

Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 1 (9)
2019

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

ISSN 2522-9788



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 1 (9)
2019

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

Форма распространения: электронное периодическое издание

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

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

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

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

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

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

Ответственный секретарь – к.филос.н. Т. Э. Рагозина.

Адрес редакции: Донецкая народная Республика, 83001, г. Донецк, ул. Артёма, 96, ГОУВПО «ДОННТУ», 3-й учебный корпус, кафедра философии. Тел.: (062) 305-39-18; 071-334-9416.

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

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

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

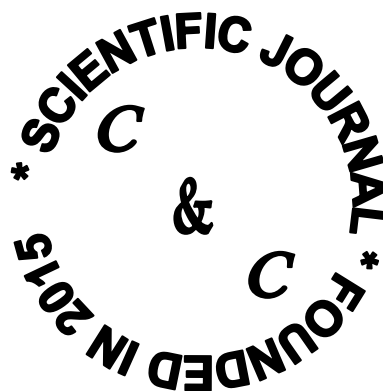
Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 5 от 28.06.2019 г.

© Авторы статей, 2019

© ГОУ ВПО «Донецкий национальный технический университет»

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

ISSN 2522-9788



Culture

& CIVILIZATION (Donetsk)

Issue № 1 (9)
2019

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

Circulation type: online periodical magazine

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

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

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

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

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

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

Secretary in Charge – Candidate of Philosophic Sciences T.E. Ragozina.

Editorial office's address: Donetsk People's Republic, 83001, Donetsk, Artema str., 96, Donetsk National Technical University, 3rd Campus, Philosophy Chair. Tel.: (062) 305-39-18; 071-334-9416.

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

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

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

Signed to publishing according to recommendation of the Scientific Board of «Donetsk National Technical University». Protocol № 5 dd 28.06.2019.

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

(Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№ 1 (9) / 2019

ISSN 2522-9788

СОДЕРЖАНИЕ

Философия		
Рагозин Н. П.	Подчинение духовного производства капиталу как тенденция эпохи позднего капитализма	7
Рагозина Т. Э.	Возможна ли теория культуры на основе «личностного монизма истории»?	17
Отина А. Е.	Семиотика Востока: космологический компонент в русской культуре	27
Гижа А. В.	Постсоветская метафизика как отражение ценностной ревизии	35
Лемешко Г. А.	Философия Киевской Руси: зарождение социально-политической мысли	42
Овсяникова Д. Д.	Историческая преемственность в контексте проблемы культурных норм	50
Армен А. С.	Деконструкция гендерной идентичности и её отражение в культурном пространстве постмодернистского общества	54
Петрова Е. И.	Соотношение понятий «этнос» и «нация»: философский аспект	60
Беженарь М. С.	Деятельность индивида versus всеобщие формы культуры: диалектика исторической преемственности	71
Мусатова С. В.	Социально-психологические особенности феномена одиночества	76
Политические науки		
Кухтин М. М.	Мир-системный анализ И. Валлерстайна в свете Ленинской теории империализма	82
Анонсы и объявления		
Приложения	Требования к оформлению научных статей	88
	Образец оформления статьи	90

CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 1 (9) / 2019

ISSN 2522-9788

CONTENTS

Philosophy		
R a g o z i n N. P.	The subordination of spiritual production to capital as a trend of the era of late capitalism	7
R a g o z i n a T. E.	Possible Theory of culture on the basis of «personal monism od history»?	17
O t i n a A. E.	East semiotics: cosmological component in Russian culture	27
G i z h a A. V.	Post-Soviet metaphysics as a reflection of value revision	35
Лемешко Г.А.	The philosophy of Kievan Rus: the birth of socio-political thought	42
O v s i a n i k o v a D. D.	Historical continuity in the context of the problem of cultural norms	50
A r m e n A. S.	Deconstruction of gender identity and its reflection in the cultural space of postmodern society	54
P e t r o v a E. I.	Correlation of concepts «ethnos» and «nation»: philosophical aspect	60
B e z h e n a r M. S.	Individual activity versus universal forms of culture: the dialectic of historical continuity	71
M u s a t o v a S. V.	Socio-psychological characteristics of the phenomenon of loneliness	76
Political sciences		
K u k h t i n M. M.	I. Wallerstein's World-Systems Analysis in the Light of the Leninist Theory of Imperialism	82
Notices and information		
A n n e x e s	Requirements to design of scientific articles	88
	Examples of articles' design	90

Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. н., доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: nragozin@inbox.ru**ПОДЧИНЕНИЕ ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА КАПИТАЛУ
КАК ТЕНДЕНЦИЯ ЭПОХИ ПОЗДЕГО КАПИТАЛИЗМА**

***Аннотация.** В статье рассматриваются процесс и формы реального подчинения творческого труда капиталу. Эпоха позднего капитализма характеризуется превращением духовного производства в непосредственную производительную силу капитала, в результате чего всеобщие производительные силы общества приобретают превращённые, специфически капиталистические формы. Проводится критический анализ механизма эксплуатации духовного труда.*

***Ключевые слова:** труд, разделение труда, творческий труд, материальное и духовное производство, формальное и реальное подчинение труда капиталу, всеобщие общественные производительные силы, духовное производство как производительная сила капитала, интеллектуальная рента.*

Противоречие между миром свободного духовного производства и миром своекорыстного частнособственнического присвоения сопровождает всю историю цивилизации. Можно привести множество жалоб творцов духовных ценностей на «золотую клетку», в которую их заточала алчность власть имущих. При этом, если духовные ценности начинали противоречить интересам мирских властителей, то эта «клетка» для создателей ценностей могла стать и железной, а сами ценности подвергались подавлению и искажению, а то и просто уничтожению (вспомним суды инквизиции).

Для докапиталистического этапа развития цивилизации отношение мирских властителей к духовному производству было главным образом инструментальным: его продукты либо служили для украшения жизни господствующих классов, либо уздой для классов угнетённых. Историческое развитие человечества происходило в формах кричащего противоречия: культурные достижения и обогащение духовного мира меньшинства происходило на фоне духовной нищеты и невежества масс и за счёт их нещадной эксплуатации. Загадка этой формы исторического прогресса была раскрыта в материалистическом понимании истории.

В «Немецкой идеологии», где впервые материалистическое понимание истории излагается в систематическом виде, Маркс, наряду с материальным производством как базисом существования и воспроизводства человека и общества, выделяет также «духовное производство» в качестве производства «идей, представлений, сознания» [1, с. 24]. Если первоначально производство идей, представлений, сознания было «непосредственно вплетено в материальную деятельность и материаль-

ное 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].

