

ЦЕНТР НАУЧНОГО ЗНАНИЯ «ЛОГОС»



МОНОГРАФИЯ

# ЧЕЛОВЕК. ОБЩЕСТВО. КУЛЬТУРА

под редакцией доктора философских наук, профессора  
Титаренко И. Н.

г. Ставрополь  
2013

УДК 304  
ББК 6/8  
Ч - 39

**Рецензенты:**

Ковчина И. М., доктор педагогических наук, профессор.  
Киришица И.Р., доктор экономических наук, доцент.  
Красина И.Б., доктор технических наук, профессор.

**Авторский коллектив:** Алиева З. К. (Глава 6), Макарова Н. Г. (Глава 2), Овшинов А. Н. (Глава 7), Полищук Е. П. (Глава 3), Тырина М. П. (Глава 4), Янковский С. В. (Глава 1), Яшник С. В. (Глава 5).

**Человек. Общество. Культура:** монография/под ред. И. Н. Титаренко – Ставрополь: Логос, 2013. – 159 с.

ISBN 978-5-905519-31-4

Монография адресована преподавателям, аспирантам, магистрантам и студентам высших учебных заведений.

ISBN 978-5-905519-31-4

© Центр научного знания «Логос»  
© Коллектив авторов

**ПРЕДИСЛОВИЕ**

Общество, культура и человек неразрывно и органически связаны между собой. Ни общество, ни человек не могут существовать вне культуры, роль которой всегда была и остается фундаментальной. Тем не менее, оценка этой роли претерпела заметную эволюцию.

Культура выполняет несколько жизненно важных функций, без которых само существование человека и общества невозможно. Главной из них является функция социализации, или человекотворчества, т.е. формирования и воспитания человека. Как выделение человека из царства природы шло вместе с возникновением все новых элементов культуры, так и воспроизводство человека происходит через культуру. Вне культуры, без ее освоения новорожденный не может стать человеком.

Ряд вопросов о взаимосвязи человека, общества и культуры рассмотрен в данной монографии.

В первой главе монографии представлен принцип разнообразия в формировании единства социально-культурного мира. Культурное разнообразие охватывает пространственные, темпоральные, ценностные структуры сообществ. Проблема культурного разнообразия выявляет тенденции эволюции национальных образований, перспективы сохранения и развития локального своеобразия в условиях массового производства и потребления, а также особенности взаимодействия социальных групп и индивидов.

Во второй главе монографии рассмотрена проблема человека в современном обществе с учетом новых жизненных ориентиров нынешнего времени и взаимодействия его с другими людьми при таких обстоятельствах. Выделены сложности общения с окружающими, определены перспективы. Обозначено понятие когнитивной картины мира и представлены соответствующие ее характеристики. Приведены некоторые исследования кратковременной памяти, концентрации внимания, ценностей молодежи в рамках исследования изучаемой проблемы.

В третьей главе освещен вопрос природы и своеобразия мышления образного типа - художественного мышления и его видов, охарактеризовано его подобные и отличительные черты в сравнении с религиозным, магическим, философским, научным мышлением. Указана зависимость художественного мышления, как и образного в целом, от степени эстетического развития человека, учитывая важность для него символизации. А также отмечено, что подобная стратегия мышления современного человека присуща не только художникам, но и представителям иных профессий, если последние имеют значительный эстетический опыт и развитой эстетический компонент их мотивационно-ценностной сферы.

В четвертой главе проведен анализ зарубежного научно-теоретического и практического опыта развития дидактической культуры педагога. Сопоставляются выводы зарубежных авторов в отношении содержания понятия, специфики, структуры, функций, связей, видов и динамики дидактической культуры педагога. Намечаются точки взаимного развития отечественных и зарубежных представлений о данном виде профессионально-педагогической культуры.

В пятой главе рассматривается понятие ментальности, выделяются ментальные характеристики украинского народа, прослеживается их генезис и значимость в социальной жизни; анализируется влияние ментальных характеристик украинцев на

управленческое поведение и на формирование управленческой культуры.

В шестой главе монографии рассматривается динамика национальной самоидентификации и рецепции культур Азербайджана и Украины. В качестве типологического литературного сюжета последовательно изображена в художественных текстах динамика изменения культурно-национальной самоидентификации. На материале украинской и азербайджанской литературы сделана попытка проследить, как на разных этапах рубежа XIX - XXI столетий находили свое эстетическое отражение объективно и субъективно мотивированные явления национальной, языковой и культурной коммуникации.

В седьмой главе рассматривается вопрос философского и правового осмысления понятия национальной идеи в условиях кардинальных политических и социально-экономических перемен, происходящих в нашей стране. Исследуются сложившиеся национальное самосознание и этнокультура народов Калмыкии как неотъемлемые элементы при разработке национальной политики поликультурной России.

## ГЛАВА 1. ПРИНЦИП РАЗНООБРАЗИЯ В ФОРМИРОВАНИИ ЕДИНСТВА СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО МИРА<sup>©</sup>

Философские вопросы культурного разнообразия выражают заинтересованность ученых, журналистов, политиков ориентирами взаимодействия обществ, групп, индивидов в современном мире, а также перспективами его развития.

Понятие разнообразия используется для обозначения:

- (а) отличительных черт географического, политического, культурного, социального пространств;
- (б) особенностей ландшафта, климата, растительного и животного миров отдельных континентов, стран, местностей;
- (с) признаков исторического, экономического, культурного отличия регионов, стран, государств, цивилизаций;
- (d) отличительных признаков и особенностей внутри определенной территории.

Отличительные масштабы разнообразия: локальный, региональный, глобальный. Например, отличие исторических эпох, периодов имеет глобальный масштаб, а исторические отличия отдельных стран или государств могут иметь как локальный, региональный, так и глобальный масштаб. Развивая данный пример, укажем на следующий факт, связанный с пониманием особенностей исторических событий. Так интерпретация итогов Первой мировой войны зависит от понимания как того факта, что ни одна из империй вступивших в Войну не завершила её, так и того, что Война обозначила трансформацию евроцентричного мирового порядка. Таким образом, в пределах одного исторического события мы обнаруживаем переплетение различных масштабов, что, несомненно, указывает на важность понимания исторического разнообразия.

Значения локального разнообразия долгое время рассматривались как элемент, находящийся в отношениях субординации с более общими элементами видения образа. Вероятно, что подобная оценка локального масштаба разнообразия социально-культурной, политической, экономической реальности обусловлена господством дискурсивных практик, которые генерируют универсалистское понимание действительности. Примеры недооценки значения локального масштаба особенно значимы в интерпретациях исторических и экономических событий. К примеру, образ новгородской правительницы Марфы Посадницы присущ историческому нарративу «собрание земель Русских». Локальные экономические события представлены в несимметричных отношениях микроэкономических дискурсов экономических наук и календарных графиков экономических событий.

