам по себе, вне какого-либо вещественного пространства: «Сюрреализм – это я» (С. Дали). Однако эта свобода от всего окружающего больше декларируема, чем реальна, ведь любое направление модернизма несёт в себе общие для творцов принципы и черты, также создаются манифесты. Никакое, даже предельно индивидуализированное, искусство не существует вне социального пространства.

Таким образом, развитие искусства представляет собой длительный процесс его индивидуализации. Это касается как творческих механизмов (процессуальность), так и понимания фигуры творца (субъектность). Индивидуализируясь, художественное творчество, с одной стороны, освобождается от внешних привязок (догматы, каноны, жанровый диктат), но с другой, происходит некая расчленённость целого, художественно-логического, родового творческого начала. Итоги подобного распада становятся проблемой для культуры в целом и отдельной темой для культурологического исследования.

Список литературы

1. Пустовит А. В. Этика и эстетика. Наследие Запада. История красоты и добра/ А.В. Пустовит. – Киев, 2006. -680 с.
2. Ванслов В. В. Эстетика романтизма/ В. В. Ванслов. – М.: Искусство, 1996. – 404 с.
3. Соболев П. В. Развитие эстетики в России в первой трети XIX в.// Лекции по истории эстетики. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1974. – С. 153-173
4. Галич А. И. Опыт науки изящного// Русские эстетические трактаты первой трети XIX века в 2 т. – Т.2. – М.: Искусство, 1974. – С. 205-275.

A. A. Mezentseva

(assistant)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail – mezentseva.a00@mail.ru

**PHILOSOPHY OF CREATION
AND PHILOSOPHY OF CREATOR IN THE CONTEXT
OF CULTURE-HISTORICAL EPOCHS**

***Annotation.** The article researches interconnection between the perception of artistic creation worldbuilding developed in certain culture-historical epochs.*

***Key words:** philosophy of creation, philosophy of creator, author, imitation, independent existence.*

УДК 130.2

Lugutsenko T.

(Ph.D., Professor)

Matusovsky Lugansk State Academy of Culture and Arts
(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: telfira@yandex.ru

A. Tovchiga

Matusovsky Lugansk State Academy of Culture and Arts
(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: telfira@yandex.ru

SPIRITUALITY DEFORMATIONS IN CULTURE OF MODERN SOCIETY

***Annotation.** Processes of internal and external man's world which lead to rather limited, inferior, formal manifestations of creating spiritual beginnings in different spheres of culture are considered. The semblances of spirituality (forms of distortion of this or that essential spiritual characteristic feature) are more often connected with man's spiritual retardation; they are susceptible to manipulations wishing to solve their own problems very easily and quickly or they are subjected to unconscious, passive challenge to modern condition of technological consumption. All these semblances have been analyzed.*

***Key words:** spirituality, quasi-spirituality, anti-spirituality, proto-spirituality, psycho-spiritual world.*

Today the condition of world community is characterized as a crisis one, but in many researchers' opinion the sources of this crisis are first of all connected with deformation of man and society's measurements, with the loss of anthrop-social and socio-natural existence unity, man's incapability to understand deep senses and the highest mission of his existence. Modern stage of man's development is not only a new millennium of his existence but it is a qualitatively new stage of socio-sphere evolution; namely, it is a formation of global civilization, global culture and it can be said that it is as formation of global spirituality.

A religious aspect in its dogmatic form is losing its previous importance after active processes of life secularization. And although a number of believers is not decreased their spiritual activity acquires qualitatively new another motivation losing world-outlook deepness. Forcing out but not forced out till the end the appearance of previous

God as a world foundation of existence, modern civilization hasn't found adequate replacement to him. If earlier a single ideal of spirituality within the framework of separate religious traditions has been implanted, but today it has become obvious that none of them can be a predominant force in man's spiritual searches. Individual free choice of a person plays greater and greater role, however modern technological culture doesn't create adequate conditions for his realization. Considering spiritual crisis as a system phenomenon it is important to stress that it is necessary to pay attention to its following main aspects such as: socio-cultural, anthropological, ecophene which are developed in research works of V. S. Barulin, V. D. Isaev, M. K. Mamardashvili and some others. Here it is very important to stress that a man and mankind have received new possibilities for their creative self-realization connected with STR (scientific-technical revolution), with the achievements in educational system. However, it is necessary to go over to new thinking, new consciousness, new way of life due to which all these things could acquire constructive forms.

It is necessary to state that a modern man's world-outlook in reality has considerably changed. Individual has acquired substantial intellectual resources having scientific-rational basis under the influence of educational system. Under the conditions of liberalization of personality's life the attention is more and more paid to external factors of his existence: material well-being, professional successes, and social status in the whole. External freedom and financial self-prosperity, independence from unstability of ideological-political, socio-economical, family-everyday situations are emphasized more and more.

The highest beginnings at best are acquiring some abstract forms, and at worse in general they are losing any kind of importance in consciousness of rather ego-central and pragmatic individual. Inevitably he is looking for more harmonic reality, however, spiritual demands and the highest spiritual sufferings are replaced and changed by bright virtual cultural worlds of modern technological society. And it manifests itself under those conditions when a man must understand and realize profoundly what is happening and participate very actively in all occurring processes.

Not in vain a number of people involved into «spiritual» processes and sometimes with rather doubtful content is growing. The breaking tendency with spiritual past traditions presenting them as dead conservative cultural structures which do harm to ongoing development of tech-

no-engineering society is strengthening. Centuries – old systems of values and ideals are being destroyed under the concealment of modernization. Instead of them chimeras of mass consumption culture, instant by their essence and allowing increasing capital at spiritual man's death are coming. At the same time a spiritual crisis can't be identified with spiritual catastrophe. It is rather a factor of spiritual evolution, spiritual growth; it is a dangerous signal about that it is necessary to change our existence, to correct those tendencies which are obviously carrying a negative charge and are demanding to be renewed. Internal individual world of a man in techno-engineering society has come to the contradiction with profound natural dynamics of existence. Such a situation demands not breaking and de-mounting of the past but it demands to discover new constructive impulses under the conditions of our present time, to find out those internal forces which have accompanied a man for the whole period of history and moreover, such forces have expressed constructive man's potential, his spirituality in the highest significance under any certain particular historical conditions. Strengthening negative tendencies in nearby' spiritual environment of culture which lately are being strengthened at the level of individual and public consciousness hinder largely to express creative potential. It leads to the fact that the highest spirit senses are being lost, the threat of spiritual degradation is increasing, society and individuals are sexually abused because in such cases lifelike direction is moving from the highest ideal to the lowest one, bodily-material or even to perverted existence in which all kinds of vices are flourishing; the cult of bait, unlimited delights is claimed and so on.

Such a problem can be considered in the context of Tricia – tome [Latin] (it means to be divided into three parts, namely «spirituality – quasi-spirituality – anti-spirituality»). Nowadays there are disputes in research literature about child's spirituality, but nobody begins to deny that fact that a child needs in mother's warmth, caress, kindness, he possess a potential to be not only beloved but to express undetermined love. Already at early stages of his life way a child shows his different abilities and it goes without saying they are connected with psycho-spiritual man's world (with an ability to perceive and express the beauty, to survive the state of internal fight between good and evil and so forth).

The same individual proto-spirituality demands thorough attention from the parents and teachers' side because it is quite natural that a lead-

ing vector of spirituality from initial impulses aspired to harmony and perfection is deviated. At a certain stage of man's psyche development all necessary conditions are formed in order to transform non-differentiated proto-spiritual individual's state into more developed and differentiated personality's structures (intellect, will, requirements, motives and so on). Originally incorrect interpretations of initial spiritual aspirations at the level of man's psyche are inevitable under the conditions of such differentiation. Thus psycho-spiritual development is often lack behind the psycho-somatic and intellectual development. Finally it causes the different spiritual deformations in society culture which externally look like as samples of spirituality, they are perceived as free creative personality's self-expression, however they don't relate to spirituality at all and moreover they distort its essential characteristics.

Unity is replaced by local manifestation of the highest spiritual qualities: morality and love have conditioned character; there is no rising direction to the ideal, perfection and serving to the highest good; understanding and wisdom are substituted by information chaos; there is no unselfishness in activity motives; spiritual freedom and compassion are substituted by ostentatious complicity and piety; there is no sincerity in expressing of the highest feelings and so on. Consequently, the highest spiritual in quasi – spirituality (pseudo-spirituality) can be substituted by emotional connected with life maintenance (emotional comfort and ostentatious well-being). In a given case quasi – spirituality (pseudo-spirituality) can be characterized as limited, insufficient, inferior manifestation of man's spirit in different kinds of activity. Spirit «is flickering» in a man, his aspirations are touched down, the consequences of spiritual potential realization are rather doubtful. Thus, quasi-spirituality is not worth its full value, it presents itself some kind of substitution, imitation aspiring to the status of spirituality. In philosophy quasi-spirituality is manifested in speculative theoretical structures which haven't any practical meaning and they wash away subjected field of spirituality.

In education its essence is opened in ostentatious moralization, in abstruse spiritual theorizing and formalism to realize, to achieve the goals of bringing up. Religiousness in quasi-spirituality is often degenerated into confessional formalism which is presented unconsciousness execution of church rituals («maybe it helps!»), ostentatious asceticism, religious pragmatism and so forth. Sometimes going to a church is becoming a peculiar spiritual entertainment. Some aspects of quasi-

spirituality is seen in neo-religious cults (neo-Christian, new-oriental), they haven't vividly expressed de-structural direction but at the same time they lead to decreasing of social adaptation and neurosis induction. Neophytes sometimes change motivations considerably; they begin to feel in themselves some kind of force, and the feeling of selected people is arising. In mass media the disclosure of profound spiritual sources is substituted by circulation of pseudo-occulted imitations, by propaganda of primitive mysticism and spiritualism, extra-sensory, UFO-logy (unknown flying objects), indigo-mania and so forth. Quasi-spirituality is directly connected with spreading of legal psycho-tort (delinquent) sub-culture including club culture, corresponding music and cinema in itself. Quasi-spirituality is also manifested in different forms of psycho-tort «art» based either on changing the customer of «art» object into changeable state or on the demonstration of these or those phenomena of reality into particularly another phenomenon key. In everyday life quasi-spirituality is expressed in extremes of «right, proper» way of life, expansion, in external respectability and conventionality, fascination with extreme, meditative practices having no spiritual ethical basis. Quasi-spirituality is acquiring greater and greater force in the activity of a whole number of public organizations propagating ephemeral projects and systems to revitalize internal and external man's world; it is more and more important in the structures of multi-level marketing with its presentations of super-compounds transforming a man.

Given spirituality semblances (distortion forms of this or that essential characteristic feature of spirituality) are connected more often with spiritual backwardness, susceptible to manipulation wishing to solve their problems easily and quickly or with an unconscious, passive challenge to modern conditions of technological-consuming society. It is also necessary to note that socio-cultural oppositions (good and evil, beautiful and ugly, true and false) in real life are not equaled, «non-weighted»: one of them is life-stated, and another one is destroyed-lifeless. That's why the approach to an organized pole of antinomy is vitally, spiritually, but the approach to a des-organized pole is lifeless, and in the whole it is without a soul, lifeless and destroyed. If finally the second vector predominates so the processes of degradation and breakup of a personality, culture and society in the whole are activated; negative potential, negative energetic in spiritual environments («dissent» of man's spirituality) are growing. However, profound mechanisms of

anti-spiritual manifestation could rather be revealed till the end due to the infinity and complexity of existence spiritual measurements.

The analysis of spirituality reveals new perspectives to understand the nature of spirituality and its place in the vital man's world, gives the possibility to reveal deep reasons of man's consciousness which cause the cognitive processes, gives a new paradigm understanding of both a personality's unity and harmony, integrity of subject-objective relations in a spiritually-practical ontological turning of modern philosophy under the conditions of cultural-civilization environment transformation.

The List of used literature

1. Kagan M.S. On spiritual (the experience of category analysis) / M.S. Kagan // Questions of philosophy. – 1985. – № 9. – P. 45.
2. Lugutsenko T.V. Spiritual dominants in cultural epochs / T.V. Lugutsenko // "Current questions, problems and perspectives of humanitarian knowledge development in modern information environment: national and international aspects": Collection of scientific works (International scientific – practical conference of May 17-19, 2011) Chief editor Zhurba M.A. – Rubezhnoye – Lugansk: V. Dahl EUNU, 2011. – Part 1. – P 116 – 118.
3. Lugutsenko T.V. Spirituality as subjective reality / T.V. Lugutsenko // "Religion, religious, philosophy and humanitarians in modern information environment: national and international aspects": collection of scientific works (International scientific – practical conference of December 27 – 29, 2011) / chief editor Zhurba M.A. – Rubezhnoye - Lugansk: V. Dahl EUNU, 2011. – Part 1. – P.30 – 32.
4. Lugutsenko T.V. Culture as a system of spiritual carrying out / T.V. Lugutsenko // "Philosophical problems of a man" (materials of a scientific – practical conference of November 24-25, 2011) /Lugansk: Publishing house of V. Dahl EUNU, 2011. – P. 294 – 295.
5. Lugutsenko T.V. Intercultural dialogue in the context of understanding different cultural values / T.V. Lugutsenko // "Achievements of socio – cultural and humanitarian sciences in contemporary Ukraine": Materials of the second All – Ukrainian scientific conference April 28, 2012: 3parts. – D.: Partnership "Innovation", 2012. – Part 2. – P. 113 – 116.
6. Yatsenko A.I. Values and ideals / A.I. Yatsenko. – K.: 1977. – 187 p.