Духовное производство как целое, подобно материальному производству, мы понимаем как систему производства, распределения, обмена и потребления духовных благ в обществе. У Гегеля на идеалистической основе эта система изображается категорией «объективный дух». Маркс рассматривает духовное производство конкретно-исторически и материалистически, в его обусловленности производством материальным. Маркс отмечает: «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» [2, с. 279].

Развитие духовного производства происходит в противоречивом единстве с развитием производства материального, которое, в конечном счёте, обуславливает его особенности. Эту мысль 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» [3, с. 43].

Обусловленность духовного производства материальным не следует понимать в духе механического детерминизма. Их взаимоотношения не лишены противоречий, что неоднократно подчёркивал Маркс. Так, он считал, что «капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии» [2, с. 280], разделяя мысль, высказанную до него Гегелем в «Эстетике». И в целом Маркс предостерегал против упрощённого, линейного понимания общественного прогресса, когда писал: «Вообще понятие прогресса не следует брать в его обычной абстрактности» [3, с. 41].

Среди «отраслей» или форм духовного производства, которые появляются после отделения духовного труда от физического труда и появления обособленного духовного производства, Маркс и Энгельс выделяли религию, искусство, мораль, науку, право и политику, философию, отличные друг от друга своим предметным содержанием, функцией в общественной жизни и местом в системе духовного производства, когда та или иная форма общественного сознания на определённых этапах общественного развития выдвигается на доминирующие позиции. В отличие, например, от феодального общества, где доминирующие позиции принадлежали религии, в буржуазном обществе эта роль переходит к науке. Маркс в «Капитале»,

анализируя капиталистическую форму материального производства, на примере науки показывает характерные особенности связи материального и духовного производства в рамках данной общественной формации. Марксовы подходы к анализу духовного производства сохраняют свою методологическую актуальность и для современного позднего капитализма, который продвинулся значительно дальше по пути подчинения духовного производства материальному, чем это было свойственно капитализму его времени.

Анализ связи духовного и материального производства предполагает наличие у них *общей основы*. Такой основой в материалистическом понимании истории выступает *труд*. Труд как всеобщее основание бытия человеческой истории «есть не зависимое от всяких общественных форм условие существования людей, вечная естественная необходимость: без него не был бы возможен обмен веществ между человеком и природой, т.е. не была бы возможна сама человеческая жизнь» [4, с. 51]. Предметное содержание труда как онтологической (бытийной) основы человеческой истории составляет обмен веществ между человеком как живым существом и природой, и этот обмен является *условием возможности* самой человеческой жизни. Этот обмен (и труд как форма его организации) не зависит от любых общественных форм, поскольку присутствует в каждой из них.

Более детально содержание процесса труда Маркс далее характеризует следующим образом: «Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя её, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти» [4, с. 188].

В этой характеристике раскрывается наличие в процессе труда двух сторон. На одной стороне этот процесс предстает как присвоение вещества природы в «форме, пригодной для его собственной жизни», т.е. как процесс преобразования вещества природы в соответствии с потребностями живого человеческого организма. На другой стороне этот процесс предстает как изменение человеком своей собственной природы, как процесс *само-изменения*, в ходе которого человек пробуждает и развивает дремлющие в его природе силы и подчиняет игру этих сил собственной власти.

Аналитика процесса труда показывает, что труд как всеобщая основа человеческой истории является единством противоположностей: воспроизводством условий человеческой жизни и её производством в изменённом виде, производством человека с новыми потребностями, способностями и орудиями труда как предметным воплощением человеческих способностей. Труд заключает в себе репродуктивное и продуктивное, воспроизводящее и творящее начало. В самой основе человеческой истории как процессе изменения природы, совпадающем с самоизменением человека, заложено внутреннее противоречие, которое служит источником её развития. Но исторический процесс не сводится к этому простому началу, он является разворачиванием и разрешением этого противоречия в конкретно-исторических формах.

Развертывание противоречия репродуктивного и продуктивного начал человеческого труда осуществляется в процессе труда, который включает в себя три момента: целесообразную деятельность, «или самый труд, предмет труда и средства труда» [4, с. 189]. Предметом труда является предмет природы или продукт человеческого труда, на который направлена преобразовательная целесообразная деятельность человека. Под средством труда Маркс понимает «вещь или комплекс вещей, которые человек помещает между собой и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воздействий на этот предмет» [4, с. 189].

Труд, таким образом, является целесообразной предметно-преобразовательной деятельностью, которая носит опосредованный орудием труда характер. Маркс с одобрением цитирует высказывание Гегеля, который первым обратил внимание на эту особенность труда: «Разум столь же хитер, сколь могуществен. Хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, обусловливая взаимное воздействие и взаимную обработку предметов соответственно их природе, без непосредственного вмешательства в этот процесс, осуществляет свою цель». Впрочем, мы полагаем, что Маркс соглашался здесь с Гегелем наполовину.

Если «хитрость» разума действительно заключается в том, что он заставляет предметы взаимно обрабатывать друг друга сообразно их природе, то «могущество» разума заключается не столько в том, что он добивается в этом процессе осуществления своей цели, а в том, что в этих взаимодействиях и связях предметов разум открывает и овладевает новыми возможностями, заключёнными в бесконечной природе. Собственно в открытии возможностей бесконечной природы и овладении ими и состоит загадка творческой силы разума, которую идеалистическая философия объясняла некой изначально присущей человеку «продуктивной силой воображения», или влиянием на человека «божественного вдохновения». Для Маркса мерилom общественного прогресса и уровня развития человека являются не идеи разума, а средства труда: «Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд» [4, с. 191].

Процесс труда завершается в продукте труда. «Труд соединился с предметом труда, - пишет Маркс. - Труд овеществлён в предмете, а предмет обработан. То, что на стороне рабочего проявлялось в форме деятельности [Unruhe], теперь на стороне продукта выступает в форме покоящегося свойства [ruhende Eigenschaft], в форме бытия» [4, с. 192]. Цикл перехода форм деятельности в свойства предмета (опредмечивание, овеществление) создаёт основу для противоположного цикла – цикла распредмечивания, освоения предмета путём обратного перевода его свойств в формы деятельности человека, в его деятельные способности. Эту сторону процесса труда как единства опредмечивания и распредмечивания Маркс уяснил для себя задолго до «Капитала». Ещё в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» он писал: «Лишь благодаря предметно развёрнутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, – короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие сущностные силы» [5, с. 122].

До сих пор мы рассматривали труд в его простых и абстрактных моментах, в том виде, в каком он лежит в основе человеческой истории и «одинаково общ всем её общественным формам» [4, с. 195]. И этот анализ показывает, что труд вообще

или всякий труд содержит в себе репродуктивное и продуктивное начало, является преобразованием природы и самопреобразованием человека, он есть деятельность, направленная на удовлетворение человеческих потребностей, и деятельность, порождающая новые потребности и деятельные способности человека. Разделение труда, отделение умственного труда от физического приводит к разрыву и противопоставлению этих моментов труда друг другу и образованию наряду с материальным производством производства духовного. Дальнейший анализ метаморфоз творческого труда в обществе, чтобы выйти за пределы самых общих рассуждений, следует рассматривать в рамках конкретной исторической формы общества.