Средства выражения разнообразия: языковые, обусловленные референциальными значениями имен; распределение ценностных значений, конфигурации нарративов.

Восприятие разнообразия отражает уровень социальной толерантности данного сообщества. Следовательно, культурное разнообразие охватывает пространственные, темпоральные, ценностные структуры сообществ. И проблема культурного разнообразия выявляет тенденции эволюции национальных образований, перспективы сохранения и развития локального своеобразия в условиях массового производства и потребления, особенности взаимодействия социальных групп и индивидов.

Качественное разнообразие мира выражает антропологический масштаб. Взаимосвязь индивидуального и личного начал представляют теоретическое основание рационалистической антропологии. Утверждению рационалистической антропологии способствовала Просветительская идеология, основанная на принятии тезиса о неограниченных возможностях человеческого разума, и в познании реальности, и в совершенствовании социальных форм. Аккумуляция научных знаний, утверждение общественных институтов являются ключевыми моментами рационалистической антропологии Нового времени. Она выступает универсальной доктриной планетарного видения человеческой общности и абсолютного характера человеческих знаний.

Исследования Мишеля Фуко проясняют генеалогию концепта Homo sapiens в рационалистической антропологии Нового времени. Он складывается на пересечении дискурсов власти, политической экономии, и естественнонаучного знания, а именно анатомии и физиологии. В этом пересечении происходит объективация языка, переосмысливается понимание человеческого сознания, трансформируются практики желаний и заботы, что, в конечном итоге, существенно изменяет отношения к индивидуальности и завершается утверждением паноптического видения. Превращение человеческого существования в объект исследования соответствовало интересам господствовавшего политического класса индустриального общества. Очерчивая человека в фокусе рационалистических представлений Просвещения, ученым удалось обозначить объективность научного познания человека. В начале 19-го века утвердилось обобщенное видение человека, позволившее свести всю сумму знаний о человеке в «гуманитарные науки». Охваченное ими пространство познания выключило теории политической экономии, философии морали, эмпирических наук о человеке. Комплекс гуманитарных наук сложился из психологии, социологии, истории. А, следовательно, и рационалистическая антропология включает психологическую, социологическую, историческую сферы человеческого существования. Рационалистическая антропология рассматривает человека как основание любой позитивности. Человек представляет зафиксированный посредством разума, воображения, науки объект осмысления<sup>1</sup>.

Одним из важных элементов анализа генеалогии рационалистической концепции познания М. Фуко является тезис об опасности антропологизации гуманитарных наук. Антропологические ожидания гуманитарных наук он называет

<sup>1</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1978. – С. 365–368.

«антропологическим сном»<sup>2</sup>. Отметим, что метафора «сна» широко известна в философских дискурсах с Античного времени. Напомним о мифологическом образе Гипноса, «спящих» Гераклита, так же как библейский образ «сна» является обозначением особого состояния, последствием которого, например, сон Самсона являются пагубными для тех, кто пребывает в этом состоянии. Антропологический вызов возникает в пределах эпистемологического пространства самих гуманитарных наук. Человек представляется объектом (который соответствует бодрияровской «прецессии симулякров»), который заполняет строение гуманитарных наук «из середины», избавляя от необходимости осмысления и аналитики, как соответствия мышления формализации, так и жизни, труда, языка<sup>3</sup>.

Антропология, по мысли философа, являются аналитикой человека, которая сыграла, и в дальнейшем еще будет играть важную роль в социальных дискурсах и науке. Антропологи стремились к тому, чтобы определить человека в качестве существа, которое живет, трудится, говорит. Рационалистическая антропология превратилась в протагониста современного мышления именно тогда, когда понадобилось представление конечности человеческого бытия, а это вероятно означает прекращение игры того, кто живет, разговаривает, трудится.

Открытие значения антропологии в рационалистическом познании принадлежит Иммануилу Канту. В «Критике чистого разума» Кант обосновывает тезис о ложности онтологических доказательств или же рассуждений о том, что есть истина<sup>4</sup>. Онтологические основания являются определяющими при постановке вопроса: Что есть человек? Обращение к проблеме человека должно изменить границы понимания действительности.

Антропологизация познания должна была содействовать утверждению просветительских идеалов. Кроме этого, отметим, что онтологическая проблематика соответствует идеальному содержанию человеческого познания, самопознания и миропонимания. Однако, по мнению Фуко, наследование кантианской позиции не состоялось по причине двойного догматизма рационалистической антропологии<sup>5</sup>. В связи с этим отметим, что поскольку человек является априорным объектом мышления, а гуманитарные науки определяют свой объект эмпирически, проявление человеческого становится объектом не эмпирического познания с целью объяснения, а философской рефлексии. Но она по определению ставит задачу понимания собственного объекта, а не формирует его в процессе познавательной деятельности.

Догматическое основание рационалистической антропологии предполагает, что человек существует и может быть представлен в качестве объекта исследования, и не только в качестве физиологическо-анатомического факта, а и в качестве объекта самоопределения в процессе самопознания. Другим основоположным принципом антропологического догматизма является

<sup>2</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1978. – С. 361.

<sup>3</sup> Там же. – С. 368.

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума. – СПб.: Тайм-Аут, 1993. – С. 351.

<sup>5</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1978. – С. 361–362.

предпосылка о том, что рефлексия является средством вычленения объекта познания, а не прояснения его сущности. Следствием первого допущения является эпистемологический парадокс познания: человек в процессе познания выступает, и как субъект познания, и как познаваемый объект. В этом смысле, он совершенно соответствует «прецессия симулякра» (в терминологии Ж. Бодриера)<sup>6</sup>. Таким образом, социальный опыт может являться объектом интерпретации, но не достаточным основанием изучения социальной реальности и индивидов.

Социальный и исторический аспект культуры в кантианской модели рационалистической антропологии выражает уверенность в бесконечном продвижении человечества к осуществлению идеи свободы в различных сферах человеческой действительности. И ответ на вопрос о человеке содержится не в поле истинности человеческой способности суждений и возможностей человеческого познания, а в сфере свободы, выборе и целесообразности. Свобода представляет безусловную идею, приближение к которой составляет сущность всей человеческой истории, которая в противном случае представляется множеством хаотических действий.