Т. В. Лугуценко

(д. филос. наук, профессор)

Луганская государственная академия культуры
и искусств им. М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

А. Товчига

(магистр)

Луганская государственная академия культуры
и искусств им. М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

ДЕФОРМАЦИИ ДУХОВНОСТИ В КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

***Аннотация.** Рассматриваются процессы внутреннего и внешнего мира человека, которые приводят к предельно ограниченным, неполноценным, формальным проявлениям созидających духовных начал в различных сферах культуры. Проанализированы подоби́я духовности (формы искажения той или иной сущностной характеристики духовности) связаны чаще всего с духовной неразвитостью человека, подверженностью манипулированию, с желанием лёгкого и быстрого решения своих проблем или с неосознанным, пассивным вызовом современному состоянию техногенно-потребительского общества.*

***Ключевые слова:** духовность, квазидуховность, антидуховность, протодуховность, психодуховный мир.*

УДК 37.017:[17+316.72]

Д. И. Измайлова

*Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР)*

E-mail: Jamilyushka@yandex.ru

К. А. Еропутов

*Донецкая академия внутренних дел МВД
Донецкой Народной Республики (г. Донецк, ДНР)*

E-mail: k-yeroputov@mail.ru

РОЛЬ ОБРАЗОВАНИЯ В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ КОНСОЛИДАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ОБЩЕСТВА

***Аннотация.** В статье рассмотрен феномен образования как одного из важнейших социальных институтов современности и, кроме того, как одной из основных социокультурных ценностей. Проанализирована концепция поликультурного образования в качестве одного из важнейших механизмов духовно-нравственного объединения современного поликультурного общества в условиях глобальных вызовов. Проведён сравнительный анализ западной парадигмы глобального образования и концепции поликультурного образования в рамках идей Русского мира.*

***Ключевые слова:** культура, образование, поликультурное образование, глобальное образование, гуманизация образования.*

Трудно переоценить роль образования в современном глобальном информационном обществе: сейчас оно является не только одной из важнейших социальных потребностей человека, но и основной социокультурной характеристикой развития общества.

В соответствии с законом ДНР «Об образовании» оно призвано содействовать свободному развитию личности, воспитанию взаимоуважения, трудолюбия, гражданственности и патриотизма, а также защите и развитию этнокультурных особенностей и традиций народов ДНР [1].

Вне зависимости от того, при каких обстоятельствах сложилась полиэтничность населения каждой отдельной территории, на сегодняшний день назрела острая необходимость в сбалансированной социальной политике, учитывающей общегосударственные интересы и национально-культурные особенности народов, исхо-

дядшей из сложных условий межкультурного диалога в многонациональном обществе и настоятельной необходимости проектировать гармонию межэтнических и межконфессиональных отношений [2].

Одной из основных движущих сил такой социальной политики может и должна стать система образования. Чтобы однозначно определить роль образования в объединении современного поликультурного общества, необходимо, в первую очередь, дать чёткую и однозначную коннотацию самого термина «образование» в контексте социальной философии.

Проанализировав ряд современных исследований, находим, что образование в основном рассматривают в качестве:

1) социального явления, неизменно сопутствующего человечеству на пути его эволюционного развития; 2) значимой социальной (индивидуальной) ценности; 3) функции общества и государства по отношению к своим гражданам; 4) функции граждан по отношению к своему собственному развитию; 5) сложной иерархической системы, включающей в себя разные уровни [3].

Международная стандартная классификация образования (ЮНЕСКО) детерминирует образование как целенаправленную деятельность, предполагающую определённую форму коммуникации, нацеленной на обучение [4]. Согласно же закону ДНР «Об образовании», образование – это единый целенаправленный процесс воспитания и обучения, являющийся общественным благом и осуществляемый в интересах человека, семьи, общества и государства...[1]. Очевидно, что сущность западной технократической парадигмы заключается в том, что образование для них есть институт современной цивилизации с её акцентами на прагматизм, специализацию, технологичность. И нельзя однозначно утверждать, что эта парадигма плоха, она вполне хороша для её пользователей. Просто такая парадигма чужда и некультуросообразна российской (русской) образовательной традиции. В русской образовательной традиции образование есть институт культуры, решающий, главным образом, задачи гуманистические, мировоззренческие, духовные. Русская духовная традиция наделяет ценность бытия значительно большим статусом, нежели евроатлантическая ментальная традиция с присущим ей приматом материального интереса индивида

По нашему мнению, образование – это 1) формирование общественно компетентного поведения, необходимого для выполнения человеком своей социальной роли; 2) сфера, включающая человека в культуру.

Кроме того, образование – социальный институт взаимодействия индивида с основными подсистемами общества – экономической, социально-политической, культурной, духовной, а также институт, который призван социализировать личность [5].

Рассматривая образование в качестве одного из важнейших рычагов решения современных этнокультурных проблем, обусловленных глобализационными процессами, и настоящей необходимостью ведения полноценного межкультурного диалога, мы приходим к выводу, что на сегодняшний день в системе образования необходимо ввести принципиальное понятие «поликультурного образования».

Феномен поликультурности стал предметом особых исследований в мировой педагогике в начале 60-х годов XX столетия. Интерес к поликультурному воспитанию был обусловлен распространением международного сотрудничества, усилением борьбы этнических и расовых меньшинств за свои права в обществах с полиэтничным составом.

На сегодняшний день поликультурализм трактуется как демократическая концепция культуры и образования, которая провозглашает приоритет прав человека в культурной и общественной жизни, равенство наций и культурных моделей, недопустимость расизма и шовинизма в государственной политике и частной жизни [6]. Российская исследовательница Г. В. Палаткина считает, что поликультурное образование должно иметь две главные цели: удовлетворение образовательных запросов представителей всех этносов и подготовка людей к жизни в мультикультурном обществе [7]. Эпистемологической основой многокультурного образования служат философские положения о социальном происхождении знаний, о субъективном построении людьми научных, политических, экономических, обыденных, культурных и других понятий, в связи с чем многие из них носят двойственный, нечёткий, зачастую конъюнктурно-политический характер [8].

Цель поликультурного российского образования (по определению В. В. Макаева, З. А. Мальковой и Л. Л. Супруновой) состоит в формировании толерантной личности, способной на основе диа-

лога активно взаимодействовать с представителями других культур. По мнению А. Н. Джуринского, поликультурное образование преследует три группы целей, обозначаемые понятиями «плюрализм», «равенство», «объединение». В первом случае, по мнению автора, речь идёт об уважении и сохранении культурного многообразия; во втором – о поддержке равных прав на образование и воспитание; в третьем – о воспитании в духе общенациональных политических, экономических, духовных ценностей [9].

Поликультурализм в образовании – это построение образования на принципе культурного плюрализма, признание равноценности и равноправия всех этнических и социальных групп, составляющих данное общество, на недопустимости дискриминации людей по национальному признаку, национальной или религиозной принадлежности, пола или возраста [10].

По определению российского исследователя многокультурного образования Г. Д. Дмитриева, «многокультурное образование исходит из фундаментального методического принципа, гласящего, что у всех и каждого есть культура как стиль жизни, как совокупность менталитета, традиций, ... нравственных и эстетических ценностей, образования, трудовых навыков, веры, только она – культура – разная» [8].

В свою очередь, Дрожжина С. В. выделяет четыре основные концепции поликультурного образования:

1) собственно мультикультурализм, ключевой идеей которого является создание государством равных возможностей развития для меньшинств, преодоление «иерархии» культур; 2) интеркультурализм – обеспечение активного и позитивного диалога разных культур, их взаимопонимания и взаимообогащения; 3) транскulturализм – ориентация на систему ценностей на транснациональном уровне; 4) культурный плюрализм, основная идея которого – уважение и поддержка всех существующих в обществе культурных нужд и образов жизни – не только культур этнических, языковых, религиозных меньшинств, но и представителей различных субкультур [11].

По нашему мнению, в иерархии поликультурного образования непременно следует выделить как структурно-логическую часть так называемое «этнокультурное образование».

В свою очередь, Г. В. Палаткина также указывает на то, что понятие «мультикультурный» является более ёмким, соответствующим принципу диалога и взаимодействия культур, их переплетающемуся множеству, в отличие от понятия этнокультурного образования, нацеленного на сохранение самоидентичности [7]. Важно отметить, что вопросу о границах данного понятия было посвящено множество дискуссий, но до сих пор он остаётся открытым. Ряд исследователей [12, 13] трактуют термин «этнокультурное образование» как модель образования, ориентированную на сохранение национально-культурной и языковой идентичности. При этом очевидно, что этническое непременно должно диалектически сочетаться с общечеловеческим, глобальным.

Образование как средство формирования национального самосознания, реализации культурно-языковых интересов должно выполнять четыре главные функции:

1) транслирующую (обеспечение целостности и воспроизводимости этнонациональных сообществ); 2) развивающую (формирование и развитие национального самосознания); 3) дифференцирующую (выявление национально-культурных потребностей человека, этнических групп и этносов); 4) интегрирующую (обеспечение взаимодействия, взаимопроникновения и взаимного обогащения культур, интеграция личности в систему мировой и национальной культуры) [12].

Одной из значимых для современного полиэтнического общества функций образования является укрепление социальной солидарности и духовно-нравственной консолидации. Формулу, отвечающую современным представлениям о гражданской нации, предложил русский философ Г. П. Федотов: «Учёт единокровного сопутствует расширению национального сознания и его тяготению к заботе об общем для всех нас доме» [14]. Такое понимание требует, чтобы этническое самосознание как можно полнее отражало и общие интересы страны. Должна быть объединяющая для всех этносов гуманистическая идея. Примером внедрения такой гуманистической идеи и духовно-нравственной консолидации на платформе надэтнического характера образования и воспитания молодёжи может послужить и опыт СССР. По своей сущности и своему призванию образование в СССР должно было способствовать некоторому нивелированию этносоциальных и этнокультурных границ между теми социумами, которые представляли собой отдель-

ные этносы (каковым, в подавляющем большинстве, и было население той или иной республики), но при этом с сохранением идентичности каждого народа. Стоит отметить также, что такая форма надэтнического образования неизменно приводила к поддержанию и сохранению этнического паритета, т.е. развивались все формы культуры, обслуживаемые родным языком, сохранялась компактность проживания этноса, но при этом создавались все предпосылки и условия для взаимопроникновения и взаимодействия одной культуры с другой.

По нашему мнению, поликультурное образование как один из базовых элементов патриотичности должно базироваться на нескольких педагогических принципах:

1) патриотическое воспитание, дающее возможность для сосуществования социальных групп разных этносов и религий; 2) воспитание человеческого достоинства и высоких моральных качеств; 3) воспитание толерантности и готовности к взаимному сотрудничеству.

Альтернативой поликультурному образованию может выступить и концепция «глобального образования». Концепция глобального образования разработана учёными США Р. Хенви и Э. Боткиным и внедряется в учебных заведениях стран Западной Европы и Америки, России. Как указывает Ш. М. Мухтарова, сущность глобального образования направлена на воспитание у личности интереса к мировой культуре, установок толерантного сознания и отношения к общемировым проблемам человеческого общежития, формирования у молодого поколения ответственности за перспективы развития цивилизации в целом [10]. Однако стоит отметить, что концепцию глобального образования нельзя считать абсолютно приемлемой в рамках Русского мира, поскольку глобальное образование – явление, во-первых, несколько «коммерциализированное», а во-вторых, оно основано на прагматическом подходе, заключающемся в усреднении и упрощении профессионального обучения и утрате культурно-национальной идентичности. Данный подход явно лишён культуротворческой и воспитательной функции, что в корне противоречит образовательным концепциям в духе Русского мира.

Очевидно, что поликультурная парадигма образования в условиях нынешних реалий является наиболее адекватным ответом

современным глобальным вызовам в поликультурном обществе. Поликультурная образовательная политика непременно должна стать официальным государственным курсом ДНР, т.к. становление личности и гражданина неизбежно уходит своими корнями в национальную культуру и лишь через неё возможен выход к общечеловеческим «планетарным» нравственным принципам и нормам.

Список литературы

1. Об образовании [Электронный ресурс] : закон Донецкой Народной Республики от 19.06.2015, № 55-ИНС ; ред. по сост. на 29.03.2016 // Официальный сайт Народного Совета Донецкой Народной Республики. – Электрон. текстовые дан. – Донецк, [2016]. – Режим доступа: <http://dnrsovetsu/zakon-dnr-ob-obrazovanii/>. – Загл. с экрана.
2. Бзаров, Р. С. Из истории аланской культуры / Р. С. Бзаров ; Ин-т истории и археологии Респ. Северная Осетия-Алания. – Москва : СЕМ, 2014. – 399 с. : ил.; 22 см. – (Аланская старина. История и культура).
3. Крухмалёва, О. В. Современные тенденции в получении образовательных услуг / Крухмалёва О. В. // Социс. – 2001. – №9. – С. 83-88.
4. Международная стандартная классификация образования (МСКО) [Электронный ресурс] : [утв. 5.10.2011 на 36 сессии генер. конф. ЮНЕСКО] / Ин-т статистики ЮНЕСКО, Орг. Объед. Наций по вопросам образования, науки и культуры. – Электрон. текстовые, табл. и граф. дан. – [Париж, 2011]. – Режим доступа: <http://www.uis.unesco.org/Education/Documents/iscled-2011-ru.pdf>. – Загл. с экрана.
5. Фомченкова Г. А. Образование как условие безопасности общества [Электронный ресурс] // Аналитика культурологии : электрон. науч. изд. – Электрон. текстовые дан. – 2012. – № 24. – Режим доступа: <http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/890-23-2.html>. – Загл. с экрана.
6. Васютенкова И. В. Социальное здоровье личности в поликультурной образовательной среде // Здоровье и образование : материалы IV науч.-практ. конф. / Ленинград. обл. ин-т развития образования (ЛОИРО) ; отв. ред. Г. Е. Гун. – Санкт-Петербург, 2007. – 236 с.
7. Палаткина, Г. В. Мультикультурное образование в полиэтническом регионе : монография / М-во образования Рос. Федерации. Астрах. гос. пед. ун-т, Науч.-исслед. ин-т гуманитар. проблем. – Астрахань : Изд-во Астрах. гос. пед. ун-та, 2001. – 168 с.
8. Дмитриев, Г. Д. Многокультурное образование. – Москва : Народ. образование, 1999. – 208 с. – (Профессиональная библиотека учителя).
9. Джурицкий, А. Н. Поликультурное воспитание в современном мире. – Москва : Прометей, 2002. – 71 с.
10. Мухтарова, Ш. М. Глобализация и сущность глобального образования в контексте исследования этнического компонента в содержании образования [Электронный ресурс] // [Rusnauka]. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м., 2006?]. – Режим доступа:

http://www.rusnauka.com/ESPR_2006/Pedagogica/4_muhtarova.doc.html. –

Загл. с екрана.