При каких условиях возможно отделение духовного труда от труда физического? Условиями отделения духовного труда от труда физического выступает повышение производительности труда и появление частной собственности на средства производства. Между повышением производительности труда и отделением духовного труда от физического существует прямая 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 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].

Рост производительной силы труда приводит к делению труда в сфере материального производства на необходимый и прибавочный труд, а его продукта – на необходимый и прибавочный продукт. Необходимый продукт предназначен для воспроизводства рабочей силы работника. Прибавочный продукт одной частью направляется на расширение материального производства, а другой – на личное потребление всех лиц, не занятых в материальном производстве, в число которых Маркс, как мы видели, включает владельцев прибавочного продукта, челядь, которая оказывает им разнообразные «услуги», и собственно лиц, занятых духовным трудом – учёных, философов, художников. В классово антагонистическом обществе прибавочный труд становится достоянием неработающей части общества: «общественное развитие одних делает своим природным базисом труд других» [7, с. 213]. Однако в этом развитии есть переломный момент.

В докапиталистических классовых обществах развитие духовного труда практически не оказывало влияния на развитие материального производства, и со стороны этого последнего не испытывало каких-либо значимых стимулов. Именно в силу этой причины развитие докапиталистических обществ осуществлялось замедленным темпом, продукты духовного труда были достоянием узкого слоя культурной элиты, а духовное производство пребывало в зачаточном состоянии, развивалось спорадически, когда в том или ином обществе возникали в определённые моменты благоприятные для него условия. Отделение духовного труда от физического труда, духовного производства от производства материального негативно сказалось и на одной, и на другой стороне. Иначе дело обстоит с момента возникновения капиталистического способа производства.

Капитализм отличается от предшествующих форм классовой цивилизации тем, что он переходит от *формального* подчинения труда капиталу к *реальному*, по-новому организует и контролирует процесс производства материальных и духовных благ. Первый шаг в таком переходе заметил и проанализировал К. Маркс, ко-

торый в подготовительных рукописях к «Капиталу» показал ключевые моменты превращения науки в производительную силу капитала.

В чём суть такого превращения, какова его логика и тенденции? Основным законом капиталистического производства является закон прибавочной стоимости. Капитал организует труд и процесс материального производства таким образом, чтобы доля прибавочного труда росла по отношению к доле необходимого труда. Продукт необходимого труда направляется на воспроизводство непосредственной рабочей силы наемного работника. А продукт прибавочного труда присваивается капиталом. Поэтому капитал заинтересован в повышении производительности труда, т.е. увеличении количества производимой продукции в единицу рабочего времени. Добиться этого можно двумя путями: 1) *экстенсивным ростом эксплуатации*, т.е. принуждением к прибавочному труду работника с помощью увеличения продолжительности рабочего дня, вовлечения женщин и детей в процесс производства, чья рабочая сила стоит дешевле рабочей силы взрослого мужчины и т.п., – приёмов, характерных для начального этапа развития капитализма, но сохраняющихся на периферии капиталистического общества и ныне, или 2) *путём интенсификации эксплуатации*, когда совершенствование производственного процесса за счёт привлечения достижений науки и техники позволяет сократить необходимое рабочее время работника и увеличить долю прибавочного времени, в течение которого создаётся прибавочный продукт и прибавочная стоимость, принадлежащая капиталисту.

Логика интенсификации капиталистической эксплуатации наёмного работника ведёт к перестройке структуры производственного процесса, а затем и всей совокупности вырастающих вокруг него общественных отношений. Капитал, в отличие от предшествующих способов производства, в производственном процессе использует не только производительную силу *живого человеческого труда*, но он широко вовлекает в производственный процесс также *природные и общественные производительные силы*. Маркс отмечал: «Разделение труда и его комбинирование в процессе производства представляют собой такой механизм, который ничего не стоит капиталисту. Капиталист оплачивает лишь отдельные рабочие силы, а не их комбинацию, не общественную силу труда.

Другой производительной силой, которая также ничего не стоит капиталисту, является сила науки. Далее, рост населения тоже является такой производительной силой, которая ему ничего не стоит. Но только в результате обладания капиталом – и особенно в форме системы машин – капиталист может присваивать себе эти даровые производительные силы: как скрытые природные богатства и природные силы, так и все общественные силы труда, развивающиеся вместе с ростом населения и историческим развитием общества» [3, с. 537].

Использование этих производительных сил общественного труда и науки, которая «подчиняет непосредственному процессу производства *силы природы*: ветер, воду, пар, электричество» а потому также и их превращает в «*агентов общественного труда*» [3, с. 553], многократно увеличивает эффективность капиталистического производства. Растёт масса и ассортимент выпускаемой продукции, но одновременно происходит и экспансия капиталистических отношений, которые начинают охватывать не только сферу материального производства и отношения человека к природе, но и сферу производства духовного (наука) и социальные отношения как формы, в которых происходит развитие всего производства.

Ряд исследователей современной фазы капитализма, которую они именуют «когнитивным капитализмом», отмечают, что современный капитал преобразует отношение капитал-труд в отношение капитал-жизнь: «Мы имеем здесь дело с капиталистическим накоплением, которое отныне основывается уже не только на эксплуатации труда в индустриальном смысле, но и на эксплуатации знания, жизни, здоровья, свободного времени, культуры, межличностных отношений (включающих общение, социализацию, сексуальность), воображаемого, образования, среды обитания и т. д. Объектами купли-продажи уже являются не только материальные и нематериальные блага, но и формы жизни, коммуникации, стандарты социализации, образования, восприятия, места проживания, транспорта и т. д.» [8, с. 124].

Можно согласиться с такой характеристикой тенденции развития капиталистических отношений в современном обществе. Капитал, вовлекая в процесс производства товаров природные и общественные производительные силы, придаёт им стоимостную форму, которая противоречит их собственному содержанию. И если по отношению к природным производительным силам это не требует специального доказательства, поскольку они не являются продуктом человеческого труда, то по отношению к общественным производительным силам, таким, как знание, образование, общий культурный уровень человека, который делает из него более развитую и творческую рабочую силу, здесь возникает вопрос о стоимости (и цене как денежном выражении стоимости) этих продуктов человеческого труда.