В то же время социальные факты отражают последствия, а не представления о социальной действительности. Социальное действие порождается отношением к ценности. Например, классовая ненависть порождает только ненависть и не может рассматриваться как средство реализации классовых интересов; этническая нетерпимость порождает лишь отторжение, неприятие, элиминацию отличий, а представление о собственной исключительности, мессианизме является лишь проекцией этой формы социального нигилизма.

Вероятно, понимание социального опыта обусловлено тем, что картезианское определение субъекта в акте самопознания не позволяет превратить объект самопознания в предмет научного знания. Одновременно превращение человека в объект исследований науки не позволяет осуществить августианинскую стратегию самопознания, определяющую человека в перспективе целеполагания свободы выбора, поскольку предмет научного исследования не может рассматриваться с точки зрения целесообразности его природы. Например, невозможно каким-либо рациональным способом определить целесообразность теории происхождения вселенной, будь то теория относительности, квантовая физика.

Очевидно, что гуманитарные науки отражают механизмы распределения социальных значений в социальных практиках, и дискурсивные практики не являются методологически оправданными средствами самоопределения субъекта самопознания и прояснения сущности социальной динамики. Если, конечно же, не приписывать гуманитарным наукам тех социальных задач, которые определялись тоталитарными и авторитарными режимами. Напомним, о реализации проекта корпоративного государства режимом Виши; естественнонаучной обоснованности политики национал-социалистов в Германии, теоретическом обосновании общих закономерностей исторического, общественного развития, а также и природы в

целом, советско-коммунистической идеологией в СССР.

Следует ли ставить вопрос о завершении антропологии, в смысле кантианского понимания системы критической философии, отрицательный ответ очевиден. Мы не можем утверждать с полной ответственностью, что свобода определяет историю человечества в современном мире.

В современном мире осуществляется стратегия различных проектов истории. Феномены человечества и человека-в-мире по-прежнему скорее представляют то, существо, которое У. Эко обозначил ницшеанским термином «восторженный зверь»<sup>7</sup>, нежели научным образом *Homo sapiens sapiens*, литературоцентризмом *Homo faber*, индоктринацией культуры *Homo ludens* или же авраамическим «образ и подобие» (несомненно, что предложенные варианты не исчерпывают разнообразия концептуального самоопределения человека).

И, несмотря на коперниканскую революцию в мышлении, человечество все ещё складывается из множества хаотических проявлений ненависти, нетерпимости, алчности. В тоже время следует думать, что отсутствие очевидных последствий кантианской критики практического разума и результатов критики способности суждений не означают необходимости возвращения религиозного или же догматического просветительского гуманизма. Вероятно, что возможность самопознания определяется вне осуществления принципов видения человека, как «венца творения», так и человека, как объекта.

Религия предоставляет духовное видение человека и исторического развития человечества. Наука отстаивает объективность собственных оснований. И религия, и наука выявляют гуманистические принципы универсализма, однако ни религиозного, ни научного универсализма никогда не существовало. И объект самопознания иначе, чем трансцендентальная форма единства апперцепции не представим. Данное условие самопознания может быть представлено средствами философской рефлексии. Поскольку философская рефлексия в отличие от религиозных и научных объяснений определяется отношением единого ко многому, что в социальном плане определяется как отношение к действительному многообразию культуры.

Философская рефлексия не может осуществить негации собственного объекта, который и «до», и «в» момент ее осуществления остается осуществленным во всем собственном многообразии. Поэтому для современной антропологии, во всяком случае, в эпистемологическом плане ее осуществления, одной из важнейших теоретических задач является определение культурного разнообразия.

Данный опыт был предпринят в рамках концепции мультикультурализма. Его своеобразной чертой стала имплицитная стратегия сакрализации разнообразия, что и объясняет неэффективность стратегий мультикультурализма. Поскольку, в случае полагания в качестве средства социального конструирования, она ведет к непредвиденному последствию: трансформирует онтологический факт культурного разнообразия в принцип социальной активности. Но проблема заключается в том,

<sup>6</sup> Бодрийяр Ж. Симулякры і симуляція. – К.: Вид-во Соломії Павличко ОСНОВИ, 2004. – 230 с.

<sup>7</sup> Эко У. Пять эссе на темы этики / пер. с итал. Е. Коспокович. – СПб.: Симпозиум, 2005. – 160 с.

что условия не могут устанавливать принципы действий, так как отражают отношение к действительному положению дел, а принцип всегда обладает трансцендентальным значением.

Таким образом, рационалистическая антропология, возникшая на почве Просветительских идеологий и начавшая свое развитие в рамках гуманитарных наук, завершена. Опасность антропологического пафоса заключается в том, что, порождаемые им ожидания проецируют чаяния человеческих стремлений на действительное положение дел, способствуя возникновению социальных фантазмов, иллюзий, фобий. И следует признать, что рационалистическая антропология Нового времени вдохновлялась «призраками». Призраками в том же смысле, что и классификация заблуждений или ложных представлений Ф. Бэкона: представления об исключительности рода человеческого – *idolae generis*, о безграничности человеческих представлений – *idolae speciei*, о глубинном проникновении человеческого знания – *idolae theatra*, о неумолимом стремлении человеческого познания к истине – *idolae foris*<sup>8</sup>.

Антропоцентризм ренессансного гуманизма способствовал утверждению антропологии в системе познавательных практик. Этот взгляд позволил обосновать антропологический принцип понимания действительности, который по существу представлял собою идею «антропократии» (в терминологии С. Франка), а именно, идею господства человеческого разума «над сущим» и «в сущем». Средством воплощения этой идеи служит техника. В утопических проектах Нового времени именно техника представляла силы научного познания и человеческого понимания, которые вступили в борьбу с силами природы. В конечном счете, природа, по мнению адептов и апологетов рационализма, должна была покориться человеческому пониманию.

Превосходство рационального универсализма антропологии и порождаемого ею стандартизированного и унифицированного порядка определялись как противоположность разнообразия природных сочленений и иерархий. Рационалистический порядок должен был содействовать осуществлению господства человека «в мире» и «над миром». Наступление эпохи антропократии способствовало, если не детерминировало, преобразование общества и природы человека.

Преодолению разнообразия феодальных порядков должно было содействовать утверждение единообразия в форме национального законодательства. Национальные рынки должны были урегулировать многочисленность экономик средневековья. Наконец, пестрота сословий должна была уступить место идеи гражданских прав. В конечном итоге общество представало механизмом мобилизации жизненных ресурсов, природного богатства и символов единства языковых норм, системы обмена и процесса формирования единого национального мифа. Источником реализации стратегии выступали национальная идеология и технологический прогресс.

<sup>8</sup> Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 7–214.