11. Дрожжина, С. В. Мультикультуралізм як концептуальна модель та праксеологія розуміння сучасного українського соціуму : монографія / М-во освіти і науки України, Донец. нац. ун-т економіки і торгівлі ім. М. Туган-Барановського. – Донецьк : [ДонНУЕТ], 2009. – 288 с. : табл.
12. Наурызбай, Ж. Ж. Этнокультурное образование. – Алматы : Гылым, 1997. – 152 с.
13. Уксенбаева, С. Г. К вопросу об этнокультурном и поликультурном образовании в Казахстане [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. – Электрон. текстовые дан. – 2013. – № 6. – Режим доступа: <https://www.science-education.ru/ru/article/view?id=11814>. – Загл. с экрана.
14. Федотов, Г. П. Будет ли существовать Россия? // Судьба и грехи России: избр. ст. по философии рус. истории и культуре : в 2 т. Т. 1. – Санкт-Петербург, 1991. – С. 173-184.

D. I. Izmailova

(Senior Lecturer)

Donetsk National university of economics and trade
named after M. Tugan-Baranovskiy
(Donetsk, Donetsk people's Republic")

E-mail: Jamilyushka@yandex.ru

K. A. Yeroputov

(junior scientific assistant)

Donetsk Academy of Internal Affairs of the Ministry
of Internal Affairs of the Donetsk People's Republic
(Donetsk, Donetsk people's Republic)

E-mail: k-yeroputov@mail.ru

THE ROLE OF EDUCATION IN THE SPIRITUAL AND MORAL CONSOLIDATION OF THE CONTEMPORARY POLY CULTURAL SOCIETY

Annotation. *The article examines the phenomenon of education as one of the most important social institutions of our time and, moreover, as one of the main socio-cultural values. The concept of multicultural education is analyzed as one of the most important mechanisms of the spiritual and moral unification of a modern multicultural society in the face of global challenges. A comparative analysis of the western paradigm of global education and the concept of multicultural education within the framework of the ideas of the Russian world is carried out.*

Key words: *culture, education, multicultural education, global education, humanization of education.*

УДК 101.3: 316. 722

М. Т. Марюхнич

(аспирант)

Донецкий национальный университет

(Донецк, ДНР)

E-Mail: m-patriot@mail.ru**СОПРОТИВЛЕНИЕ КАК СВОЙСТВО СЕКУЛЯРНОГО
И ТРАДИЦИОННОГО МЫШЛЕНИЯ**

Аннотация. В статье проанализировано сопротивление как философская категория, присущая двум противоположным культурным позициям – традиционной и секулярной. Показаны процессы, возникающие вследствие столкновения этих двух мировоззренческих установок. Сделан вывод о том, что традиция восстанавливает актуальность своего бытия силами самого социума путём генерации новых идей. Обнаружено, что формирование промежуточной идейной плоскости в русской культуре происходит путём интеграции сакрального и светского.

Ключевые слова: традиция, секуляризация, сопротивление, подавление, покорность, прогресс, просвещение.

Проблема сопротивления в контексте секуляризации актуальна не только в ключе рассмотрения социальной философии, но имеет непосредственное отношение к развитию научного знания в целом. Вытеснение традиции из сферы социальных отношений вносит коррективы в социальное бытие, что становится предметом изучения политической философии и этики.

Сопротивление, изначально находившееся в традиционной, религиозной парадигме, выражало себя в ересях, поддержке учений, являвшихся оппозиционными главенствующей церкви. С началом Реформации был запущен механизм отхода норм социальной жизни от влияния религиозной идеологии. Постепенно религиозная парадигма отступила на задний план, оставив место, собственно говоря – секулярному. Данный процесс апологетами традиции видится катастрофичным, сторонниками же секуляризации расценивается в терминах Просвещения – прогрессивным, положительным.

Силы, призывающие к подчинению традиционному порядку, в результате этого противостояния не исчезают, а, как правило, оказывают сопротивление. Таким образом, развитие культуры за-

ключается не только в сохранении и передаче традиций, но и в генерации новых смыслов. Данное противоборство создаёт необходимые условия трансформации социума. Как отмечает французский философ Гастон Башляр, «подавление является деятельностью нормальной, полезной, более того, доставляющей радость. Научная мысль невозможна без подавления. Оно даёт начало сосредоточенному, взвешенному абстрактному мышлению. Любая связная мысль строится на системе нерушимых и ясных запретов. Культура несёт радость, которая, по сути, есть радость сопротивления» [1, с. 151]. Таким образом, сопротивление в XX веке становится революционным свойством уже традиции, что конституируется в философии интегральных традиционалистов (Р. Генон, Ю. Эвола и др).

Опыт секуляризации в России носит подражательный характер. Заимствуются европейские идеи, и, воспринятые с энергией неопитов, вышедших из среды «средневековой религиозности», тут же внедряются в жизнь со свойственным русскому народу радикализмом и неприятием компромиссов.

Касаемо процессов, затронутых секуляризацией, можно выделить смещение трансцендентного в практические области жизни, рост индивидуализма. Данной тенденции противоречат установки православной культуры, для которой интересы социума выше личных. Также не теряет силы религиозный авторитет. Характерным признаком секуляризирующегося общества является еретичность взглядов даже православных христиан, религиозные взгляды которых отличаются эклектизмом, религиозным синкретизмом.

Ю. Ю. Синелина утверждает, что «на определённом этапе какая-то часть того слоя общества, который проходил секуляризацию, возвращалась к православию через европейские философские идеи». И подытоживает, что «это была уже не средневековая религиозность, а церковное религиозное мировоззрение, приспособленное к новым условиям жизни» [2, с. 86]. М. Н. Эпштейн данный процесс возврата религиозности в новых символах модерна сравнивает с верой, которая, отринувши формальную сущность, подобно огню, сжигает второй том «Мёртвых душ». По его словам, «Это модернистское средневековье, средневековье Нового времени, когда вера уже не господствует над сознанием общества, а заново утверждает себя в сознании личности вопреки религиоз-

но-индифферентному состоянию секулярного общества» [3, с. 479]. Однако автор полагает, что свойственные русской культуре шатания в крайности происходят по причине отсутствия третьего, оценочного уровня бытия, коим наделена культура европейская, и на котором ныне, в частности, произрастает политкорректность и мультикультурализм.

Требование к соединению светского и сакрального свойственно русской философской мысли, стремящейся интегрировать данные полярности. В данном русле находится идея Розанова о «святой плоти», идея Бердяева о всеобъемлющем акте творчества, идея Фёдорова о воскрешении мёртвых, идея Ильина об освящении национализма церковью и другие.

Проблемой изучения противостояния секулярного и традиционного занимались Д. Бонхеффер, Э. Фромм, Р. Генон, Ю. Эвола и другие зарубежные авторы. Из отечественных исследователей можно выделить И. И. Налетову, Ю. Ю. Синелину, М. Н. Эпштейна.

Таким образом, сопротивление является неотъемлемым свойством социума, отстаивающего свои интересы как от засилья религиозных догм, так и перед угрозами общества модерна. Секуляризация способствует смещению трансцендентного в практические сферы жизни – политику, науку, вызывает рост индивидуализма. Православная культура, имея противоположные установки данной тенденции, создаёт заслон данному явлению, в идеях русских философов обнаруживается стремление интегрировать сакральное и светское, примирить эти полярности. Сделан вывод о том, что традиция находит новые возможности адекватно позиционировать себя в стремительно меняющемся мире.

Список литературы

4. Башляр Г. Библиотека журнала Путь. Психоанализ огня. – М.: Издательская группа Прогресс, 1993. – 176 с.
5. Секуляризация в социальной истории России: Синелина Ю.Ю. Мониторинг общественного мнения январь март // 2004. – № 1. – С. 85-90.
6. Эпштейн М. Н. Слово и молчание. Метафизика русской литературы. – М.: Высшая школа, 2006. – 559 с.

M. T. Marykhnich

(post-graduate student)

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

E-Mail: m-patriot@mail.ru

RESISTANCE AS THE PROPERTY OF SECULAR AND TRADITIONAL THINKING

***Annotation.** In the article resistance as a philosophical category which are characterized by two opposit cultural positions – traditional and secular has been analyzed. The processes which appear as a result of the clash of these two worldview orientations have been shown. It has been concluded that tradition is actualized because of inner forces of society itself in the process of arising of new ideas. It has been discovered that formation of intermediate ideological sphere in Russian culture was realised on the ground of integration of sacred and secular elements.*

***Keywords:** tradition, secularization, resistense, pressing, obidience, progress, enlightenment.*

УДК 316.422

А. И. Буракова,

(студентка)

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики

(г. Санкт-Петербург, РФ)

E-mail: mellorna@gmail.com

Н. Г. Пряхин

(к. филос. наук, доцент)

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики

(г. Санкт-Петербург, РФ)

E-mail: nikpryahin@mail.ru

ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ

***Аннотация.** Раскрывается содержание понятия «общество потребления» как глобальной проблемы человечества. Рассмотрена история изучения явления «общество потребления» в работах мыслителей Эриха Фромма, Жана Бодрийяра, Карла Маркса и Льва Толстого, в которых осуществлена критика общества потребления и намечена перспектива решения этой проблемы. Кроме того, проведен сравнительный анализ их исследований.*

***Ключевые слова:** общество потребления, ценность, духовность, материальность, капитализм, фрейдизм, консерватизм, марксизм.*

В современной публицистической и художественной литературе, СМИ и рекламе, социальных сетях часто излагается суждение, что для современного человека первичны материальные блага, вторичны духовные ценности. Данную проблему исследовали известные философы и социологи Эрих Фромм (нем. Erich Seligmann Fromm), Жан Бодрийяр (фр. Jean Baudrillard), Карл Маркс (нем. Karl Heinrich Marx) и другие.

Обыденное сознание полагает, что понятие «общество потребления» (англ. consumer society) – социум, в котором ценностные принципы структурируются на индивидуальном потреблении. Главная ценность типичного представителя общества потребления – накопление и использование материальных благ [1]. Мнение отдельного индивидуума в таком обществе формируют стереотипы, мода, Public Relations и реклама.

Термин «общество потребления» во второй половине XX века в философию первым ввёл Эрих Фромм – психиатр, философ, создатель теории неофрейдизма (англ. Neo-Freudianism) и фрейдомарксизма (англ. Freudo-Marxism). В своей книге «Здоровое общество» он описывает капиталистическое общество XX века так: «...сам человек стал скорее частью машины, нежели её хозяином. Он ощутил самого себя как товар, как капиталовложение: его целью стало достижение успеха, т.е. желание продать самого себя как можно выгоднее. Его ценность как личности определяется тем спросом, которым он пользуется, а не такими человеческими качествами, как любовь, разум или художественными способностями» [2]. Это общество в своей книге он называет «больным» и публикует статистику самоубийств и алкоголизма в капиталистических странах, а также рассматривает психологию обычного человека и делает неутешительные прогнозы для человечества XX века.

Но до Фромма исследование и описание общества потребления начались ещё в XIX веке в трудах Карла Маркса, Льва Толстого и многих других известных философов, писателей и публицистов. Карл Маркс и Лев Толстой рассматривали общество потребления в контексте своих теорий и находили разные способы решения проблемы.

Карл Маркс отмечал: «...вместе с ростом массы предметов растёт царство чуждых сущностей, под игом которых находится человек, и каждый новый продукт представляет собой новую возможность взаимного обмана и взаимного ограбления. Вместе с тем человек становится все беднее как человек... Частная собственность не умеет превращать грубую потребность в человеческую потребность. Её идеализм сводится к фантазиям, прихотям, причудам» [3]. Главной причиной проблем капиталистического общества Маркс называл само его устройство, в котором нет места духовному развитию ни буржуазии, ни пролетариата.

В отличие от Маркса, который не отрицал технический прогресс, Лев Толстой излагал противоположные взгляды. Эрих Фромм, рассматривая его идеи, писал: «...сегодня электричество, железные дороги и телеграф «разлагают» весь мир. Они входят в жизнь каждого человека. Люди просто не могут обойтись без них. Нации же полагают, что чем больше у них железных дорог, академий, промышленных рабочих, военных кораблей, книг, партий и

парламентов, тем они цивилизованнее. Многие индивиды, так же как нации, заинтересованы в цивилизации, но не в настоящем просвещении. Первое легче и встречает одобрение, второе требует непомерных усилий и поэтому воспринимается всегда огромным большинством не иначе, как с ненавистью и презрением, так как разоблачает ложь цивилизации» [2].