Стремление капитала «надеть» на продукты духовного труда товарно-денежную форму понятно. Капиталистический способ производства является производством товаров, а его высшим законом является закон производства прибавочной стоимости. Это именно то «определённое производство», как писал Маркс, «которое определяет место и влияние всех остальных производств и отношения которого поэтому точно так же определяют место и влияние всех остальных отношений». Если производство товаров подчиняется закону стоимости, производство капитала – закону прибавочной стоимости, то понятно стремление капитала подчинить духовное производство и его продукты этим законам капитализма. Но способны ли законы капитализма адекватно выразить суть и особенности духовного производства? Попытаемся в этом разобраться.

Что такое товар? Это продукт общественно необходимого труда, обладающий потребительной и меновой стоимостью. Общественно необходимый труд с *качественной стороны* означает, что это труд, создающий *потребительную стоимость*, т.е. продукт, обладающий способностью удовлетворять потребности человека. С *количественной стороны* продукт общественно необходимого труда обладает *меновой стоимостью*, т.е. он соизмерим с другими товарами. И товары могут обмениваться друг на друга в определённой пропорции (вспомним классический пример «10 аршин холста = 1 сюртуку»). Попытаемся составить такое уравнение применительно к продуктам духовного производства (например, «1 Венера Милосская = 10 «Мыслителям» Родена») и нелепость этой попытки сразу ударит нам в глаза.

На чём основана меновая стоимость, т.е. способность товаров обмениваться друг на друга? Такой основой выступает то, что каждый из них является носителем *затрат определённого количества общественно необходимого труда*, которые измеряются *количеством рабочего времени*, потраченного на их производство. Общая величина общественно необходимого труда определяется суммой жизненных

потребностей общества, она меняется от одной исторической эпохи к другой, но всегда имеет нижнюю границу этих изменений, за которой общество утрачивает способность воспроизводиться и существовать. Вторым фактором, который придаёт определённую затратам общественно необходимого труда, заключается в том, что труд, направленный на воспроизводство общества, носит *репродуктивный характер*, а это означает, что он совершается по уже известным алгоритмам деятельности, т.е. имеет практически апробированный порядок и время совершения трудовых операций из которых состоит живой труд.

Ни одному из этих условий не отвечает продукт духовного производства. Во-первых, он не служит простому воспроизводству общества, а открывает границы его расширенного воспроизводства, создавая новые предметы, средства, деятельные способности и потребности человека. Во-вторых, творческий труд в сфере духовного производства есть, как выразился поэт, «езда в незнаемое». Он не имеет известного алгоритма деятельности и предсказуемых затрат времени на достижение своего результата, равным образом и сам этот результат в начале творческой деятельности видится в самых общих очертаниях. Время совершения открытия и время, необходимые на его усвоение и практическое применение качественно несопоставимы. По этому поводу Маркс замечал: «Продукт умственного труда – наука – всегда ценится далеко ниже её стоимости, потому что рабочее время, необходимое для её воспроизведения, не идет ни в какое сравнение с тем рабочим временем, которое требуется для того, чтобы первоначально её произвести. Так, например, теорему о биноме школьник может выучить в течение одного часа» [2, с. 355].

Более того, применительно к умственному труду само деление времени общества на рабочее и свободное оказывается неприменимым. Если в сфере репродуктивного производства время труда может быть достаточно определённо отделено от свободного времени, то творческий труд не знает такого разделения. Творческий процесс есть способ существования человека, который протекает в любое время и в любом месте. А. В. Бузгалин прав, когда пишет, что когда капиталистический предприниматель или корпорация заключает договор найма с творческим работником, то она приобретает не его рабочую силу, которую будет использовать в отведенное рабочее время. Корпорация «стремится приобрести *Человека* со всеми его личностными качествами, всё время его личностной жизнедеятельности, все продукты его личностной самореализации» [9, с. 13]. Такой тип отношений между капиталом и носителем творческого труда только по видимости облекается в отношения найма, по сути же представляет собой добровольное рабство. Но высокооплачиваемый и живущий в комфортных условиях раб всё же остается рабом.

Проведённый анализ показал, что продукты духовного творческого труда не являются носителями стоимости, а, значит, не могут быть носителями меновой стоимости, быть рыночными товарами. И, тем не менее, продукты творческого труда продаются и покупаются, как если бы они были обычными товарами. Здесь мы сталкиваемся с одним из противоречий капитализма, которое Маркс сформулировал следующим образом: «С одной стороны, капитал вызывает к жизни все силы науки и природы, точно так же как и силы общественной комбинации и социального общения, — для того чтобы созидание богатства сделать независимым (относительно) от затраченного на это созидание рабочего времени. С другой стороны, капитал хочет эти созданные таким путём колоссальные общественные силы измерять рабочим временем и втиснуть их в пределы, необходимые для того, чтобы уже

созданную стоимость сохранить в качестве стоимости» [10, с. 217]. Каким же образом капитал «втискивает» продукты творческого труда в формы стоимости и присваивает себе продукты творческой деятельности?

Нам представляется, что принципиально верный ответ на этот вопрос даёт А. В. Бузгалин, который называет этот процесс «интеллектуальной рентой», взимаемой капиталом с творческого труда. Этот процесс схож с абсолютной земельной рентой, которую в своё время капитал вынужден был выплачивать феодальной земельной собственности. Феодальный землевладелец, разрешая арендовать свою землю капиталисту для размещения на ней капиталистических предприятий, превращал своё право собственности в звонкую монету, заставляя капиталиста отдавать ему часть своей прибыли. Капиталист, вовлекая в процесс производства, который он организовал и контролирует, всеобщие общественные производительные силы (науку, образование, общую культуру, которые являются всеобщим продуктом общественного развития) *de facto* и *de jure* делает их своей собственностью, которая ему ничего не стоит. Та часть материальных благ, которая возникает благодаря возросшей производительности труда, использующего всеобщие общественные силы, присваивается капиталом без какой-либо эквивалентной оплаты. Она рассматривается капиталом как его собственная производительная сила.

История повторяется. Мёртвый хватает живого. Точно так же, как в своё время феодализм брал свою последнюю дань с нарождающегося капиталистического производства, так и капитализм берёт свою дань с нарождающейся общественной собственности и нового способа производства, в котором не будет места частной собственности и эксплуатации труда.