Природа человека должна была преобразиться под влиянием условий его существования, которые определялись политикой, хозяйственной деятельностью, правовыми формами, практиками заботы, воспитания, образования. Однако этот масштаб социальной действительности определялся не человеческими потребностями, не человеческими желаниями, не природным началом, и не трансцендентным основанием бытия, а инфраструктурой коммуникаций и системой производства. Формирование и будущее индустриальной цивилизации заключалось не в осуществлении идеологий, а в динамике индустриальной культуры. Именно она определяла возможность расширения семиотической сферы и информационного пространства. Трансформация смыслов и отношений вела к трансформации дистрикций. И изменения социальных институтов, эволюция социальных интересов, преобразование социальных связей и отношений – все это было возможно, но только при одном условии, если изменения существующего положения дел следовали из изменений, происходивших в социально-культурном пространстве. Чтобы что-то изменилось в обществе, должны измениться социальные коды.

Основные направления преобразования рационалистической антропологии в постсоветском пространстве из симулякра гуманистики в самостоятельную область познания являются демистификацией советского опыта социального конструирования. Несомненно, что миф сыграл и играет важную роль в формировании социального знания. Мифологическое пространство коренится в особенностях человеческого мышления, воображения, поэтому невозможно представить деятельность человеческого сознания вне мифа. Одновременно следует отметить, что миф играл и играет существенную роль в формировании идентичности. Миф сопровождает историю человечества и проникает в самые различные формы познавательной деятельности.

Миф составляет неотъемлемую часть культуры цивилизаций, поскольку народы могут кануть в историческом времени, но их мифы будут следовать к сердцу и чувствам последующих поколений. Поэтому должно быть восприятие «чрезвычайности», «важности», «значимости» мифа для цивилизационного процесса. Вероятно, что критическая антропология должна определить в качестве объекта изучения не столько систему социальных связей, особенности социальных систем, сколько когнитивные структуры сознания, которые необходимо рассматривать в контексте символического пространства социальных систем. Данное направление исследований предполагает в качестве концептуального определения экспликацию мифа.

Символические структуры мифологического пространства и времени охватывают конкретно существующее разнообразие вещей, состояний, структур, систем, субъектов, то есть то, что составляет сущее. Проблема соотношения норм и символов в социальном опыте позволяет раскрыть перспективы конструирования, конструирования, интерпретаций социальных миров.

Отдельным элементом исследования представляется политический аспект социальной мифологии, особое место в котором занимает история, исторические фигуры, события. И в них миф толкуется как антитеза правды, пространство

необъятных желаний, надежд, отражая плоскость тех дискуссий, которые ведутся вокруг времени и пространства исторического бытия народов постсоветской истории. Таким образом, в современных постсоветских дискурсах миф обозначает элемент национальной и социально-культурной идентичности, в социальной антропологии он выполняет функцию операционно-оценочного определения. Им выражаются отличные от действительности предпочтения, преимущества, надежды, стремления, желания. В социально-культурной истории миф рассматривается как противоположность достоверному изложению событий.

В цивилизационном процессе миф составляет основу символического обмена, а точнее символический обмен воплощается в мифах. В изучении современной культуры перспектива нового видения мифологического пространства обусловлена опытом социального конструирования. Изначально он очевиден в искусстве, где им обозначены онтологические сдвиги, например, информатизация виртуального пространства. Отказ от объектного видения, инсталляция образов (например, цветные формы авангардной живописи, сюрреалистические композиции, постмодернистская архитектура) проявили себя еще в начале прошлого столетия, но только в настоящем времени они стали элементом повседневности.

Хотя обозначенная перспектива сдвигов и не является исчерпывающей, но она позволяет утверждать, что слова утратили, по меньшей мере, в искусстве, «единоличное право» воплощать горизонт бытия, творения мира. Вероятно, что желания так же создают мир, в том смысле, что акт желания является таким же красноречивым, как и речь. Парадоксальность ситуации в том, что речь единственное средство реализации способности суждения. Но это не язык сущностей, а речь якобы самих вещей в их первичности. Живые существа способны чувствовать повествование, потому и переживания передаются рассказами (нарративами). Возможно, что человечество превратило повествование в знание, или, как утверждал Аристотель, среди мифологических повествований есть ростки знаний. Поэтому, учитывая истоки знания, и то, каким образом переживания превращаются в знания, важно определить истоки мифологизации социального пространства.

Миф, согласно аристотелевскому утверждению, составляет искусство повествования. В убеждениях – он обладает силой обычая. Миф порождается тяготением человека к удивительному. Его создают для того, чтобы рассказать о том, что «происходило» или «что могло быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости»<sup>9</sup>. Аристотель различает историческую, эпическую, драматическую мифологии. Творчество мифологов (историков, эпических поэтов, драматургов) охватывает плоскость соотношений, которые представляют оппозиции «мужского / женского», «равенства / различия», «правды / вымыслов», «войны / труда», «игры / работы», «экстаза / покоя». То, что изложено через миф имеет большую силу против знания законов. Мифологическое содержание является дополнением традиции ради того, чтобы внушать толпе уважение к божественным законам вселенной. Итак, форма мифа, мифологические придания используются в

воспитании, искусстве, военном деле, впрочем, миф не прибавляет знаний, но только удовольствия – заключает греческий мыслитель.

Одной из определяющих черт античного полиса является использование мифа в теологии. Гесиод, Ферекид, создатели орфической поэзии воспользовались мифами для определения сущности вещей, вселенной, человека, человечества. Изложение обычных норм и традиционных культов позволяло объяснить закономерности исторического, антропологического, природного времени. Аристотель деликатно обходит теологические вопросы (возможно, принимая к сведению, опыт обвинений в адрес Протагора, Анаксагора, Сократа). Он лишь намекает на то, что мифологические рассказы не раскрывают сути теологических представлений и отражают потребность людей в связи с божественным началом вселенной. Серьезные теологические вопросы, например, существование божественной сферы, теогонии и космогонии, поэтические и философские учения, используют форму мифа, но не решают предполагаемых проблем. Как, например, в учении Эмпедокла – форма повествования лишь прикрывает внутреннюю противоречивость его положений.

Таким образом, в античных полисных цивилизациях мифологическая определенность ритма событий, составляла основу театра, поэзии, истории. Античная мифология олицетворяла переживания человеком вселенной, чувств, воспоминаний. Мифология утверждала в античном полисе культуру этнической, политической, экономической общности. Ею охватывались рассуждения, представления, восприятия. Она генерировала пространство «пойезису», то есть космический феномен, порождала мощь творческого вдохновения человека, искусство-техне. Геродот из Галикарнасса объединил сакральные образы искусств, Муз, единым обозначением – «История в девяти книгах». Он подражал теологическим рассуждениям, поскольку, по некоторым преданиям Музы родились из просьбы увековечить великую победу в Титаномахии<sup>10</sup>.