Примечателен тот факт, что сам Фромм называл в своей книге Толстого «русским радикальным религиозным мыслителем» и отмечал схожесть его взглядов с другим мыслителем того времени – консерватором Шарлем Бодлером (фр. Charles Pierre Baudelaire). «Технократия американизирует нас, прогресс истощит нашу духовность до такой степени, что никакие кровожадные, легкомысленные и противоестественные мечты утопистов не сравнятся с действительностью», - Фромм приводит цитату Бодлера из его записок «Fusees» [2]. Бодлер в обществе потребления видел, прежде всего, «духовную гибель всего человечества».

В 1970 году французский философ и социолог Жан Бодрийяр выпустил книгу «Общество потребления» (фр. La société de consommation: ses mythes et ses structures), где подробно раскрыл сущность и признаки этого понятия. Он отметил в современном обществе значительные изменения в окружающей действительности, мнении и стремлениях обычных людей к роскошной жизни в окружении экономических благ и удовлетворению своих материальных желаний. «Существует сегодня вокруг нас своего рода фантастическая очевидность потребления и изобилия, основанная на умножении богатств, услуг, материальных благ и составляющая род глубокой мутации в экологии человеческого рода. Собственно говоря, люди в обществе изобилия окружены не столько, как это было во все времена, другими людьми, сколько объектами потребления», - пишет он [4, с. 3]. Кроме того, в работе опубликована подробная статистика, показывающая двусмысленность экономического роста в капиталистическом обществе. Бодрийяр разоблачает мифы о «счастье потребления» и ложном отождествлении материальных благ и «человеческого счастья». Массовая культура, по мнению Бодрийяра, посредством СМИ, моды и рекламы, стимулирует развитие мифа о потреблении, формирует поведение накопления материальных вещей, при котором устаревают традиционные социо-культурные ценности. На смену традиционному, возникает упрощённое понимание реальности, в котором понятие индивиду-

альности заменяется на систему знаков и символов. Приоритетным для человека в обществе потребления является не личность, не духовная её особенность, а статус личности, или, как пишет Бодрийяр, «система знаков». «Это – профилактическая белизна пресыщенного общества, общества без головокружения и без истории, не имеющего другого мифа, кроме самого себя» [4, с. 171] - такой итог подводит Бодрийяр.

Как можно «вылечить» общество потребления? Для нравственно-этического и духовного оздоровления социума нужны культурные, экономические, образовательные и даже политические преобразования – именно подобную мысль высказывали русские философы и подавляющее большинство европейских мыслителей XIX и XX века. Однако, данные теории могут отличаться или противоречить друг другу. (Например, идея «софийности» Владимира Соловьёва и теория «сверхчеловека» Ф. Ницше (нем. Friedrich Wilhelm Nietzsche).

Философия и теория ненасилия утверждает онтологическую предопределённость человека к добру и справедливости – категориям, относящимся к внутреннему личностному существованию. Поэтому «лечение» деструктивного социального потенциала человека и общества, может быть в пространстве онто-коммуникации / духовного общения, нахождения субстанциональных антропологических смыслов [5]; в снятии невротического и зависимого состояния через обращённость к природе и космосу.

Тема общества потребления является одной из важнейших в трудах мыслителей XIX, XX веков. А сегодня она – одна из многих глобальных проблем человечества.

Список литературы

1. Пряхина А. В., Пряхин Н. Г. Межкультурные коммуникации в постиндустриальном обществе: монография / А.В. Пряхина, Н.Г. Пряхин. – Санкт-Петербург, 2015. – 235 с.
2. Фромм Э. Здоровое общество [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://freck.pp.ru/hamlib/EFromm-TheSaneSociety.html>
3. Маркс К. Потребности, производство и разделение труда [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.marxists.org/russkij/marx/1844/manuscr/8.htm>
4. Бодрийяр Ж. Общество потребления, его мифы и структуры. – М.: Республика, 2006. – 272 с.

5. Пряхин Н. Г. Проблема ненасилия как основа коммуникации и коммуникативной компетентности в современном мире // Роль образования в формировании экономической, социальной и правовой культуры / Сборник научных трудов. Комитет по науке и высшей школе Правительства Санкт-Петербурга. – 2014. – С. 426-429.

A. I. Burakova

(Student)

St. Petersburg University of Technology Management and Economics
(St.-Petersburg, Russia)

E-mail: mellorrna@gmail.com

N. G. Pryakhin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

St. Petersburg University of Economics and Management Technologies
(St.-Petersburg, Russia)

E-mail – nikpryahin@mail.ru

HISTORY RESEARCH OF SOCIETY CONSUMPTION

***Annotation.** The content of the concept of "consumer society" as the global problems of mankind. The history of the study of the phenomenon of "consumer society" in the works of thinkers of Erich Fromm, Jean Baudrillard, Marx and Leo Tolstoy, which carried out criticism of the consumer society and the Prospects for solving this problem. In addition, a comparative analysis of their research.*

***Key words:** consumer society, values, spiritual, material, capitalism, Freudianism, conservatism, Marxism.*

УДК 130.2:168.522

Т. В. Лугуценко

(д.филос.наук, профессор)

Луганская государственная академия культуры и искусств
имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

Е. Третьякова

(магистр)

Луганская государственная академия культуры и искусств
имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: telfira@yandex.ru

ВИРТУАЛЬНАЯ СРЕДА КАК СФЕРА РЕАЛИЗАЦИИ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

***Аннотация.** Рассмотрена проблематика формирования новой культуры в условиях глобализации, обусловленной информационно-технологическим развитием. Виртуальная культура анализируется как феномен глобализации, с чем неразрывно связаны проблемы взаимодействия и взаимовлияния культур. Дана характеристика формированию нового виртуального пространства, порождающего свои культурные практики.*

***Ключевые слова:** виртуалистика, виртуальная культура, виртуальная среда, диалог культур.*

Отличительным признаком виртуальной культуры сегодняшнего дня стало моделирование возможной реальности бытия посредством компьютерных технологий, которые открыли перед человеком новые возможности: расширение границ творчества, конструкторской деятельности и т.п. Электронные коммуникации ориентируют парадигму культуры на процесс виртуализации, который порождает новый вид культуры – виртуальную культуру. Являясь, безусловно, сложным и многоплановым феноменом глобализации, виртуальная культура требует серьезного философско-культурологического осмысления и анализа. Процессы развития и распространения компьютерных технологий виртуализации столь стремительны, что предметное поле философско-культурологических исследований по данному направлению только начинает складываться.

Среди научных работ отечественных и зарубежных авторов работы философского и культурологического направления, затрагивающие проблему соотношения категорий «цивилизация» и «культура», которая начинает исследоваться в эпоху Просвещения, когда цивилизация представлялась как некое идеальное состояние общества, необходимо отметить следующие: Ф. Гизо (основы этноисторической концепции цивилизаций), Л. Моргана, Ф. Энгельса (цивилизация как этап общественного развития), Н.Я. Данилевского (основы культурно-исторических типов цивилизаций), Д. Белла, М. Кастельса (сущность цивилизаций осмысливается сквозь призму технологических изменений).

Проблематика формирования новой культуры в условиях глобализации, обусловленной информационно-технологическим развитием, отражена в работах таких современных авторов, как П. Леви, А. Лемос, Я. Мацек, С. Мизрах, Л. В. Нургалеева, А. М. Хилтон и др. Появление новой формы культуры (префигуративной культуры) отмечено в работах М. Мида.

Процессы виртуализации, категории «виртуальность» и «виртуальная реальность» комплексно анализируются в работах П. Леви. Подробная философская аналитика концепций «виртуального» и «виртуальной реальности», «виртуальной культуры» дана в монографии «Философия виртуальной реальности» Е. Таратуты, в коллективной монографии «Виртуальное падение человека культуры» авторов В. Исаева, Т. Лугуценко, Н. Журбы.

Первые элементы философского понимания феномена виртуальности были заложены в Античности в контексте осмысления проблемы основных состояний всего сущего (Платон, Аристотель). Развивая аристотелевскую онтологию, Фома Аквинский осмыслил понятие «виртуальное» как синоним потенциального. В таком значении данная категория развивалась в работах Д. Скота и Николая Кузанского. Позиция множественности бытия была продолжена в трудах Г. Лейбница, И. Канта, А. Бергсона.

Среди современных исследователей значительный вклад в трактовку понятия «виртуальная реальность» внесли представители научного направления – виртуалистики (О. Генисаретский, Н. Носов и др.). Мыслимое бытие, символизм сознания человека рассматриваются в трудах Г. Когена, С. Лангер, М. К. Мамардашвили.

Понятие «виртуальная культура» рассматривается в работах

Дж. Берна, С. Джонса, М. Кастеллса, Э. Хоукса и др. Философское осмысление феномена виртуальной культуры представлено трудами Г. Тульчинского. Антропологическое исследование обитателей виртуальной вселенной Second Life проведено Т. Боелсторффом.

Поскольку виртуальная культура анализируется нами как феномен глобализации, с чем неразрывно связаны проблемы взаимодействия и взаимовлияния культур, то существенными для данного анализа являются работы по философии диалога культур. Анализ диалога культур проводился в работах М. Бубера, М. Бахтина, В. Библера, Ю. Лотмана. Диалог как наиболее продуктивная форма взаимоотношений разных культур рассматривается в работах А. Гусейнова, В. Межуева, Э. Шнайдера и др. Диалог культур в киберпространстве представлен у Н. Амрус, П. Помье.

Подчеркнём, что большинство исследований, затрагивающих вопросы тотальной виртуализации современного общества, проведены в экономической, психологической, социальной или политической плоскостях. Вместе с тем, несмотря на значительное количество работ, непосредственно связанных с исследованием виртуальной культуры, вопрос природы виртуальной культуры как феномена глобализации до сих пор не стал предметом самостоятельного исследования с позиций философии культуры. Из этого следует, что рассмотрение виртуальной культуры с позиций философско-культурологического анализа представляет особый научный интерес, требует детальной проработки и развития. На наш взгляд, виртуальную культуру необходимо рассматривать, прежде всего, как теоретическое понятие.

Современный этап глобализации характеризуется формированием нового виртуального пространства, порождающего свои культурные практики. В процессе систематизации учений о виртуальности в контексте философской антропологии и философии культуры обосновано, что многообразие точек зрения может быть сведено к анализу явления виртуальности как феномена сознания (индивидуального или коллективного) и как технологического феномена [6; 11].

В настоящее время глобализация, являясь объективным историческим процессом, проходит очередной этап своего развития, важнейшим технологическим атрибутом которого стали компью-

терные виртуальные технологии [12]. В этих условиях формируется электронное виртуальное пространство, ставшее неотъемлемой частью глобальной реальности, порождающее культурные практики, основанные на использовании компьютерных технологий и являющиеся всеобщими для пользователей компьютеров. К ним относятся многообразные формы и виды онлайн деятельности, а также виды деятельности, связанные с созданием произведений искусства при помощи компьютерных программ.

Электронное виртуальное пространство образует множество виртуальных реальностей (виртуальных сред). Виртуальность, являющаяся свойством человеческого сознания, благодаря информационным технологиям, становится новой формой культурного выражения [4; 5]. В философии виртуальная реальность понимается и как противоположность реальности, и как ее продолжение, и как результат развития компьютерных технологий. Увлеченность виртуальной реальностью в исследованиях последних лет обуславливается совмещением технического толкования с философскими и психологическими значениями [6]. Компьютерная (электронная) виртуальная реальность – это значительное проявление сотворенной виртуальности на сегодняшний день. Электронную виртуальную реальность по архитектуре можно разделить на автономную и сетевую, в результате взаимодействия с которыми человек формирует виртуальную культуру.

В формировании представлений о виртуальной культуре в истории философской мысли можно выделить: ранние исследования описательного характера, часто принимавшие одну из двух форм – «технологическая утопия» или «технологическая антиутопия»; исследования, где основное внимание было сосредоточено на появлении феномена виртуальных сообществ; исследования, где внимание сосредоточено на анализе социальных, культурных и экономических взаимодействий, происходящих в сети Интернет, включая социальное конструирование реальности, создание этических кодексов поведения в Интернете. Наблюдается многозначность определений и характеристик виртуальной культуры, что объясняется эмпирической и феноменологической ориентацией большинства исследований [3;4;6].

На наш взгляд, виртуальные формы диалогических отношений порождают новые формы диалога культур, которые условно можно обозначить как виртуальный диалог, реально-виртуальный

диалог, виртуально-реальный диалог. Первый происходит в сознании читателя-пользователя, когда виртуальная среда выступает хранилищем и средством передачи информации, подобно бумажной энциклопедии или документальному фильму, но отличается возможностью нелинейного прочтения. Второй происходит, когда пользователь компьютера «читает» произведение разработчиков программ. Здесь ведется реальный диалог с виртуальным объектом, в который вложен естественный интеллект автора. Третий выражается в виде диалогов (полилогов) с реальными собеседниками, в результате которых постигаются образы другой культуры.

Социальная реальность постиндустриальной цивилизации продолжается в виртуальной среде, образованной современными технологиями связи. Эта среда становится «посредником», а порой и «квазисобеседником» в диалоге. В условиях «машинной коммуникации» можно выделить такие формы диалогических отношений, как:

– диалоговый режим, подразумевающий под собой способ взаимодействия пользователя и программы, в результате которого происходит непосредственный, двухсторонний обмен информацией;

– диалог с виртуальным собеседником-человеком, когда взаимодействие людей дистанцируется техникой.