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. Теории прибавочной стоимости / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 26. Ч. I. – 476 с.
3. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 46. Ч. I. – 559 с.
4. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. - Т.23. – 900 с.
5. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1974. - Т.42. – С. 41-174.
6. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1980. – Т. 48. – 683 с.
7. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1973. – Т. 47. – 657 с.
8. Корсани А. Капитализм, биотехнонаука и неолиберализм. Информация к размышлению об отношениях между капиталом, знанием и жизнью в когнитивном капитализме // Логос, 2007, №4(61), с. 123-143.
9. Бузгалин А.В. Эксплуатация творческой деятельности: интеллектуальная рента как [превратная] форма присвоения капиталом всеобщего культурного богатства // Альтернативы – 2011, №4. – С. 4-28.
10. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 2. – М.: Политиздат, 1980 – 619 с.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

THE SUBORDINATION OF SPIRITUAL PRODUCTION TO CAPITAL AS A TREND OF THE ERA OF LATE CAPITALISM

***Annotation.** A process and forms of the real submission of creative labour to the capital are examined in the article. The epoch of late capitalism is characterized converting of spiritual production into direct productive force of capital. As a result of it universal productive forces of society acquire the converted, specifically capitalist forms. The walkthrough of mechanism of exploitation of spiritual labour is conducted.*

***Key words:** labour, division of labor, creative labour, material and spiritual production, formal and real submission of labour to the capital, universal public productive forces, spiritual production as productive force of capital, intellectual rent.*

Поступила в редакцию 11 апреля 2019 г.

УДК 130.2

Т. Э. Рагозина

(к.филос.наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru**ВОЗМОЖНА ЛИ ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ
НА ОСНОВЕ «ЛИЧНОСТНОГО МОНИЗМА ИСТОРИИ»?**

***Аннотация.** Настоящая статья является продолжением начатого ранее разговора об объективном субъекте истории как реальном основании теории общества и культуры. В прямой связи с этим даётся критический анализ предпринятой М. Б. Туrowsким попытки создания «персоналистической концепции истории и культуры», в фундамент которой были бы включены «представления о личностном монизме истории»*

***Ключевые слова:** объективный субъект истории, личностный монизм истории, диалектика тотальности, антропоморфизм, социоморфность.*

Постановка проблемы, получившая у нас столь экзотическое для философии название «проблемы бездомности человека в мире», своими корнями связана с одним из выводов, сделанным в прошлом веке Д. Лукачем из гегелевской идеи мирового духа (объективного субъекта развития)¹. Поскольку детальный анализ этой проблемы читатель может найти в нашей статье, опубликованной в ж. «Культура и цивилизация» [2, с. 20-27], постольку здесь мы позволим себе лишь заметить следующее: поднятый Д. Лукачем вопрос (при всей односторонности его понимания самим Лукачем) оказывается сегодня весьма плодотворным в силу того, что он способствует выдвигению из глубокой тени заднего плана на авансцену философских дискуссий важнейшего для исторического материализма вопроса об объективном субъекте истории и в связи с ним – также и вопроса о диалектике субъективного и объективного в историческом процессе.

В какие теоретические тупики может зайти в своих блужданиях философская мысль, обходящая стороной вопрос об объективном субъекте истории и делающая отправной точкой своего движения эмпирически фиксируемых субъектов в виде человеческих индивидов-личностей (пусть и общественно развитых), можно увидеть на примере ещё одной версии «бездомности человека в мире».

Эта новая версия проблемы «бездомности человека в мире» связана с поздними работами Марка Борисовича Туrowsкого, одного из ведущих в недавнем прошлом марксистских философов, который, пробыв всю сознательную жизнь марксистом, в целом ряде своих статей, вошедших в посмертно изданный сборник под названием «Философские основания культурологии», задним числом вдруг принимает ревизию марксизма.

Главное отличие этой новой версии от версии Д. Лукача состоит в следующем: если Лукач, ставя вопрос о необходимости радикального исправления «лож-

¹ Хотя постановка этой проблемы Д. Лукачем получила достаточно высокую оценку со стороны Михаила Лифшица, тем не менее, Лифшиц не счёл возможным солидаризироваться с ней, охарактеризовав её следующим образом: «Сама постановка вопроса кажется мне плодотворной, но ответ – слишком поспешным» [1, с. 145-146].

ной онтологии» Гегеля², пытается логически просчитать возможные негативные последствия этого шага для исторического материализма, излагая эти негативные последствия лишь в виде *возможной проблемы* (как её понимает Д. Лукач) и тем самым оставляя этот вопрос как бы открытым для обсуждения, то вчерашний марксист М. Б. Туровский предпринимает уже попытку преодоления «ложной онтологии» Маркса, причём, что характерно, ничуть не сомневаясь в правильности своего шага. И хотя в текстах М. Б. Туровского, включённых в указанный сборник, прямо не используется терминологическое выражение «ложная онтология» применительно к характеристике взглядов Маркса на сущность общественно-исторического развития (вместо этого он употребляет выражение «предвзятое толкование» [4, с. 52]), тем не менее, по существу претензий, выдвигаемых Туровским в адрес марксизма и предполагающих осуществление радикальных изменений трактовки фундамента исторического материализма, а именно – понятия *общественного бытия* людей, акценты бывшим марксистом расставляются именно так: Марксово материалистическое понимание истории – это «ложная онтология истории», которой М. Б. Туровский противопоставляет свою собственную – исправленную и дополненную, непредвзятую «истинную онтологию истории».

Причём, как это часто бывает в подобных случаях, основанием для реализации задуманного предприятия М. Б. Туровскому служит его собственное односторонне-метафизическое понимание сути марксистской концепции истории, которое он оформляет в виде утверждения о том, что-де исторический материализм Маркса и Энгельса не учитывает *личностный аспект истории* (представленный *культурой*)³ и поэтому, понятное дело, должен быть восполнен, а то и заменён новой концепцией культурно-исторического развития.

Основной упрёк, адресуемый М. Б. Туровским «ложной онтологии» Маркса, он обосновывает следующим образом: «...если бы в самом деле история разворачивалась по не зависящим от человеческого разума законам, как это было предположено марксистским материалистическим пониманием истории, то пришлось бы посчитать человека разумного, а тем самым и культуру, лишь *эпифеноменами*

² О степени радикальности (а также – *поспешности и неоправданности*) взглядов Д. Лукача в деле исправления материализмом «ложной онтологии» Гегеля свидетельствует следующее его заявление, в котором он хотя и весьма деликатно, но при этом совершенно определённо проводит различие между позицией Маркса и позицией Энгельса в их отношении к Гегелю, считая в общем недопустимым энгельсовское признание *актуального значения гегелевской диалектики*, которое, с точки зрения Д. Лукача, идёт-де *гораздо дальше, чем Маркс вообще считал теоретически допустимым*: ««Но здесь встаёт вопрос, - пишет Лукач, - который окончательно может проясниться лишь в будущем: насколько Энгельс в методологических вопросах последовательно усвоил онтологический переворот в картине мира, совершённый Марксом, и насколько он ограничивался «материалистической постановкой с головы на ноги» Гегеля. В теоретических произведениях Энгельса, если исходить из детального проникновения в целеустановки его хода мыслей, можно, вообще говоря, найти обе тенденции: с одной стороны, теоретические и исторические изыскания, идущие по линии Марксовой онтологии, а с другой – признание актуального значения гегелевской диалектики идёт иногда гораздо дальше, чем Маркс вообще считал теоретически допустимым» [3, с. 156].