Символический акт объединения Муз вокруг литературы и литературы вокруг истории, который совершил Геродот, сыграл важную роль. Образы античной мифологии обрели свою значимость. И до тех пор, пока литература и литературы, играют ведущую роль в цивилизационных процессах, социальные смыслы будут генерироваться диархроническими структурами языка, труда, знания. Иудео-христианская, и, впоследствии, христианская традиции не порывали с теологической традицией исторической мифологии Античности. Впрочем, они завершили ее символическими средствами сакрализации значений письменности.

Как указывают современные исследователи средневековой культуры, игра символов составляет сущность средневековой эпистемы, которую, вероятно, следует назвать телеологической. Средневековые дебаты монашествующих интеллектуалов и рыцарские турниры составляют параллельные миры одной цивилизации. Получение истины и достижение победы. Мифологические символы Античности превратились в средневековые аллегории и знаки, которые

<sup>9</sup> Аристотель Поэтика // Аристотель Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 655.

<sup>10</sup> Μαυροματάκη Μ. Ελληνική μυθολογία και λατρεία. – Εκδόσεις Χαϊτή, Αστρους Αθηνά, 1997. – σ. 126–127.

расположились в системе обозначений на картах, иконах. Впоследствии они взяли на себя все представления о земном творении: «тело», «природа», «науки», «искусства», «добродетели светской власти».

Современные цивилизационные формы, основанные на символическом обмене, образовались одновременно с расслоением литературы, дифференциацией языков, внедрением новых техник выражения и уточнения значений. Постепенно утверждался множественный универсализм стилей, типов, жанров письма. Таким образом, современность определялась посредством признания множественности, разнообразия смыслов. Но легитимация разнообразия определялась процессом дифференциации, науки и искусства, общества и политики, власти и деятельности. Процессы дифференциации обозначились в контексте Позднего Средневековья или в эпоху Ренессансного «захвата рационализма», который, по умолчанию, приравнивался к наследию греко-римской культуры и противопоставлялся «сумеркам средневекового невежества».

Такое видение внедряло новую цивилизационную мифологию, разрывая связь с традицией поэтических мифологий и мифологического символизма Античности и Средневековья. Ренессансное мышление не столько пыталось осмыслить Великие географические открытия, сколько литературу Античности и десакрализировать литературное наследие Средневековья. Литературное творчество Средневековья полагалось не в его преемственности с Античностью, а раскрывалось в качестве лишенной искусства воображаемого, литературы, которая отражала мир человеческих возможностей, изобретательности, приспособленчества, хитрости, предпринимательской смекалки, традиции. В итоге художественные произведения на уровне повседневности формулируют стереотипные представления и клише, начинают выражать, так называемую, актуальность идей и представлений о целостном характере социальных взаимосвязей и действий, формулируя основы утопического видения реальности. Оно должно было представить альтернативу эпико-историческому видению темпоральных структур повседневности. С другой точки зрения, в литературно-филологическом методе Позднего Средневековья или Ренессанса обнаруживается существенное влияние потребности технологического совершенства. Она проявляется в изменчивости масштабов социальной действительности, модуляциях качественных характеристик производства, потребления, ценностей, в наиболее общем виде это обнаруживается в идеи научного эксперимента, который предлагает Г. Галилей.

Однако процесс дифференциации распространяется исключительно на мир природы. Даже в поэтической сфере поэты пытаются обнаружить социальную действительность в масштабе природного целого, то ли в неизменности природы человека, которая, так сказать, «омрачена» человеческой греховностью (Д. Боккаччо), либо в поисках неумолимого стремления к совершенству (У. Шекспир) и т.д. Однако социальная действительность всегда предстает в качестве производного значения универсальной направленности познаний человека. Об этом повествует и «Новая Атлантида» Ф. Бекона, «Утопия» Т. Мора.

Таким образом, рационалистическая антропология и мифология выражают свою общность в целостности социальных конструктов повседневности, которая в

реальности является действительностью вне-исторического единства культурно-исторических факторов существования. Культура, созидаящая действительность, является отправной точкой понимания цивилизационных процессов в контексте разнообразия социальных связей в современном мире, поскольку данное разнообразие по существу означает некий предел процесса дифференциации.

Процесс дифференциации является последовательной аккумуляцией различий (дистинкций) которые, изначально с эпохи Позднего Средневековья или Ренессанса охватывают систему познаний, впоследствии, с эпохи Просвещения, систему представлений человека об обществе и о себе, наконец, с девятнадцатого столетия, он представляет собою систему отличий отношений. Однако примем во внимание последствия дифференциации.

Проект разделения понятий естественнонаучного и гуманитарного знания оказался незавершенным, так же как и модели социальной действительности и общественных отношений. Социальные структуры генерируют дистинкции, иерархии и неравенства вне зависимости от способов их понимания и ожиданий, которые обусловлены им. Поэтому, вероятно, необходимо осуществить поиск построения таких контекстуальных значений социальных структур, которые включают эту способность к установлению отличий. В этом смысле важным является принятие принципа разнообразия в качестве стохастического элемента моделирования социальных структур на основе единства социальных и культурных факторов. Очевидно, речь следует вести об определении когерентности антропологии и теории культуры средствами социально-философской рефлексии. Вероятно, что данной методологической установке соответствовал бы концепт, который позволяет очертить пространство осуществления подобной рефлексии.

Социальная роль рационалистической антропологии заключалась в том, что она должна была осуществить преобразование социальных кодов или, по меньшей мере, определить стратегии подобных преобразований. Именно рационалистическая антропология предоставляла в распоряжение власти эффективную стратегию. Так, например, при создании расового законодательства фашистской Германии, нацисты использовали теоретические постулаты рациональной антропологии. Политика советских властей в данном вопросе имела отличительную черту. Советский политический режим не использовал научные доктрины для собственной легитимации. Официально санкционированная идеология была провозглашена наукой. Однако антропологические аспекты советской идеологии исходили из принципа поступательной редукции природы человека к его потребностям и способностям. Идеологическое воздействие на природу человека проявлялось в репрессивных функциях не по расовому признаку, а непосредственно самой чувственно-практической деятельности в пространстве желаний. Идеальный советский человек должен был существовать в гармонии способностей и потребностей, но не в механизмах желаний.