При работе человека с системными, прикладными и инструментальными программными продуктами происходит смысловой диалог «человек – компьютер» (здесь имеется в виду компьютер как система программно-аппаратных средств обработки информации), т.е. диалог, обладающий предметно-смысловой направленностью или смысловым взаимодействием, выходящим за рамки функциональности программного продукта. Выделяется два направления понимания смыслового диалога «человек – компьютер». Первое – проявление искусственного интеллекта, проверяющего логичность высказываний собеседника. Второе – форма диалога «читатель – автор произведения»[9;11].

Опираясь на формы диалоговых отношений в условиях «машинной коммуникации» и на направления понимания смыслового диалога «человек – компьютер», выделяются характерные для виртуальной среды формы диалога культуры:

– виртуальный диалог, происходящий в сознании читателя-пользователя, посещающего, например, виртуальный музей или Интернет-ресурс, посвященный артефактам и истории культур различных эпох и стран;

– реально-виртуальный диалог, когда пользователь компьютера «читает» произведение разработчиков программ;

– виртуально-реальный диалог, выражающийся в виде диалогов (полилогов) с реальными собеседниками, в результате которых постигаются образы другой культуры.

Выводы. В условиях глобализации благодаря информационным технологиям происходит формирование нового виртуального пространства, которое является сферой реализации виртуальной культуры. Происходящие сейчас культурные изменения позволяют говорить о появлении нового «способа бытия». Современный человек существует как в мире физическом, так и в глобальном электронном виртуальном пространстве в форме аватаров или учетных записей.

Под влиянием электронных виртуальных реальностей, содержащихся в этом виртуальном пространстве, происходит формирование виртуального общества. Это влечет за собой радикальное изменение взгляда на мир, формирование виртуального мировоззрения, базирующегося на полионтичной парадигме и принципах навигации в абстрактных ландшафтах информации и знаний.

Список литературы

1. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. – М., 1990.
2. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: внешние расширения человека. – М., 2003.
3. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. – М., 1997.
4. Носов Н. А. Манифест виртуалистики. – М., 2001.
5. Нургалеева Л. В. Дихотомия статусной и внестатусной культуры в условиях развития сетевого общества // Открытое и дистанционное образование. – 2003. – №1. – С.19-34.
6. Таратута Е. Е. Философия виртуальной реальности. – СПб., 2007.
7. Levy P. From Social Computing to Reflexive Collective Intelligence: The IEMML Research Program / P. Levy // Information Sciences. – 2010. – Vol.180. – P. 71-94.

8. Lemos A. Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporanea / A. Lemos. – Porto Alegre, 2002.
9. Macek J. Defining Cyberculture // Média a realita / ed. by P.Binková. University Press, 2004. – P. 35-65.
10. Stepp E. Virtualization of institutes for research / E.Stepp // Arachnet Electronic Journal on Virtual Culture. – 1993. – Vol.1. – № 6.
11. Hauben M. Culture and Communication: The Impact of the Internet on the Emerging Global Culture / M. Hauben // Culture and Democracy Revisited in the Global Information Society to be held May 8 –10, 1997.

T. V. Lugutsenko

(Ph.D., Professor)

Matusovsky Lugansk State Academy of Culture and Arts
(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: telfira@yandex.ru

E. Tretyakova

(M.A.)

Matusovsky Lugansk State Academy of Culture and Arts
(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: telfira@yandex.ru

**VIRTUAL ENVIRONMENT AS A SPHERE
IMPLEMENTATION DIALOGUE OF CULTURES**

***Annotation.** We consider the problems of the formation of a new culture in a globalizing world, due to information technology development. Virtual culture is analyzed as the phenomenon of globalization, what are inextricably linked problems of interaction and mutual influence of cultures. The characteristic of the formation of the new virtual space, generating their own cultural practices.*

***Keywords:** virtualistics, virtual culture, the virtual environment, the dialogue of cultures.*

УДК 101.1

Н. Г. Пряхин

(к. филос. наук, доцент)

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики

(г. Санкт-Петербург, Россия)

E-mail: nikpryahin@mail.ru

П. А. Поршнягина

(студент)

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики

(г. Санкт-Петербург, Россия)

E-mail: polina311998@gmail.com

**КРИЗИС СОВРЕМЕННОГО ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ
И СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ СПОСОБЫ ЕГО РАЗРЕШЕНИЯ**

Аннотация. В работе рассмотрена проблема исторического сознания в наше время, а также сама суть исторического сознания, его роль в человеческой жизни, его формирование у нового поколения в эпоху быстрой смены моральных и нравственных ценностей человечества. Отмечено, что такое история и её ценность для общества. Приведены социально-этические способы разрешения кризиса исторического сознания.

Ключевые слова: история, этика, сознание, кризис, способы разрешения, историческое сознание.

В настоящее время все чаще учёные и простые обыватели, политики и социальные группы, размышляющие о месте понятия «ценность» в истории, задаются вопросом о том, что же происходит с историческим сознанием? Современное российское поколение XXI века мало осведомлено об истории своей страны и мира в целом. В результате возник кризис исторического сознания. Может ли подобная неосведомлённость быть причиной других современных проблем? Может ли невнимание к историческому сознанию быть причиной коммуникативных противоречий современности [1] и неопределённости? [2]

История – это наука о развитии общества и природы, о действительности в её развитии [3]. В ходе постижения истории и предпринимаемых попыток понять роль непосредственного участия в ней человека в отдельности и общества в целом формируется такое явление, как историческое сознание. Историческое созна-

ние является одной из наиболее важных сторон человеческого сознания вообще. Понятие «историческое создание» означает совокупность представлений общества в целом (и его социальных групп – в частности) о своём прошлом и прошлом всего человечества, а также о его закономерных связях с настоящим [4].

Какова роль исторического сознания для нас? Роль исторического сознания заключается в том, что оно определяет в человеке желание и потребность изучать, анализировать деятельность предшественников, усваивать их опыт во всех сферах жизни (политической, экономической, социальной, культурной и духовной), а также применять его в дальнейшей социально-культурной и политико-экономической практике.

Однако, современники могут сомневаться в важности практической обращённости к историческому сознанию общества, ссылаясь на недостоверность, искажённость истории. А ведь именно на основе коммуникации образов прошлого, исторических событий и субъектов исторического процесса [5], происходят преемственность культурных смыслов [6], отбор и формирование общественно значимых норм [7], морально-нравственных ценностей; формируются традиции и обычаи. Без вышеперечисленных интегрирующих и коммуникативных сфер морали, социум трансформируется в «население», проживающее на одной территории, но не связанное культурой и языком. Приходя из прошлого, сохраняясь в исторической памяти народных масс, эти морально-нравственные установки имеют своё значение для настоящего и будущего. Однако, поскольку мировое сообщество трансформируется в результате влияния кризиса исторического сознания, морально-нравственные ценности и установки стремительно меняются с одних на другие. Например, в Античной и Средневековой культурах, а также в эпоху Возрождения для людей главными в поведении в целом считались внутренние, моральные ценности. Поэтому представляется, что для данного времени, именно культура как проявление объективно-первичного начала в сознании и деятельности людей [8], получившего своё выражение в виде нравственного вектора, наверное, являлась магистральным направлением мышления и практики. Анализируя же поступки большей части современников постиндустриального межкультурного общества XXI века [9], можно сделать вывод о том, что потребности в возвышенных ценностях замени-

лись низменными: это выражается, в первую очередь, в отсутствии межличностного и межкультурного понимания, в отсутствии диалога [10], в ориентации на получение и приобретение материальных благ. Духовная культура не рассматривается современным человеком как необходимая жизнеутверждающая данность, она заменилась цивилизацией – потребностью в использовании техники, технологии, в необходимости покупок товаров и услуг.

Почему именно, нравственно-этические способы решения кризиса исторического сознания, являются главными методологическими принципами? Во–первых, этика тесно связана с философией – наукой о мудрости, наукой, в сферу познания которой входят все процессы и явления, существующие (и даже несуществующие) в Мире. Во–вторых, этика связана с историей. Знания о морали и нравственности формируются в совместной деятельности специалистов в области этики и истории.

Можно выделить следующие социальные и этические способы разрешения кризиса исторического сознания:

– Обращение общества к чисто классической этической проблематике, выражающейся в исследовании и продвижении нравственных ценностей, заключающихся в мировых религиях и трудах классиков этики. Так, например, изучение основ христианской веры будет способствовать распространению миролюбия, добролюбия – словом, любви к ближнему. А теоретическое изучение и практика этики ненасилия [11] в различных социальных институтах, начиная от семьи, образования [12] и заканчивая государственной властью [13], позволит сформировать правильное, со стороны теории обратной коммуникации, понимание понятия «толерантность», улучшить межличностное и межкультурное понимание, сделать общество более разумным, менее агрессивным и эгоистичным.

– Достижение понимания в обществе значимости истории и исторического сознания. В этом случае правительству и другим государственным органам, в интересах которых сохранить историческое сознание, необходимо приложить значительную массу усилий, как правило в сфере PR и рекламы, для достижения необходимой цели. Если данный способ разрешения кризиса увенчается успехом, общество «потянется» к истории, приобретёт необходи-

мый опыт поколений, а значит его мышление и деятельность станут мудрее, предсказуемее, понятнее.

– Планомерное и усиленное внедрение истории во все сферы жизнедеятельности общества, с учётом интересов и мнений социальных групп разных видов. В первую очередь, историю необходимо интегрировать в социальную сферу жизни, поскольку именно в ней индивиды взаимодействуют друг с другом и именно в ней происходит социализация человека, формирование и развитие его сознания, в том числе – исторического.

Отсутствие со стороны современного общества первичного внимания к понятию «историческое сознание» может разрушить нравственную структуру социума, лишить современников духовного опыта поколений и приобретённых ими культурных норм и принципов. Поэтому возникает необходимость вернуться к исследованию исторического сознания через продвижение традиционных нравственно-этических ценностей и сохранение исторического прошлого на всех уровнях общественной жизни.

Список литературы

1. Пряхина А. В., Пряхин Н.Г. Социальный ценностный кризис и коммуникативные противоречия современного информационного общества // Информация–Коммуникация–Общество. 2017. Т. 1. – С. 209-216.
2. Грякалов А. А. Неопределённость: Событие и рефлексия // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2014. № 2. – С. 12-21.
3. Дмитриев Д. В. Толковый словарь русского языка. – М.: Астрель: АСТ, 2003. – 1578 с.
4. Что такое историческое сознание? Его роль // Федеральный портал - protown.ru. – (<http://www.protown.ru/information/hide/5825.html> - дата обращения 20.03.2017)
5. Рагозина Т. Э. Преемственность социокультурного процесса в свете проблемы субъекта истории // Культура и цивилизация (Донецк). 2016. № 2 (4). – С. 31-43.
6. Рагозина Т. Э. Р вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания // Культура и цивилизация (Донецк). 2016. № 1 (3). – С. 28-40.
7. Рагозина Т. Э. Культурные нормы как формы развития истории: норма versus стереотип // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. 2015. № 4 (8). – С. 127-136.

8. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности // Культура и цивилизация (Донецк). 2015. Т. 1-2 (2). № 1-2 (2). – С. 7-24.
9. Пряхина А. В., Пряхин Н. Г. Межкультурные коммуникации в постиндустриальном обществе. – СПб: СПбУУиЭ, 2015. – 185 с.
10. Грякалов А. А. Философия современности в ситуации диалога / А.А. Грякалов, С. А. Мартынова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2013. Т. 2. № 1. С. 204-207.
11. Пряхин Н. Г. Социальная философия ненасилия: к истории вопроса // Международный научно-исследовательский журнал. 2017. № 1-3 (55). – С. 117-119.
12. Пряхин Н. Г. Феномен ненасилия в современном образовательном пространстве (социально-философский и социально-коммуникативный анализ) // Социология и право. 2016. № 4 (34). – С. 75-80.
13. Пряхин Н. Г. Этика и государственное управление в пространстве современности // Актуальные проблемы гуманитарных и социальных наук сборник трудов участников международной научно-практической конференции. 2014. – С. 162-163

N. G. Pryakhin,

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

St. Petersburg University of Technology Management and Economics
(Saint-Petersburg, Russia)

E-mail: nikpryahin@mail.ru

P. A. Portnyagina

(Student)

St. Petersburg University of Technology Management and Economics
(Saint-Petersburg, Russia)

E-mail: polina311998@gmail.com

**CRISIS OF CONTEMPORARY HISTORICAL CONSCIOUSNESS
AND SOCIO-ETHICAL METHODS OF ITS PERMISSION**

Annotation. The paper deals with the problem of historical consciousness in our time, as well as the very essence of historical consciousness, its role in human life, its formation in a new generation in the era of rapid change of moral and moral values of mankind. It is noted that such history and its value for society. Socio-ethical ways of resolving the crisis of historical consciousness are presented.

Key word: history, ethics, consciousness, crisis, ways of resolution, historical consciousness.