³ К сведению М. Б. Туровского, культура по самой своей сути представляет собой вовсе не *личностный аспект истории*, а всеобщие *формы социальности* – формы, в которых протекает общественно организованная жизнь людей, Что же касается отстаиваемой Туровским точки зрения на сущность культуры как якобы выражающей *личностный аспект истории*, то такая позиция один в один напоминает представления обыденного сознания, только переведённые на доктринёрский язык.

исторического развития. Но тогда уж личности отводилась бы роль некоей побочной подробности» (курсив наш – Т. Рагозина) [4, с. 34].

Отсюда – такое понятное и естественное стремление: исправить «ложную онтологию» Маркса, устранив недостатки «марксистского материалистического понимания истории» за счёт создания «оригинальной персоналистической концепции истории и культуры» [4, с. 9], в фундамент которой были бы включены «представления о личностном монизме истории»⁴ (курсив наш – Т. Рагозина) [4, с. 14].

Первый вопрос, который в связи с этим хотелось бы адресовать самому М. Б. Туrowsкому, касается философской совести Марка Борисовича, который вместо того, чтобы свести счёты со своим собственным философским прошлым и своим собственным односторонне-метафизическим пониманием исторической концепции Маркса, – вместо этого приписывает Марксу и Энгельсу нелепицу в виде примитивно-пошлой трактовки человека разумного как *эпифеномена* исторического развития, якобы отводящей личности «роль некоей побочной подробности».

Беспардонность и нелепость данного заявления состоят в следующем: М. Б. Туrowsкий не мог не знать значения термина «эпифеномен», не мог не знать, что *эпифеномен* – это некое *побочное явление*, лишь *сопутствующее* другим явлениям (феноменам), но *не оказывающее на них никакого влияния* (как, например, *пена*, возникающая на поверхности стремительного речного потока или *пузыри* на луже во время дождя). И поскольку уровень философского профессионализма М. Б. Туrowsкого не позволяет сомневаться в том, что он прекрасно знал, *как на самом деле* решался в марксизме вопрос и о роли личности в истории, и о соотношении экономического базиса и идеологической надстройки в целом, то приходится предположить, что М. Б. Туrowsкий делает данный провокативный вброс намеренно, с тем чтобы максимально эффектно обставить свой крутой «разворот» от марксистской философии (от материалистического понимания истории) к *персоналистической концепции истории и культуры*. И если с мотивами, побудившими Туrowsкого сделать данное заявление, всё понятно, то вопрос о *научной этике* остаётся открытым.

Говоря о *личностном монизме истории* как новой версии «проблемы бездомности человека в мире», необходимо выявить те моменты, которые роднят позицию М. Б. Туrowsкого с постановкой проблемы Д. Лукачем. Прежде всего, следует отметить, что и для Лукача, и для Туrowsкого (как и для большинства современных философов-марксистов) одинаково роковым оказывается вопрос о субъекте истории, точнее – об *объективном субъекте* истории, не совпадающим прямо и непосредственно ни с индивидами/ личностями, ни с коллективами/ социальными группами, ни с этносами и классами, ни с государствами и надгосударственными образованиями, но, тем не менее, объективно существующим наряду с ними в виде системы исторически сложившихся, объективно-целесообразных и потому разумных (ибо единственно возможных и наиболее оптимальных при данном уровне развития производительных сил общества) всеобщих форм организации общественной деятельности людей, определяющих (задающих, диктующих) содержание, направленность и масштаб её осуществления.

⁴ Именно так формулируют понимание сути дела М. Б. Туrowsким А. П. Огурцов и О. К. Румянцев в своём «Предисловии» к посмертно изданному сборнику статей М. Б. Туrowsкого «Философские основания культурологии», усматривая в «личностном монизме истории» одну из его главных заслуг и в целом разделяя взгляды Туrowsкого.

Вот эти-то общественные формы, эти "социальные рамки", будучи вполне признаваемы и Лукачем, и Туровским, и большинством философов-марксистов в качестве объективной реальности, в то же время мыслятся ими как нечто напрочь лишённое свойства *разумности, субъектности / субъективности, духовности* на том-де основании, что и *разумность, и субъективность, и духовность* – всё это суть атрибутика, свойственная бытию мыслящего существа – человека, личности, а вовсе не *общественному бытию*, которое, существуя в виде разветвлённой системы человеческой деятельности – системы общественного разделения труда, именно поэтому вообще не мыслятся ими как *субъект истории*. Вот и весь секрет сетований обоих философов по поводу *чуждости* человеку всемирного бытия, включая его собственный "дом" – общественно-историческое бытие, в котором человек оказывается *одинок и бездомен*.

Иначе говоря, объективность (и материальность) известной совокупности общественных отношений и форм связи индивидов понимается этими философами весьма упрощённо и чисто *натуралистически* – как *только* объективность, а не как *объективная субъективность*, не как продукт совместной деятельности людей, не как результат *их взаимодействия*, то есть – не как *общественная практика*. Стоит ли говорить, что взгляды Лукача и Туровского в вопросе об объективности общественного бытия один в один совпадают с точкой зрения старого материализма, которую Маркс подверг критике в 1-м тезисе о Фейербахе и которая квалифицируется Марксом как «главный недостаток всего предшествующего материализма», который «заключается в том, что ... действительность... берётся только в форме *объекта*, ... а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно» [5, с. 1].

Как видим, сегодня так же, как и сто пятьдесят лет тому назад, *деятельная сторона* (то есть, *объективно-субъективная* подоплёка), составляющая "святая святых" совокупности материальных отношений общественного целого, совершенно не принимается в расчёт многими современными философами-марксистами, по-прежнему оставаясь за скобками их рассмотрения, как это было свойственно материализму домарксовского толка – материализму созерцательному, метафизическому. Именно этой точке зрения одностороннего материализма Маркс противопоставляет своё понимание сути дела в 3-м тезисе о Фейербахе, терпеливо разъясняя: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и изменённого воспитания, – это учение забывает, что *обстоятельства изменяются именно людьми...*» [5, с. 2]. А потому *объективные обстоятельства* (совокупность материальных общественных отношений, и не только материальных), которые каждое поколение людей застаёт в готовом виде и с которыми им приходится считаться, заключают в себе не *голую объективность* (на манер природной реальности), а имманентное их происхождению и сущности (в силу того, что они – *результаты деятельности людей*) свойство *объективной субъективности*.