Конструирование «советского народа» закреплялось соответствующими нормами советской Конституции. Союзное правительство, единственное советское гражданство, положение о руководящей и направляющей роли КПСС – определяли масштаб механизмов социального конструирования. Борьба с пережитками,



врагами, недостатками, искажениями, решения насущных и важных задач социального развития, строительства – все это позволяло мобилизовать ресурсы СССР. К тому же возможность конвертировать идеологические лозунги в задачи текущего политического управления формировали в сознании граждан привлекательный образ советского человека. После распада политической советской системы социальные группы оказались в состоянии демобилизации. И дело не только в отсутствии мобилизационных предписаний власти, но и в деидеологизации конституционных принципов.

Если использовать язык метафор, то советская идентичность – это «причудливая» смесь ожиданий благосостояния, справедливости, правдивости. Этот тип идентичности полностью отражал последствия подавленной религиозности культур тех сообществ, которые были интегрированы в СССР. Советская идентичность определялась как *saecula seculare*, «секулярная святость», историческая память о святорусских образцах культурно-исторического процесса. Особенностью советской идентичности являлось то, что советская общность не была конструируемой как милитаристская сообщество, в отличие от того, что было осуществлено в КНР, Камбоджи, КНДР. Одновременно пропаганда и образование, в первую очередь историческое, культивировали сознание принадлежности к новой исторической общности, официально задекларированной в 1961 г. на XXII съезде КПСС<sup>11</sup>. Условия принадлежности к советскому сообществу определяли политические факторы, поэтому на всем протяжении истории советской власти происходила непрерывная трансформация моделей социально-культурной идентичности.

Советская культура являлась просветительской, массовой культурой. В изложении истории народов СССР использовался опыт замещения политической истории фольклором. Элементы этнической культуры воспроизводили идеалы исторического романтизма с заметными влияниями идеологии народников. Советская пропаганда и наука формировали гибридные образы тружеников, борцов за справедливость, рдетелей, подвижников созидавших этническую общность.

Просветительская модель культуры предполагает в качестве основной цели формирование национального и политического сообщества. Советская образовательная модель использовала её для утверждения в сознании советских людей важности политических задач. Массовая культура формировала общие ценностные установки и пропагандировала иерархию предпочтений советского человека. Следует помнить о словах В.Ульянова-Ленина о том, что важнейшим из искусств является кино<sup>12</sup>. Именно кинематограф осуществлял функции мобилизации социальных факторов советской пропаганды. Одновременно пропагандистская машина обеспечивала образно-предметный ряд продуктов советской идеологии. Таким образом, советская социальная инженерия

конструировала советского человека в общности государственных и партийных мероприятий, праздников, годовщин, юбилеев, награждений, церемоний и других социально-культурных ритуалов.

Тем не менее, предложенная советской властью социально-культурная парадигма была в историческом плане не функциональна. Хотя она и формировалась на основе официально санкционированной версии марксизма, но ее конфессиональная природа обнаруживала концептуальную неопределенность: сопричастность советского человека мировой революции, имперской истории, национально-освободительной истории, принадлежность к стране победившего социализма, участие в борьбе за мир, и торжество общечеловеческих ценностей.

Появление глобального геополитического предела, обусловленного деколонизацией, привело к утрате концептуальной значимости основных положений официально санкционированной версии марксизма: исчезновение государств, исчезновение отличий городского и сельского образа жизни, создание экономики, направленной на удовлетворение потребностей. Глобальный геополитический предел означал необходимость пересмотреть задачи и функции государства, влияние технологий на образ жизни, границы экономического развития, ориентированного на прибыль. Советская власть и советское правительство оказались неспособными к участию в процессе перераспределения мировых ресурсов. Однако консолидированный ими потенциал сохранил свое значение на всей постсоветской территории.

Если национальные государства Западной Европы формировались в контексте сложившихся механизмов функционирования системы обмена в национальных границах, а национальные сообщества Центральной и Восточной Европы были включены в наднациональные системы обмена, то советское общество представляло собой сложную конструкцию хозяйственных связей. Они сформировались в результате целенаправленных усилий, которые должны были служить доказательством возможностей государственного управления экономикой.

Даже в период своего наибольшего влияния советская власть была изолирована внутри самого, так называемого, социалистического лагеря, который обеспечивался легитимностью Потсдамских соглашений 1945 г. Вероятно, именно поэтому конструирование социально-культурной идентичности в виде советского общества не могла быть завершенной. Конечным продуктом советской социальной инженерии стал *Homo soveticus*<sup>13</sup>. Образ «советского человека» конструировался на элементах имперской конфессиональной идентичности, а способы его формирования основывались на интеллектуальном каркасе этнографических студий немецкого романтизма 19-го столетия.

Конструирование советской социально-культурной идентичности в традициях российского культурного наследия имперского периода отражает только часть общего процесса, охватывая период от распада Российской империи в феврале-июле 1917 года и до крушения СССР в декабре 1991 г. Советский политический

<sup>11</sup> Хрущев Н. С. Отчет Центрального Комитета Коммунистической партии Советского Союза XXII съезду КПСС : доклад, 17 окт. 1961 г. // Материалы XXII съезда КПСС. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1961. – С. 86, 126.

<sup>12</sup> Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 5-е. изд. – М. : Изд-во полит. лит., 1964. – Т. 44. – С. 579.

<sup>13</sup> Зиновьев А. А. Homo soveticus. Парабеллум [Электронный ресурс]. – М. : Моск. рабочий, 1991. – Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/68455>

режим постоянно находился в процессе непрерывных преобразований и претерпевал значительные изменения. Соответственно это приводило и к конструктивным модуляциям, что сопровождалось различными деформациями, обесцениванием, демонтажем предыдущего социального конструкта.

Задачей советского государства было формирование национальной идентичности, путем демонтажа составляющих его национальных сообществ. Это одинаково относится к каждой из этнополитических групп бывшего СССР. Данный фактор социального конструирования по существу является наследованием опыта построения имперской идентичности. Сформированная конфессиональной принадлежностью, она отрицала элементы политической культуры. Достаточно привести примеры из исторического опыта имперского наследия. Это движение славянофилов, которое представляло социально-культурное диссидентство<sup>14</sup>. А так же напомнить о целенаправленном формировании карикатурного образа либералов. Например, социальная сатира в сказке «Либерал» М. Е. Салтыкова-Щедрина<sup>15</sup>. А так же пресса СССР, основным направлением редакционной политики которой являлась пропаганда ценностей советского строя, главная из которых – «советский народ».

Последствием незавершенного проекта советской социальной инженерии является формирование общности, лидеры которой ставят перед собой задачу принять участие в глобальном переделе, но не преодолеть последствия незавершенного проекта строительства коммунизма, так как это означало бы утрату контроля над ресурсами, которые были консолидированы для его реализации.