УДК 130.2

Э. Н. Гущин

(аспирант)

Белгородский государственный институт искусств и культуры

(г. Белгород, РФ)

E-mail: Eduard.Guschin@gmail.com

КРИМИНАЛЬНАЯ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ СУБКУЛЬТУРЫ В ЭПОХУ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА

Аннотация. Автор использует субкультурную методологию в исследовании социокультурных стратификаций, разрабатываемую в рамках белгородской философско-культурологической школы, и сопоставляет две субкультуры эпохи модерна и постмодерна – криминальную и интеллектуальную. Показано, что эти субкультуры могут приобретать как маргинальный статус, так и реноме доминирующих или признанных групп. В 90-е годы криминальная субкультура на постсоветском пространстве популяризировалась в кино, телепередачах, литературе и, тем самым, получила легитимацию в массовом дискурсе. Обратный процесс происходил с субкультурами интеллектуалов, которые из доминирующих в советском дискурсе всё более оттесняются на обочину культуры.

Ключевые слова: модерн, постмодерн, субкультура, интеллектуальная и криминальная субкультура, маргинальность.

Анализ философской литературы (в частности, работ М. Фуко) позволяет сделать вывод, что на протяжении двух веков интеллектуальная и криминальная субкультуры равно стремились к таким ценностям, как власть, свобода, обретали социокультурную мобильность (при этом свобода и мобильность могут являться одними из составляющих власти). В этой позиции знание и несвобода противостоят друг другу, однако, это не означает, что маргинальная преступная субкультура противостоит интеллектуальной.

Если говорить о культуре модерна, обретающей в XX веке черты постмодерна, то следует упомянуть примечательное явление из жизни субкультур: многие из них утрачивают позиции противостояния друг другу. Возможно, это происходит потому, что исчезают некоторые предпосылки противостояния, конфронтации; возможно, общество само ищет возможность к большей толерантности, и, наконец, причиной может быть подвижная иерархия общества модерна и постмодерна [1; 2], многоуровневая иерархия, которая, отчасти, снимает вопрос противостояния. Субкультуры

структурно усложняются, включают в себя различные общественные группы и представителей из разных кругов общества. Так, например, в криминальную субкультуру оказываются включёнными люди с хорошим образованием, интеллектом и талантами (а не только маргиналы в полном смысле слова), а сами преступления усложняются и требуют высочайших технологических разработок или узкого специализированного знания.

Общественное мнение часто противопоставляет друг другу маргинальную и интеллектуальную субкультуры (сравним оппозицию «гопник – ботаник», или «учёный – маргинал», а «нищий», «бомж», «тунеядец» вообще противостоят любой профессиональной определённости); однако практики взаимодействия этих субкультур гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Поскольку существуют примеры признания научным сообществом феномена интеллектуальной маргинальности (например, это явление рассматривает И. В. Могдалёва [3]), можно утверждать, что интеллектуальная и маргинальная субкультуры способны к некоторой интеграции.

Если описывать *интеллектуальное сообщество*, то следует сказать, что это не всегда «собранное сообщество», часто оно организовано лишь частично и состоит из ряда субкультур, зачастую не связанных друг с другом. Однако интеллектуальные сообщества необходимо признать целостным феноменом и можно рассматривать в качестве особой субкультуры, поскольку в многообразных сообществах интеллектуалов присутствуют схожие ценности, практики, мировоззрение, образ жизни, идентична их экзистенциальная среда, коммуникативные связи и символы.

К интеллектуальной субкультуре в России периода модерны (царский период с начала XIX века вплоть до гибели империи и советская цивилизация) традиционно относились различные профессиональные субкультуры, связанные с интеллектуальным трудом – сообщества врачей, учителей, юристов, священников и т.д. (вольные профессии), – которые всегда пользовались большим уважением общества. Среди названных профессиональных сообществ, безусловно, существуют в большей или меньшей степени элитарные группы, причём профессиональное сообщество чаще всего само определяет эту элитарность. Кроме этого, в интеллектуальную субкультуру, со всей очевидностью входит научное сообщество, часть интеллигенции (Д. Горецкий, А. Юров говорят о том,

что интеллигенция является лишь потребителем и транслятором продукта интеллектуалов [4]) и часть так называемой «богема» из мира искусства.

Таким образом, границы субкультуры интеллектуалов довольно непрочны – это косвенно подтверждается тем, что слишком много общественных групп, используя различные параметры и критерии (уровень образования, наличие статуса учёного, общая эрудиция, информированность, креативность) могут причислить себя к «клану» интеллектуалов.

В истории России существовал период, когда интеллигенция противопоставлялась рабоче-крестьянскому и пролетарскому обществу не просто условно, а даже демонстративно, причислялась к маргинальным субкультурам (трудящиеся шарашек, барды, некоторые диссиденты балансировали на грани интеллектуальности и маргинальности). И раньше, и в советское время на грани маргинальности и чрезвычайного утончённого интеллектуализма находилась талантливая советская богема.

Наиболее яркий пример описания как антропологии маргиналов (криминала и сумасшедших), так и образа интеллектуала и его отношений с обществом, дал французский философ М. Фуко. Его знакомство с работами Ф. Ницше позволило понять, что за познанием стоит стремление к власти [5, с. 63]. Обратное состояние – безумие является «гарантом интеллектуальной и духовной свободы человека» [6, с. 52]. Заметим, что обратное утверждение тоже может быть справедливо: выход из-под контроля общества может быть расценён как выход «за норму», движение в сторону безумия. Криминальный мир всегда старался выйти из-под контроля общества, (самоорганизоваться или саморассогласоваться – но не испытывать давление извне).

Таким образом, и в «блажи» интеллектуалов, в их «умном безумии», и в агрессии криминала видна потребность свободы – общественной, надличностной, надвременной (криминал – древнейшая структура).

Но если для криминалитета свобода понимается как «свобода действия», то для интеллектуальных кругов – это, прежде всего, «свобода мысли»; при этом интеллектуальную культуру можно упрекнуть в некоторой инертности действий, пассивности, даже беззащитности. В то же время, модерн можно охарактеризовать как

время нарастающей поведенческой свободы субъекта и борьбы личного сознания с общественным сознанием. Например, М. Фуко в некоторых работах упоминает, что современное общество постепенно переходит от контроля тела к контролю сознания (что, вероятно, невозможно без участия интеллектуалов, и без смены сторонней позиции на участвующую).

Список литературы

1. Римский В. П. Православие и русская культура в XXI столетии: опыт культурологического прогноза // Христианство и культура: Научно-богословский сборник / Под ред. В. П. Римского. Белгород, 2002. – С. 14-23.
2. Фатенков А. Н. К онтологическим истокам идеи подвижной иерархии // Вопросы философии. 2008. № 5. – С. 47-57.
3. Могдалёва И. В. Роль маргинала-интеллектуала в развитии общества // Современные исследования социальных проблем (электр. научный журнал). №1 (21). 2013 [Эл. ресурс]. URL: <http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/64/0>.
4. Горецкий Д., Юров А. Гуманитарият, или о месте интеллектуалов в социальном пространстве [Эл. ресурс]. URL: http://www.pgpalata.ru/reshr/ap_01.shtml.
5. Дьяков А. В. «Открытая философия»: Фуко и Ницше // Хóра. 2007. № 1/2.
6. Дьяков А. В., Власова О. А. Мишель Фуко в пространстве клиники // Хóра. 2008. № 1. – С. 52.

E. N. Gushchin

(graduate student)

Belgorod state Institute of arts and culture

(Belgorod, Russia)

E-mail: Eduard.Guschin@gmail.com

CRIME AND INTELLECTUAL SUBCULTURE IN THE ERA OF MODERNITY AND POSTMODERNITY

Annotation. The author uses a certain methodology in the study of social and cultural stratification developed in the framework of Belgorod philosophical and cultural school, and matches the two subculture of the era of modernity and postmodernity – criminal and intellectual. It is shown that these subcultures can be purchased as the marginal status and reputation of the dominant or recognized groups. In the 90 years of the criminal subculture in the former Soviet Union popularized in movies, television, literature and, thereby, has received legitimacy in the mass discourse. The reverse process was happening to the subcultures of intellectuals, that of the dominant Soviet discourse increasingly pushed away to the margins of culture.

Key words: modern, postmodern, subculture, intellectual, and criminal subculture, marginality.

УДК 821.111 (73)

А. Н. Гришанов

(аспирант кафедры философии)
Донецкий национальный университет
(г. Донецк, ДНР)

E-Mail: alexandrdesign1983@gmail.com

ЦВЕТ КАК СИМВОЛИЧЕСКИЙ КОНСТРУКТ, РАСКРЫВАЮЩИЙ ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К КАТЕГОРИЯМ ДОБРА И ЗЛА.

Аннотация. В статье проанализированы воззрения философов античности и Отцов Церкви о природе цвета. Проведена взаимосвязь между цветовым стимулом и психикой человека. Сделан вывод о символическом значении белого и чёрного цвета в Западно-европейской символической традиции.

Ключевые слова: символ, традиция, общество, человек, цвет, чёрный, белый, Бог.

Цвет, также как и геометрические формы, участвует в познании человеком мира и несёт в себе определённую символику, приносящую определённую значимость социальным практикам.

Первое, с чем сталкивается человек в восприятии видимого мира, – цвет. Цвет является одним из фундаментальных феноменов бытия, непосредственно постигаемого нашими органами чувств. В бытии человека роль цвета обладает большой значимостью. Цвет является непостижимым феноменом, который сопровождает человека каждое мгновение его жизни. Всю полноту и образ окружающего мира воплощает цвет: «Всё живое стремится к цвету», – считал Аристотель [1, с. 235]. «Цвет – это жизнь, и мир без красок представляется нам мёртвым», продолжает вышеизложенную мысль известный живописец и исследователь в области цвета Иоханес Иттен [3, с. 10].

Цвет несёт в себе функционал не только пространственного сообщения человеку, но и окрашивает его жизнь определённым эмоциональным образом. Таким образом, психика человека находится в зависимости от окружающего его цвета. Цвет включает в себе функцию пространственного восприятия. Определённым образом окрашивая видимый мир, он не только приносит в него ка-

теории эстетики, но и определённым образом воздействует на психосоматическое состояние человека. «Цвета действуют на душу, они могут вызывать чувства и возбуждать мысли, которые нас успокаивают или волнуют, печалят или радуют», – говорил Й. В. Гёте [2, с. 202].

Символическая значимость цвета наиболее ясно выражена в реализации познавательных функций, непосредственно проявляющих внешнюю форму объекта и дающих дополнительные обозначения его сущности. Символическую значимость цвет приобрёл ещё на ранних стадиях зарождения общества. И это связано не только с физиологией человека, но и с переживаниями пограничных состояний человеческого сознания, что в свою очередь обусловило обозначение сильных цветовых символов – белого, чёрного и красного.

На протяжении всей истории религии, в культовых сооружениях, в предметах ритуального назначения, одежде всегда использовались определённые цвета, которые несли особую символическую нагрузку. Самыми распространёнными и часто используемыми, вследствие своего максимального воздействия на восприятие человека, являлись такие цвета, как – чёрный, белый и красный.

Первые исследования хроматической и ахроматической проблематики в отношении чёрного и белого цветов в европейской традиции берут свои истоки ещё со времён античности. Воззрения, отражающие религиозные, мифологические и натурфилософские измышления о сущностных характеристиках цвета, изложены в трудах Платона («Тимей»), Аристотеля («О душе», «О чувственном восприятии и о чувственно-воспринимаемом»). Представления о природе цвета Эмпедокла и Демокрита изложены в сочинении Теофраста «Об ощущении», пифагорейская концепция цвета отображена в тексте Ямвлиха «Жизнь Пифагора».

В раннем средневековье теологическую христианскую концепцию чёрного и белого цвета формировали в своих трактатах Отцы Церкви: Аврелий Августин – в «Исповеди» и Псевдо-Дионисий Ареопагит – в «Ареопагитике». Заслугой позднего средневековья явилось переосмысление Аристотеля, которое наиболее явно отражает теологическую позицию христианских размышлений относительно чёрного и белого цветов.

Западно-европейская символическая система полностью обращена к идее божественного и возрождения всего благого в мире.

Основными цветами в символической системе христианства являлись белый, желтый и красный. Чёрный же цвет как наиболее удалённый от белого цвета, как его отсутствие символизирует не только ад, греховность, inferнальность человеческой природы, но и такие явления, как социальные катаклизмы и эпидемии чумы. Также чёрный цвет символизирует смерть в её различных проявлениях: чёрный не только отображает смерть физическую человека в её негативном проявлении, но и является символом монашества, символом отказа от мирских радостей и смерти для всего греховного – «Ритуальной смерти».

Уделом белого цвета являлось символическое отображение Божественности, Святости, Веры, Чистоты. Все божественные чины изображались белым цветом ещё со времён первых христиан. Всё, что изображалось белым, приобщалось божественному.

Ангелы, серафимы – в белых одеждах, как и святые мученики. Самым главным атрибутом белого цвета в христианской традиции был атрибут непорочности, святости, духовной и нравственной чистоты, что наиболее отображено в «Откровении» Иоанна Богослова.

Таким образом, цвет является одним из фундаментальных феноменов бытия, постижимых человеческим зрением. В бытии человека роль цвета обладает большой значимостью. Цвет является непостижимым феноменом, который сопровождает человека каждое мгновение его жизни.

В западно-европейской символической традиции белый цвет является символом статичного позитивного начала, недостижимого идеала. Если говорить более конкретно, то белый цвет символизирует божественный мир, святость, духовность, недоступность.

Чёрный цвет в западно-европейской символической традиции является символом статичного, отрицательного, негативного начала. Чёрный цвет символизирует материальность, низменность, смерть, вечность и ничто.

Список литературы

1. Аристотель. Физика // Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 59-262.
2. Гёте, И. В. Учение о цветах / И. В. Гёте // Лихтенштадт В. О. Гёте. – Петербург: Гос. изд-во, 1920. – 286 с.