Поэтому М. Лифшиц (в своём заочном диалоге с Д. Лукачем, уже после смерти своего друга) так же терпеливо, как в своё время терпеливо разъяснял горе-марксистам эту *диалектику тотальности* в своих «Письмах об историческом ма-

териализме» Ф. Энгельс⁵, разъясняет своему другу эту сторону общественной жизни, прекрасно понимая, что идеи о «бездомности человека в мире» связаны у Лукача с его односторонне-упрощённым пониманием *материальности* общественных отношений: «...сама по себе попытка найти субъективное начало в самой субстанции реального мира не ложна. Если сущность общественного бытия состоит только в том, что из произвольных актов людей складывается безразличная к требованиям их ума и сердца объективная сила, человек в самом деле бездомен и ему остаётся только роковая свобода в духе Ницше или в духе экзистенциализма» [1, с. 148].

Действительно, сама по себе попытка найти в фундаменте общественного бытия людей *субъективность* как нечто имманентное и закономерно присущее *объективным (материальным)* отношениям целого – достойна уважения. Совсем другое дело, когда исследователь (как в случае с М. Б. Туровским), не сумев отыскать это субъективное начало в составе начала объективного в виде его собственного момента и необходимой составляющей, пытается механически *дополнить* одно начало другим началом, одно измерение истории (идущее по линии *объективных надличностных форм* организации общественной жизни) другим измерением – *личностным измерением* истории, поставив одно *наряду* с другим и, соответственно, дополнив *один принцип понимания* истории человеческого общества *другим принципом понимания*.

Что ж, эклектика всегда и во все времена начиналась с дуализма, с неумения последовательно монистически объяснить многообразие общественной жизни с точки зрения её внутреннего субстанциального единства, познание которого одно только и может претендовать на статус *научного знания*.

Итак, общие моменты, которые роднят позицию М. Б. Туровского с постановкой проблемы Д. Лукачем, как было показано выше, в первую очередь проявляются в представлениях, которые имплицитно присутствуют в системе аргументации и Лукача, и Туровского и которые одинаково касаются упрощённого понимания ими сути *объективности* материальных производственных отношений как таких формообразований, которые, раз они не зависят от воли и сознания людей, стало быть, являются лишёнными всякой *субъективности*, всякой *духовности*, всякой *разумности* по той простой причине, что все эти категориальные определённости (*субъективность, духовность, разумность*) – суть атрибуты таких субъектов, как человеческие индивиды⁶.

Именно поэтому *объективность* материальных производственных отношений и общественного бытия в целом мыслится названными философами и их многочисленными собратьями-философами как нечто абсолютно противоположное *человеческой субъективности, разумности, духовности*, как нечто, находящееся *по ту сторону* разумности и потому – *чуждое* человеку, в чём он не чувствует себя «как у себя дома».

⁵ Именно в этом Д. Лукач как раз и усматривал недопустимое, как он считал, и чрезмерное признание Энгельсом *«актуального значения гегелевской диалектики»*, которое-де идёт *«гораздо дальше, чем Маркс вообще считал теоретически допустимым»* [3, с. 156].

⁶ Меж тем, «...открытие «духовного» не как мышления частных лиц на уровне формальной логики и психологии, а как «общественно значимых, следовательно, объективных мыслительных форм», по выражению Маркса, свойственных определённой структуре жизни и присущим ей отношениям, свершилось уже до Гегеля» [1, с. 135] и, добавим мы, вообще есть то, что отличает "умный идеализм" и "умный материализм" вместе взятые от их *неумных* разновидностей.

Отсюда такое настойчивое желание М. Б. Туrowsкого Марксову модель истории восполнить своей *«персоналистической концепцией истории и культуры»*, в фундамент которой могли бы быть включены представления о *личностном монизме истории*.

Если попытаться кратко ответить на вопрос, из чего исходит, на чём базируется и к чему в итоге сводится это "новаторское переосмысление" Туrowsким «марксистского материалистического понимания истории», то мы увидим, что оно практически неотлично от старой-престарой точки зрения материализма, характерной для гуманистов эпохи Возрождения и мыслителей эпохи Просвещения, которая хорошо известна в литературе как "точка зрения индивида", точка зрения "обособленного одиночки", – как методология, для которой подлинным и единственным субъектом истории является индивид (личность) и его сознательная деятельность, в силу чего он же – индивид – является отправной точкой, задающей масштаб и критерий для оценки объективных закономерностей общественного развития.

Провозгласив в качестве исходного методологического требования *личностный монизм истории*, Туrowsкий объявляет личность единственным и главным субъектом истории: «...человек выступает главным действующим лицом истории. Все остальные действующие силы, участвующие в её завершении, так или иначе производны от человека» [4, с. 334]. Более того, согласно М. Б. Туrowsкому, отныне и преемственность исторического процесса тоже, оказывается, проходит во все не по линии социальных институтов и установлений, а по линии мастерства и талантов человека: «В самом деле, - поучает М. Б. Туrowsкий, - исторически переходящим является способ производства жизненных благ, обычаи и уклад жизни, социально-этнические установления. Сохраняется же в веках талант и мастерство человека, его искусство и мысль» [4, с. 51].

Этим велеречивым заявлением М. Б. Туrowsкий сам себя невольно приравнял к комическому литературному персонажу «добряку Догбери», о котором с нескрываемой иронией пишет Маркс в «Капитале»: «Как не вспомнить тут добряка Догбери, который поучает ночного сторожа Сиколя, что "приятная наружность есть дар обстоятельств, а искусство читать и писать даётся природой"» [6, с. 93].

Комизм ситуации состоит в том, что «добряк Догбери» с умным видом вещает глупости, переворачивая своими ложными мудрствованиями действительное положение вещей с ног на голову и изображая всё с точностью «до наоборот». Маркс использует этот образ «добряка Догбери», чтобы высмеять порочную логику вульгарных экономистов, которые своими «особыми притязаниями на критическую глубину мысли» тоже умудрились представить всё с точностью «до наоборот», утверждая, что «...потребительная стоимость вещей не зависит от их вещественных свойств, тогда как стоимость присуща им как вещам» [6, с. 93].

Вряд ли стоит говорить, что стиль мышления, свойственный «вульгарному экономисту», навеки монополизирован исключительно представителями экономической науки. Новаторские притязания М. Б. Туrowsкого, весьма преуспевшего в деле перевода обыденных представлений на доктринёрский язык, тоже являются серьёзной заявкой на звание «вульгарного философа» (или – «вульгарного культуролога»). В логическом плане рассматриваемая позиция действительно сродни аргументам вульгарного экономизма, в своё время подвергнутого и К. Марксом, и Ф. Энгельсом всесторонней критике за его метафизичность и неспособность понять *диалектику тотальности* (отношения целого и части, предпосылки и результата, базиса и надстройки, стихийного и сознательного и т.д.).