В современном мире миф продолжает оставаться неотъемлемой частью человеческой культуры, возникает новая мифология. Отличие новой и традиционной социальной мифологии в том, что ее порождают не религиозные практики, а не связанные с научным познанием социальные ожидания. Она возникает в дискурсивном пространстве и не оказывает прямого воздействия на чувственную сферу.

Современный миф трансформирует способ восприятия действительности. Популярность персонажей толкиеновской мифологии, Гарри Поттера, всего «звездного», «инопланетного», появление в сознании зрителей трансцендентных образов добра и зла, а также космологических битв свидетельствуют о факте смещения границ рационального и мифологического в современной цивилизации.

Нынешний человек осознает в этой мифологии принадлежность к тем процессам, которые способствовали возникновению жизни на нашей планете. Но одновременно человечеству открывается уникальное значение этого факта. Разнообразие форм жизни на земле предполагает возможность альтернативных форм разнообразия. Необходимость засвидетельствовать мета-разнообразие, отсутствие той формы безусловного единства, о которой столь страстно

<sup>14</sup> Устрялов Н. В. Политическая доктрина славянофильства [Электронный ресурс]. – Харбин, 1925. – Режим доступа: <http://magister.msk.ru/library/philos/ustryalov/ustry015.htm>

<sup>15</sup> Салтыков-Щедрин М. Е. Либерал // Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч. : в 10 т. – М. : Правда, 1988. – Т. 8. – С. 492.

повествовал Платон.

Концепт социально-культурного мира является междисциплинарным термином. Он является составляющей научных дискурсов, которыми охватываются проблемы типологии существующих сообществ как изнутри них самих («непосредственно»), так и в соответствии с тем местом, которое они занимают в мире как целостности человечества («релятивный аспект»). В постсоветском философском дискурсе методологическая функция концепта социально-культурного мира, по нашему мнению, позволяет преодолеть отвлеченность и отстраненность теоретических позиций, которые выражают доминанцию апофатической модели социальной реальности, апологетического направления социальной тематики, аподиктический характер суждений в оценках социальных процессов. Концептуальный статус теоретически дискурсивной инновации обусловленной внедрением понятия социально-культурный мир позволяет выделить проблему типологии современной социальной динамики, а также определить телеологические модели социально-культурных миров и влияния глобальных коммуникаций на современное общество.

Основываясь на принципах периодизации философско-исторического процесса в соответствии с дифференциацией объектов познавательной деятельности и выработки на их основе мировоззренческих ориентаций и принципов жизнепонимания (в терминологии В. Виндельбанда) определим следующие значение социально-культурного мира:

(а) идеализированная модель действительности, которая выстраивается на доктринальных установках;

(б) основанное на принципе экономического детерминизма видение социально-культурного единства как системы соотношения производительных сил и производственных отношений;

(с) представленное в экзистенциализме и феноменологии понимание того факта, что носители одной культуры, несмотря на психологические и материальные различия, разделяют одинаковое отношение к другим, то есть культура предполагает совместное осознание инаковости;

(д) представление общности как сети, которое берет начало в социальных утопиях начала 19-го века.

Таким образом, социально-культурный мир – это концепт, отражающий оценку общественных трансформаций, восприятие типов и средств господства (принуждение и подавление), обмена (накопление и распределение), коммуникаций (общения), выражающий сущность процесса перераспределения символического пространства.

Если применить концепт социально-культурного мира к существующему положению дел, то мы получим ряд констатаций. В самом общем виде следует говорить о цивилизационных сдвигах: трансформации индустриального общества в постиндустриальные сообщества. В понимании сфер социальной активности – о борьбе с различными видами, формами, проявлениями дискриминации. В плане осознания перспектив развития человечества следует воспринимать взаимозависимость мировой экономики и планетарного единства человечества. В

конфигурации современных обществ – о коммуникациях, которые определяют принадлежность индивида к множеству социальных групп и ассоциаций. А также об интересах, которые соотносятся с единством реального и виртуального измерений человеческого существования, и действиях, включающих расхождение желаемого и воплощенного разнообразия.

Итак, понятие социально-культурного мира объединяет стремление воспринимать общечеловеческое измерение экологических, правовых, экономических, политических проблем в плоскости философского понимания; стремление оценить последствия цивилизационных сдвигов в перспективе сменности форм и практик человеческого взаимодействия. Так же как и стремление обобщить представленное в научных дискурсах, общественно значимых комментариях и образах осознание природы, причин, средств, последствий социальных сдвигов и трансформаций через их определенность в структурах тождеств и отличий, миграции и диаспоры, природы и общества.

Концепт социально-культурного мира является сложной словоформой слов «мир», «социальный», «культурный». Субстантивная часть концепта определяется словом «мир», которое употребляется и как «человечество в целом», и как «определенная группа людей», и как «планета, которую населяют люди». В целом значение слова «мир» обозначает пространственное единство, которое учитывает как положение наблюдателя, так и деятеля. Отсюда констатация возможных интерпретаций этой пространственной определенности: «мир, наблюдается», «мир как место-положение».

Наиболее распространенной является адекативная словоформа указанного концепта, «социокультурный». Впрочем, в пользу употребления «социально-культурный» следует отметить следующее: сочетание «социальный» и «культурный» выражает внедряемое в языке и через язык понимание сменности соотношения культуры и социальности в современном мире. В эпоху господства социальных структур индустриальной цивилизации культура определялась как социально-детерминированная форма общности. В современном же мире культура рассматривается как средство детерминации общества, т.е. культура порождает общность, а не сообщество определяет культуру. Так что и «социально-культурный» означает изменение качеств детерминации в жизненном мире человека.

Культура является глобальным феноменом. Она определяет объективность существования человечества во времени и пространстве в любые исторические эпохи и в любых сообществах. Культура творит человечество, то есть определяет его трансцендентальное единство. Представление об изменяемости целостности, а также обусловленную этим необходимость упорядочения разнообразия, распространяется и на культуру. Однако множественность феномена культуры можно трактовать не только через гипотетическое предположение всеобщего направления человеческой истории, но и как объективацию восприятия упорядоченности культурного разнообразия. Вероятно, что рациональные формы представлений, даже в случаях, когда рациональные формы представлений не соответствуют действительным потребностям, онтологические основания культуры

определяются фактом существования человека-в-мире.