3. Иттен И. Искусство цвета / Пер. с нем. 2-е изд.; предисловие Л. Монаховой. – М.: Издатель Д. Аронов, 2001. – 96 с.
4. Кузанский Н. Об учёном незнании // Кузанский Н. Соч. 2-х т. – М., 1979. – Т.1. – С. 50-58, 64-88.

A. N. Grishanov

(postgraduate student)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-Mail: alexandrdesign1983@gmail.com

COLOR AS SYMBOLIC CONSTRUCTS DISCLOSES MAN'S RELATION TO THE CATEGORIES OF GOOD AND EVIL.

***Annotation.** The article analyzes the views of the ancient philosophers and the Fathers of the Church on the nature of color. Spend the relationship between color stimulus and the human psyche. The conclusion about the symbolic meaning of the white and black in the West-European symbolic tradition.*

***Key words:** symbol, tradition, community, people, color, black, white, God.*

УДК 327:316.7(574+575.3)

А. И. Бурцев

(ассистент)

*Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени М.Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР)*

E-mail: pyci42510@yandex.ru

МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ КАК ФАКТОР СОТРУДНИЧЕСТВА

***Аннотация.** В статье сделан краткий обзор сотрудничества Республики Таджикистан и Республики Казахстан в сфере культуры, отражены основные направления взаимоотношений двух республик в области образования, спорта, искусства.*

***Ключевые слова:** Казахстан, Таджикистан, культура, международные отношения.*

Республика Казахстан стремится развивать хорошие отношения с большинством стран мира. Развитие сотрудничества происходит в различных направлениях: экономика, торговля, военное сотрудничество и культура. Одним из партнёров Казахстана в Средней Азии является Республика Таджикистан. Между странами сложились позитивные, добрососедские отношения. Дипломатические отношения между Республикой Казахстан и Республикой Таджикистан были установлены 7 января 1993 года. Сотрудничество между странами развивается по разным направлениям, среди которых не последнее место принадлежит культуре. Также успешному сотрудничеству между странами способствует длительная совместная история, близость культур, религии.

В 2005 году в Алматы создаётся общественное объединение «Общество дружбы «Казахстан-Таджикистан»», деятельность которого способствует развитию культурного сотрудничества.

Несмотря на длительное сотрудничество, которое зародилось ещё в период, когда Казахстан и Таджикистан являлись республиками Советского Союза, «Соглашение между Правительством Республики Казахстан и Правительством Республики Таджикистан о сотрудничестве в области культуры и искусства», в котором изложены основные принципы взаимосотрудничества в области культуры и искусства, было заключено только в сентябре 2007 года. В соот-

ветствии с положениями данного документа Казахстан и Таджикистан обязуются способствовать проведению на территории государств различных мероприятий в сфере искусства и культуры; стороны должны способствовать обмену информацией, методическими и статистическими исследованиями, периодическими изданиями, в том числе журналами по вопросам искусства и т.д. Казахстан и Таджикистан стремятся к обеспечению беспрепятственного доступа к архивам, библиотекам и музейным фондам. Одним из пунктов Соглашения предусмотрено, что стороны обязуются бороться с незаконным ввозом и вывозом культурных ценностей [1].

Заключение Соглашения о сотрудничестве в области культуры и искусства позволило в августе 2007 года осуществить проведение в Астане Дней культуры Таджикистана в Казахстане, которые прошли на высоком уровне. В состав делегации, которая посетила столицу Казахстана, вошли министр культуры Республики Таджикистан Мирзошохран Асрори, группа таджикских артистов и деятелей культуры. Также в Астане в течение нескольких дней проходила сельскохозяйственная ярмарка, на которой были представлены различные овощи фрукты, привезенные из Таджикистана. В результате жители Казахстана получили уникальную возможность познакомиться с последними достижениями культуры и особенностями быта своих соседей [2].

В ознаменование будущих плодотворных взаимоотношений в области культуры в конце 2007 года в Душанбе состоялось открытие памятника, который был возведён в память о казахских солдатах, погибших, выполняя свой воинский долг на таджико-афганской границе.

В октябре 2008 года в Душанбе прошли ответные Дни культуры Казахстана в Таджикистане, в рамках которых работала выставка «Наследия Великой степи», на которой были продемонстрированы работы казахских художников. В кинотеатрах Душанбе демонстрировались казахские фильмы. Завершением этого форума стал большой гала-концерт, на котором выступили мастера искусства и звёзды эстрады Таджикистана и Казахстана.

С каждым годом укрепляется взаимодействие между государствами в сфере образования. Этому способствует ежегодное предоставление государственных грантов для обучения в высших учебных заведениях для граждан Казахстане в Таджикистане и граждан Таджикистана в Казахстане.

В наши дни сотрудничество в сфере культуры продолжает укрепляться и развиваться. В сентябре 2016 года прошла встреча Чрезвычайного и Полномочного посла Таджикистана Назирмада Ализода с министром культуры и спорта Казахстана Арыстанбеком Мухамедиулы. На встрече обсуждалось проведение совместных встреч, выставок, конференций, дней культуры и т.д. Таджикская сторона выразила благодарность Министерству по делам культуры и спорта Республики Казахстан за помощь в организации культурных мероприятий, посвящённых 25-летию со Дня независимости Таджикистана. В ходе встречи было сделано заявление о том, что страны будут наращивать сотрудничество в сфере образования и спорта [3].

Подводя итоги можно сказать, что культурное сотрудничество между Республиками Казахстан и Таджикистан, которое сформировалось за годы Советского Союза, получило новое развитие. За это время было подписано несколько документов о культурном сотрудничестве, основным среди которых является Соглашения между Правительством Республики Казахстан и Республики Таджикистан о сотрудничестве в области культуры и искусства. И на данный момент отношения между Казахстаном и Таджикистаном развиваются в положительном русле, а сотрудничество в сфере культуры укрепляется. И вполне логичным будет вывод о том, что развитие отношений между Казахстаном и Таджикистаном обладает перспективой и, несомненно, приведёт к положительному результату.

Список литературы

1. Соглашение между Правительством Республики Казахстан и Правительством Республики Таджикистан о сотрудничестве в области культуры и искусства от 13 сентября 2007 года.
2. Таджикистан-Казахстан: развитие во имя будущего [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://news.tj/ru/news/tajikistan/politics/20150825/tadzhikistan-kazakhstan-razvitie-vo-imyа-budushchego>
3. Таджикистан и Казахстан углубляют диалог в сферах культуры и спорта [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tjinform.com/ru/news/20160906/14533.html>

A. I. Burtsev

(assistant)

Donetsk National University of Economics and Trade
named after M. Tugan-Baranovsky

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: pyci42510@yandex.ru

INTERCULTURAL DIALOGUE AS A FACTOR OF COOPERATION

***Annotation.** The overview of cooperation between the Republic of Tajikistan and the Republic of Kazakhstan in the sphere of culture is done in the article, basic directions of relations of two republics in the area of education, sport, art are reflected.*

***Key words:** Kazakhstan, Tadjikistan, culture, international relations.*

УДК 16.73:17.145

Е. В. Гришанова

(ассистент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Туган-Барановского

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-Mail: katyushka.0312@mail.ru

СУЩНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО АСПЕКТА ФИЛОСОФИИ ЮМОРА

***Аннотация.** В статье рассмотрена проблема комического в контексте философии юмора. Проанализированы историко-философские варианты интерпретации понятия юмора, а также показана сущность проблемы комического как основы трактовки юмора с философской точки зрения. Сделан вывод о том, что явление комического объединяет сферы различных наук и высвечивает различные уровни смешного – от языковой игры до глобальных философских построений.*

***Ключевые слова:** юмор, смех, элементы комического, признаки юмора, остроумие.*

Несмотря на достаточно большое количество исследовательских работ по теории комического, проблема смеха и юмора до сегодняшнего дня не исчерпана. Те изменения, которые происходят в современном социуме, а также новые результаты исследований в областях социологии, философии и психологии создают необходимость анализа новых аспектов феномена юмора.

Поскольку философия нередко трактуется как наука о всеобщем, то анализ любого явления она доводит до обнаружения его исходных свойств, которое, в свою очередь, помогает нам понять само явление. Понимать – значит знать то общее, которое образует данное множество явлений и как это общее организует бытие или существование каждого элемента (проявления) из данного множества явлений. К исходному (всеобщему) свойству мы можем прийти путём познания единичных, а затем и общих свойств. Можно выделить следующие всеобщие свойства, принадлежащие всем явлениям: материальность, изменчивость, пространственные и временные характеристики бытия, информационность, энергитичность. Всеобщие свойства выражают суть (сущность) вещи. Таким образом, суть вещи – это свойство, определяющее существование каждого элемента данного множества. Философия должна помочь нам соотнести эти всеобщие свойства в пределах любого явления.

Жизнь человека полна различных событий. К сожалению, не все из них нам нравятся. Мы постоянно что-то теряем и получаем. Справиться с повседневными проблемами, преодолеть различные трудности нам помогает юмор. Юмор – удивительное свойство человека смеяться над проблемами, над жизнью и над собой. Но это беззлобный смех, смех во благо. Он никому не причиняет вреда, а лишь помогает на время отвлечься от опостылевшей повседневности, помогает развеяться.

Существует несколько определений юмора. Но какие бы определения ни были представлены в словарях, у каждого человека своё (субъективное) определение юмора, а точнее его понимание. Считается, что каждый человек обладает чувством юмора, то есть способностью к его пониманию.

Точка зрения учёного Ж.-П. Рихтера считается юмористической всего лишь потому, что она полна динамики мысли и творческих находок. Смех постоянно ускользает от определений, не отвечая на вопросы, а многократно умножая сами эти вопросы. Ж.-П. Рихтер пишет: «Юмор – это творческий динамический принцип, основанный на свободе, способный преодолевать всё конечное и относительное с точки зрения бесконечности» [3, с. 128]. В отличие от иронии он не отрицает конечных вещей, а подводит всё под единый числитель бесконечности, связывая воедино антитезы жизни и различные её сферы.

Великий учёный А. Редозубов говорит: «Юмор – это нечто большее, чем просто смешно. Вся загадочность юмора в том, что человеку не дано априорного знания, какие эмоции определяют его состояние» [2, с. 181]. В случае с юмором человек просто понимает, что ему хорошо, понимает, что у него возникает смех, но не может объяснить, что же с ним происходит. Учёный М. Аргайл считает, что юмор – это позитивное душевное состояние, которое возникает, когда какой-либо человек говорит или делает что-то нелепое, неожиданное или абсурдное, и люди начинают смеяться. Находя что-либо забавным, они ощущают особого рода радость, вот почему данная способность важна для счастья. Автор считал, что явление юмора происходит примерно 18 раз в день, и чаще всего как непосредственные реакции на разного рода ситуации в присутствии других людей.

Казалось бы, философия и юмор – две вещи несовместные, но сколько наговорено и написано о трудности и скучности фило-

софских текстов, которые за это сами часто подвергались насмешкам. Многие учёные стремились понимать природу смеха и смешного. А порой понимать мир – это и значит смеяться. Как говорил древний автор Демокрит: «Он всё смеялся, считая достойными смеха все человеческие дела» [1, с. 23]. И в смехе как таковом может быть зерно мудрости.

Таким образом, можно утверждать, что смех рождается и существует в зоне контакта: личностей и социальных групп, культур и эпох, центра и маргиналий. Само понятие комического объединяет сферы широкого ряда наук и высвечивает различные уровни смешного – от языковой игры до глобальных философских построений. Каждый из этих уровней обладает собственной логикой и способностью выстраивать уникальные ассоциации и образцы смешного. При этом предложенные модели не замкнуты и не дискретны: переплетаясь между собой, уточняя друг друга, они образуют сложную, но цельную систему.

Список литературы

1. Демокрит. Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. – М.: Азбука, 1935. – 382 с.
2. Резодубов А. Д. Цветные эмоции холодного разума. Книга первая. – М.: Амфора, 2012. – 320 с.
3. Рихтер Ж.-П. Приготовительная школа эстетики. – М.: Искусство, 1981. – 448 с.

Ye. V. Grishanova

(assistant)

Donetsk national University of Economics and trade
named Tugan-Baranovsky

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-Mail: katyushka.0312@mail.ru

THE ESSENCE OF THE SOCIAL ASPECT OF PHILOSOPHY OF HUMOR

Annotation. *In the article the problem of comic in the context of philosophy of humor has been investigated. There have been analyzed historical-philosophical variants of interpretation of the notion of humor and the essence of the problem of comic as the basis of the philosophical interpretation of humor has been showed. It was concluded that the phenomenon of comic integrates different spheres of different sciences and highlights a lot of aspects of comic – from linguistic games up to the global philosophical theories.*

Key words: *humor, laugh, elements of comic, marks of humor, wit.*

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Аббасов Р. Г.**, аспирант, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород, РФ).
2. **Андрienко Елена Владимировна**, д.филос.н., доцент, профессор кафедры философии Донецкого национального университета (г. Донецк, ДНР).
3. **Андронов Илья Сергеевич**, младший научный сотрудник, Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики (г. Санкт-Петербург, Россия).
4. **Армен Анастасия Сергеевна**, ст. преподаватель кафедры социологии и политологии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
5. **Басова Я.М.**, магистр, Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР).
6. **Бовт Дмитрий Александрович**, аспирант кафедры философии, Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР).
7. **Брычков Анатолий Сегреевич**, д.филос.н., профессор, действительный член Академии военных наук, Российской Академии социальных наук, старший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории Военной академии войсковой противовоздушной обороны Вооруженных Сил Российской Федерации имени Маршала Советского Союза А. М. Василевского (г. Смоленск, Россия).
8. **Буракова Анастасия Игоревна**, студентка, Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики (г. Санкт-Петербург, Россия).
9. **Бурцев Александр Иванович**, Донецкий Национальный университет экономики и торговли имени М. Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
10. **Волвенко Наталья Николаевна**, к.полит.н., доцент кафедры социологии и политологии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
11. **Гижа Андрей Владимирович**, к.филос.н., доцент кафедры философии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).

12. **Гриценко Василий Петрович**, д.филос.н., профессор, Краснодарский государственный институт культуры (г. Краснодар, Россия).
13. **Гришанов Александр Николаевич**, аспирант кафедры философии, ГОУ ВПО «Донецкий национальный университет» (Донецк, ДНР).
14. **Гришанова Екатерина Валерьевна**, ассистент кафедры социально-гуманитарных дисциплин, ГОУВПО «Донецкий национальный университет экономики и торговли им. Туган-Барановского» (Донецк, ДНР).
15. **Гущин Э. Н.**, аспирант, Белгородский государственный институт искусств и культуры (г. Белгород, Россия).
16. **Даниленко Геннадий Эдуардович**, ст. преподаватель кафедры философии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
17. **Данильченко Татьяна Юрьевна**, д.филос.н., профессор, Краснодарский государственный институт культуры (г. Краснодар, Россия).
18. **Дрожжина Светлана Владимировна**, д.филос.н., профессор, ректор ГОВПО «Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского» (г. Донецк, ДНР).
19. **Ерёмина Яна**, магистр, Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР).
20. **Еропутов Константин Александрович**, адъюнкт, Донецкая академия внутренних дел МВД (г. Донецк, ДНР).
21. **Зобков Святослав Сергеевич**, магистрант, ГОВПО «Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского».
22. **Иванченко Надежда Андреевна**, студентка, Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики (г. Санкт-Петербург, Россия).
23. **Ивашина Роман Анатольевич**, ст. преподаватель, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород, Россия)

24. **Измайлова Джамиля Ибрагимовна**, ст. преподаватель, ГО ВПО «Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского» (г. Донецк, ДНР).
25. **Лагунова Е. О.**, магистр, Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)
26. **Лемешко Галина Александровна**, ст. преподаватель кафедры философии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
27. **Лугуценко Татьяна Валентиновна**, д. филос. н., профессор, Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)
28. **Лустин Юрий Михайлович**, аспирант каф. философии, ГОУ ВПО «Донецкий национальный университет» (г. Донецк, ДНР).
29. **Мармазова Ольга Ивановна**, к. ист. н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкого национального университета экономики и торговли им. М. Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
30. **Марюхнич Михаил Тарасович**, аспирант кафедры философии, ГОУВПО «Донецкий национальный университет» (Донецк, ДНР).
31. **Мезенцева Анна Алексеевна**, ассистент кафедры социологии и политологии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
32. **Молодцов Борис Иванович**, к. филос. н., доцент, доцент кафедры философии и социологии Луганского государственного университета имени Тараса Шевченко (г. Луганск, ЛНР).
33. **Моршнева Диана Денисовна**, студентка, Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики (г. Санкт-Петербург, Россия).
34. **Мусатова Светлана Владимировна**, ассистент кафедры философии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
35. **Мюльгаупт К. Е.**, аспирант кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета (г. Белгород, Россия).
36. **Никоноров Григорий Александрович**, к. филос. н., доцент, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военной академии войсковой ПВО Вооружённых

- Сил Российской Федерации имени Маршала Советского Союза А.М. Василевского (г. Смоленск, Россия).
37. **Огородник Виктор Иосифович**, к. филос. н., доцент, Донецкая академия управления и государственной службы при главе ДНР (г. Донецк, ДНР).
 38. **Огородник Ирина Степановна**, к. филос. н., доцент, Донецкий национальный медицинский университет им. М. Горького (г. Донецк, ДНР).
 39. **Одинцова Елена Алексеевна**, к. юр. н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
 40. **Отина Анна Евгеньевна**, к. филол. н., доцент кафедры социологии и политологии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
 41. **Попов Василий Борисович**, к. филос. н., доцент, зав. кафедрой философии и социологии Луганского государственного университета имени Тараса Шевченко (г. Луганск, ЛНР).
 42. **Портнягина Полина Алексеевна**, студент, Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики (г. Санкт-Петербург, Россия).
 43. **Пряхин Николай Геннадиевич**, к. филос. н., доцент, Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики (г. Санкт-Петербург, Россия).
 44. **Рагозина Татьяна Эдуардовна**, к. филос. н., доцент, зав. кафедрой философии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
 45. **Рагозин Николай Петрович**, к. филос. н., доцент, зав. кафедрой социологии и политологии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
 46. **Резник С.В.**, к. филос. н., доцент кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета (г. Белгород, Россия).
 47. **Римская Ольга Николаевна**, к. филос. н., доцент кафедры философии и истории науки, Белгородский государственный институт искусств и культуры, (г. Белгород, Россия).
 48. **Римский Виктор Павлович**, д. филос. н., профессор, зав. кафедрой философии и истории науки, Белгородский

- государственный институт искусств и культуры, (г. Белгород, Россия).
49. **Сидоров А. В.**, главный специалист отдела культуры, информации и связи департамента социальной политики, Управление делами Совета Министров Донецкой Народной Республики (г. Донецк, ДНР).
 50. **Скворцова Лидия Алексеевна**, к.ист.н., доцент, доцент кафедры истории и философии Донбасской национальной академии строительства и архитектуры (г. Макеевка, ДНР).
 51. **Соловьёва Раиса Петровна**, к.ист.н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
 52. **Сулимов Станислав Игоревич**, к.филос.н., доцент, доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий (г. Воронеж, Россия).
 53. **Сухина Игорь Григорьевич**, к.филос.н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
 54. **Товчига А.**, магистр, Луганская государственная академия культуры и искусств им. М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР).
 55. **Третьякова Е.**, магистр, Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР).
 56. **Трофимов В. В.**, аспирант, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород, Россия).
 57. **Трофимюк Виктор Константинович**, ст. преподаватель кафедры философии ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
 58. **Черниговских Игорь Васильевич**, к.филос.н., доцент, доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий (г. Воронеж, Россия).
 59. **Черных Владимир Дмитриевич**, к.ист.н., доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий (г. Воронеж, Россия).
 60. **Шатохина Наталья Петровна**, к.филос.н., докторант кафедры философии Донецкого национального университета (г. Донецк, ДНР).

-
61. **Шелюто Владимир Михайлович**, д.филос.н., к.ист.н., профессор, профессор кафедры мировой философии и теологии Луганского национального ун-та имени Владимира Даля (г. Луганск, ЛНР).
 62. **Янковский Максим Геннадиевич**, магистр 1-го курса группы Фирм-16 («философия и религиоведение») ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет» (г. Донецк, ДНР).
 63. **Ярошенко Я. В.**, магистр, Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

О ЖУРНАЛЕ

Культура и цивилизация (Донецк)

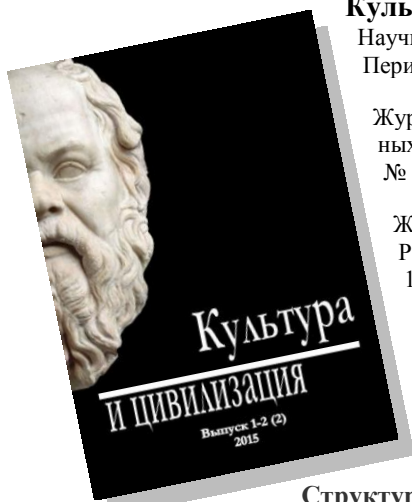
Научный журнал. Издаётся с 2015 г.

Периодичность издания: 2 раза в год.

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

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

Журнал ориентирован на философские и политологические исследования проблем культурного и цивилизационного развития современного общества, вступившего в фазу острого кризиса своих основ.



Структура журнала. Издание содержит два основных научно-отраслевых раздела: «Философия» и «Политические науки». Вместе с тем, предполагается, что журнал будет обладать гибкой структурой. Его основные материалы могут группироваться как по отраслям науки, так и проблемно-тематически. Кроме того, планируются такие разделы, как «Научная хроника», «Книжные новинки», «Отзывы и рецензии», «Анонсы и объявления».

Учредитель и издатель – ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет», УНЦ «Социально-гуманитарный институт».

Редакционная коллегия: Главный редактор – Н. П. Рагозин, к.филос.н.; зам. главного редактора – Дрожжина С. В., д.филос.н.; Бакулов В. Д., д.филос.н.; Драч Г. В., д.филос.н.; Поцелуев С. П., д.полит.н.; Атоян А. И., д.филос.н.; Лугуценко Т. В., д.филос.н.; Шелюто В. М., д.филос.н.; Андриенко Е.В., д.филос.н.; Саржан А. А., д.ист.н.; Липинский В. В., д.ист.н.; Рагозина Т. Э., к.филос.н.; Молодцов Б. И., к.филос.н.; Алексеева Л. А., к.филос.н.; Басенко Н. А., к.полит.н.; Пашков В. И., к.филос.н.; Ромадыкина В. С., к.филос.н.; Сулимов С. И., к.филос.н.; Черкашин К. В., к.полит.н.; Черниговских И. В., к.филос.н.; Целик Т. В., к.филос.н.

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

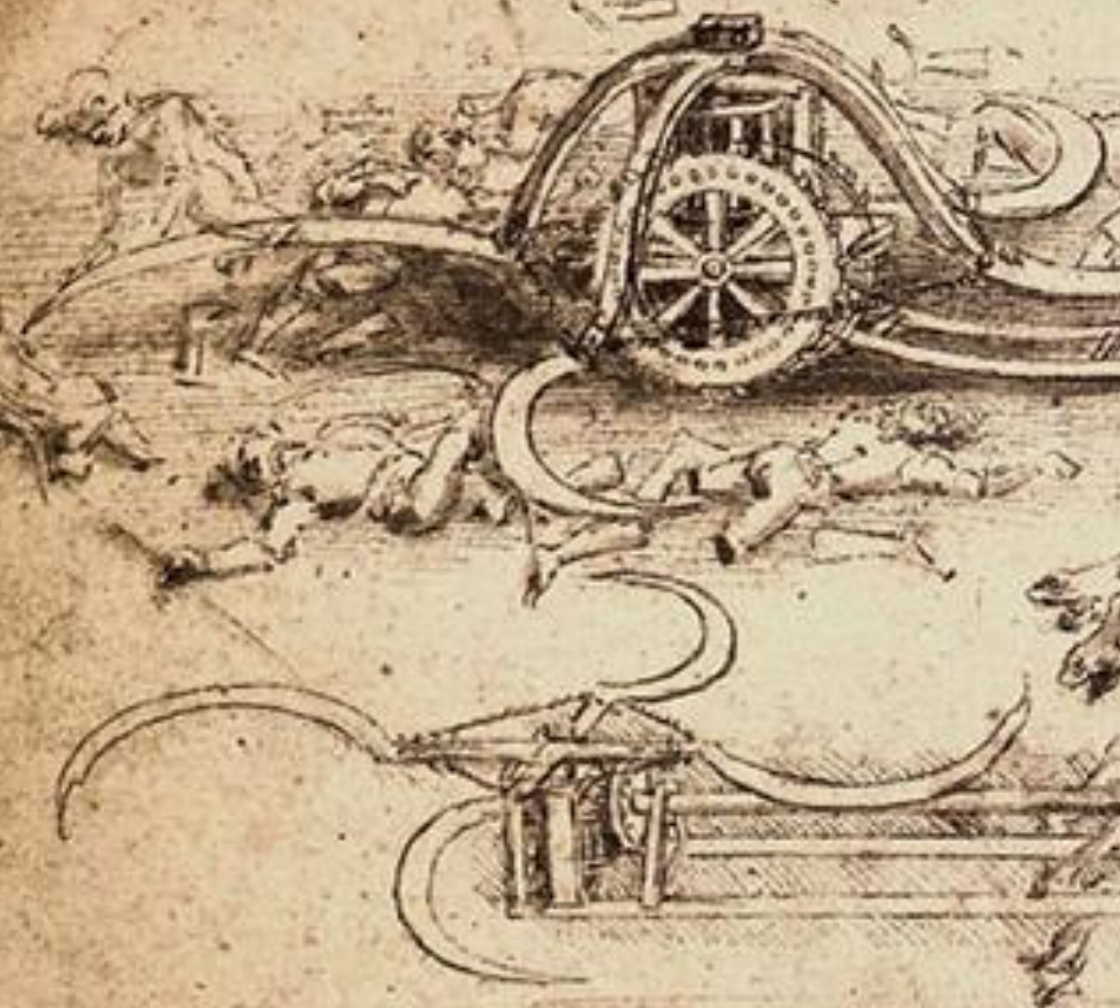
Адрес редакционной коллегии: Донецкая народная Республика, 83001, г. Донецк, ул. Артёма, 96, ГВУЗ «ДонНТУ», 3-й учебный корпус, кафедра филологии. Тел.: (062) 305-39-18; 066-424-1410.

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

Журнал зарегистрирован в Министерстве информации Донецкой Народной Республики. Регистрационный номер от 06.11.2015 г. № 340.

Для заметок

Handwritten text at the top of the page, likely a title or description of the drawing.



Handwritten text at the bottom of the page, likely a continuation of the description or a signature.