Этимология слова «культура» обозначает определенную связь и попечительство. И, вероятно, что рецепция культуры является восприятием связи «человека с собой» и «заботы о человечности». Так же очевидно, что она отлична в разные исторические эпохи. Человек может воспринимать себя через религию, науку, власть, и, наконец, через то, что древние греки обозначали словом «философия». Не менее важно, что «забота о человечности» может принимать неожиданные формы: инквизиторской заботы о спасении душ, порождаемого страхом «жертвоприношения», борьбы с «расовым загрязнением», проявлениями «дегенерации», попечительства о «трудящихся, бедных, обездоленных». Об опасности «человеческого, слишком человеческого» предупреждали философы, погружаясь в пропасть человеческих страданий и страхов.

Итак, должны сделать вывод, что культура не утешит и не избавит человечество от того, что для человека является источником «мировой скорби (Weltschmerz)» (по Ж. Полю), «тревоги (Angst)» (по М. Хайдеггеру), «вечного томления (l'angoisse éternelle)» или «тошноты (la nausée)» (по Ж.-П. Сартру). Также, вероятно, что озабоченность и упорное увлечение «человечностью» имеет один источник, который можно по аналогии с классификацией ошибок Ф. Бэкона назвать «призраком рода (idola genes)». Речь идет о заблуждении, что культурой охватывается только справедливое, совершенное, прекрасное, а «находящееся в своей инаковости», якобы к культуре не относится.

Следовательно, сделаем предположение, что действительность человеческих отношений и взаимоотношений является пространственным определением трансцендентальной реальности ценностей и значений человеческого существования. Они придают разнообразие человеческим переживаниям, порождая структуры социальной реальности в оппозициях – «тотем-табу», «палач-жертва», «судья-подсудимый», «добродетель-разврат». А объективность их восприятия и является проявлением культуры, пусть даже и создается эта объективность субъектом тех же переживаний.

Изменения масштаба и интенсивности социальной инфраструктуры определено созданием мирового сетевого сообщества. Глобальные коммуникации изменяют перспективы и горизонты понимания, для обозначения которых М. Хайдеггер использовал метафоры «проселочной дороги», «неторенных троп», чтобы указать на стремление человека к подлинной целостности собственного существования. Сегодня влияние глобальных коммуникаций проявляется в том, что целостность языковых метафор приобретает онтологический статус. Он определяется интегрированными в Google-maps снимками и принципами геолокации. Этим глобальные коммуникации обозначили действительное завершение эпохи метафизики, начало которой предвозвестил немецкий мыслитель. В современности мир существует в двух измерениях: виртуальном и реальном. И оба они находятся в состоянии континуума слияний. Важным представляется тот факт, что непрерывность и направленность этого взаимодействия происходит в сознании человека и позволяет реализовать в коммуникативных актах стратегию коллаборационизма, участие и сопричастность.

Указанные обстоятельства обусловили и то, что классические представления о социальной системе нуждаются в переоценке. Предыдущие модели социальной действительности и обусловленное ими понимание социального пространства и времени основывались на планетарном масштабе. Для него пространство и природа появлялись образом действительности и гарантом достоверности. Каждое новое событие научной жизни, новый технологический прорыв, шаг по пути интеграции научных достижений в производство, потребление, все это актуализирует вопрос целостности социально-культурных параметров существования сообщества и человека.

Таким образом, на концептуальном, научно-практическом, повседневном уровне мы ощущаем потребность в целостном понимании разнообразия. Проблемы экономики, политики, истории, права воспринимаются и оцениваются по-разному, однако имеют они общее первоначало – культуру.

Философский опыт имеет возможность отследить, описать, проанализировать взаимосвязь восприятия и понимания проблем непрерывности социального развития и изменений, структурирования социальных систем, концептуализации социальной проблематики, включая вопросы достоверности и обоснованности социальных фактов, действий, а также убеждений и мыслей.

Исследование, изучение, усвоение, защита разнообразия во всех его проявлениях, экологическом, культурном, геофизическом, открывает возможности для широкой интеллектуальной дискуссии.

## АВА 2. ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ И ЕГО ОСОБЕННОСТИ КОГНИТИВНОЙ КАРТИНЫ МИРА<sup>©</sup>

Человек в современном обществе – одна из главных и актуальнейших проблем нашего времени. Подобная тема рассматривается учеными разных наук – философии, политологии, социологии, педагогики, истории, однако каждая из них с учетом своей специфики. Психологию, прежде всего, волнует вопрос, связанный с личностными изменениями в человеке, появившихся в связи с новыми требованиями, предъявляемыми ему сегодня. Исследования последних лет отражают человека в новой информационной среде; человека и его бытие как социально-психологическое пространство; человеческие возможности в условиях современного мира; ценности человека в современных исследованиях; адаптацию человека в современном мире. Все эти исследования объединяются одним общим основанием, проявляющимся в изучении человека в условиях современного мира. Новые условия диктуют человеку занимать активную позицию, проявляющуюся во взаимодействии с окружающим миром, а именно в познании, общении. Активность, как и другие факторы – среда и генетика, входящие в единую систему активного взаимодействия, играет особую роль в развитии психики, за счет проявлений которой можно судить о поведенческих особенностях человека. Под активностью понимается «универсальный способ, форма и мера природно-социальных взаимодействий, в ходе которой человек развивается и проявляется преимущественно как их субъект (прежде всего в плане преобладания внутренней детерминации взаимодействия над внешней)»<sup>1</sup>. Внутренняя детерминация, в свою очередь, во многом, определяются потребностями человека и ценностными ориентациями. У каждого человека есть свои представления об окружающем мире, составляющую собой некую картину мира, основанную на когнитивных способностях, включающих память, внимание, мышление, восприятие. Благодаря подобной картине мира человек имеет свое представление об окружающем мире, познает себя и других людей, формирует собственное отношение. С.Л. Рубинштейн данное явление называет социально-психологическим пространством бытия и пишет об этом следующим образом: «отношение человека к миру, к бытию и отношение человека к человеку существует в их взаимозависимости и взаимообусловленности»<sup>2</sup>. По мнению многих ученых (Журавлев А.Л., Купрейченко А.Б.), занимающиеся изучением социально-психологического пространства личности, именно то, как человек взаимодействует с окружающим миром, формируется путем восприятия, оценивания окружающей среды. Для изучения подобного социально-психологического пространства личности необходимо исследовать ментальные процессы человека (интеллект, социальный

<sup>©</sup> Макарова Н.Г., Российский университет дружбы народов, г. Москва

<sup>1</sup> Субъектный подход в психологии / под ред. А.Л. Журавлева, В.В. Знаков, З.И. Рябикина, Е.А. Сергисенко. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009. С. 242.

<sup>2</sup> Рубинштейн С.Л. Человек и мир. – СПб.: Питер, 2012. С. 9.