Вот и попробуй тут оспорить давно подмеченную многими закономерность: об «исправлении Маркса» больше всего хлопочут, как правило, те философы, которые в вопросах объяснения истории человеческого общества и его культуры сами не в состоянии последовательно провести точку зрения субстанции (точку зрения *целого*, точку зрения *объективного* субъекта истории), без того чтобы тут же не скатиться на точку зрения индивида / личности с характерным для неё набором антропоморфных представлений о сущности общественно-исторического развития.

Также излишне, пожалуй, говорить о том, что за этим трепетным отношением к личности (в виде убеждения о необходимости включения в фундамент теории культуры «представления о личностном монизме истории») маячит *теоретический тупик*, связанный с неизбежной реставрацией всех несуразностей антропоморфного взгляда на историю⁷. Равным образом нет нужды пояснять, что за всеми этими сетованиями по поводу низведения человека – венца природы – до уровня «*побочной подробности*» и простого «*эпифеномена*» исторического развития скрывается обычная эклектика и методологическая беспомощность эмпирического сознания, его неспособность отыскать подлинный предмет философского анализа – *всеобщие формы* культуры, в которых осуществляется общественно-историческое развитие, и показать, *как* их действие преломляется в процессе индивидуально-личностного становления и развития.

Прямым следствием эклектики в вопросах методологии всегда был и будет отказ от научно-теоретического мышления, отказ от попытки последовательно-монистического развёртывания объективных противоречий истории, общества и культуры в системе философских понятий, место которых в исследовании начинают занимать разного рода *экзистенциальный трепет, ужас, ситуации заброшенности человека*, которому противостоит *чуждое ему всемирное бытие*, в котором он оказывается *одинок и бездомен* (и прочее и прочее)⁸.

Эта тонкая грань, высвеченная проблемой объективного субъекта истории, не позволяющая затушевать принципиальное различие, существующее между двумя ипостасями *субъектности*, есть именно *грань*, а не *пропасть* (как это пытается изобразить себе эмпирическое сознание, драматизируя ситуацию и впадая в патетику на театральный манер), по одну сторону которой находится-де разумное существо – человек, а по другую – бездушный мир саморазвивающихся безличных материальных структур. Более того, различие, существующее в действительности между двумя ипостасями *субъектности* (системой общественного разделения труда как объективным субстанциальным субъектом истории и человеческими индивидами как эмпирическими субъектами, которые выступают в качестве своего рода модусов, форм превращённых этой всеобщей субстанции-субъекта – труда, как его представители, и лишь постольку – как субъекты⁹), свидетельствует о том, что само это различие возможно только в рамках их глубинного внутренне-сущностно-

⁷ По этому поводу можно рекомендовать читателю нашу статью (См.: Рагозина Т.Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ / Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года. – Воронеж, 2018. – С. 48-57) [7].

⁸ В своих поздних статьях М.Б. Туровский не прочь был пококетничать терминологией М. Хайдеггера и Гуссерля.

⁹ В связи с проблемой субстанциального субъекта истории и эмпирических субъектов исторических действий можно отослать читателя к нашей статье «Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии» [8].

го единства, а именно: в рамках отношений историко-генетического родства причины и следствия, предпосылки и результата, исходной формы и формы превращённой.

На деле речь идёт о простых вещах. Становление человека как существа деятельного и разумного, становление его в качестве самосознающего себя субъекта (как, впрочем, и всех остальных эмпирических субъектов, будь то общественные классы или политические партии, социальные группы или коллективы, этносы или нации) всегда происходит в рамках совместно осуществляемой людьми деятельностью, направленной на производство и воспроизводство условий своей общественной жизни, а значит – в рамках определённой системы общественного разделения труда, которая как подлинная субстанция-субъект (или, если угодно – *субстанциальный субъект*) как раз и обуславливает это индивидуально-особенное, личностное становление. Ничего более наше утверждение об эмпирических субъектах как *особенных модусах и формах превращённых*, производных от деятельности субстанциального субъекта, не означает.

Показательно, что в таком виде и такой формулировке это может признаваться многими (если не всеми), но редко кем доводится до логического конца – до признания качественного различия субстанциального субъекта истории и субъекта-личности (субъекта-класса, субъекта-государства и т.д.), до вывода о том, *чей жизненный метаморфоз, биография какового из этих субъектов* составляет подлинный предмет философии. Вот в чём вопрос.

Меж тем, значение этого вопроса воистину огромно, ибо тот или иной ответ на него в виде осознанного выбора позиции методологически предreshает характер и судьбу будущего исследования, а именно: *быть или не быть* этому исследованию *философским*. Как известно, в вопросах методологии нет места для компромиссов. Если исследователь способен осуществлять анализ общественно-исторических явлений, оставаясь на позициях субстанциального субъекта, только и являющегося носителем системного качества *социоморфности*, значит – исследование является *философским* по своему характеру, ибо проводится в пределах концептуальных рамок *предмета философии*, что в итоге обеспечивает исследованию выход на отыскание действительно всеобщих и необходимых, объективных и закономерных механизмов общественного развития.

Если же исследователь не удерживается на этих позициях, значит он – осознанно или неосознанно – покидает почву философии как таковой, стихийно переходя на позиции позитивизма, на позиции конкретно-научного исследования, либо вообще оказываясь в плену вульгарной эклектики. Примером такой неспособности последовательно провести диалектико-материалистическую точку зрения труда как субстанции-субъекта развития истории, общества и культуры и удержаться на позициях собственно *философского анализа* могут служить взгляды М. Б. Туровского, эволюция которых, к сожалению, типична для многих философ-марксистов прошлого и нынешнего века.

Много лет трудясь на поприще марксистской философии и сформировав в итоге односторонне-метафизическое представление (свойственное исключительно собственному сознанию Туровского) об объективных законах общественного бытия как лишённых в своём фундаменте всякой субъективности и разумности; не сумев провести тонкую грань различий, существующую между двумя ипостасями *субъектности* (между трудом как субстанциальным субъектом истории и человеком как эмпирическим субъектом исторических действий) и вырыв между ними

непроходимую *пропасть* (по одну сторону которой находится-де разумное существо – человек, а по другую – бездушный мир саморазвивающихся безличных материальных структур); без тени сомнений адресовав все эти грехи марксизму и после всего этого объявив его «предвзятым толкованием» [4, с. 52], М. Б. Туровский затем предпринимает попытку связать воедино разорванные им в его же собственном самосознании представления об историческом бытии людей с помощью концепции персоналистического развития истории и культуры.

В связи с этим на ум невольно приходит гегелевский афоризм, в котором великий немецкий мыслитель, отталкиваясь от народной пословицы, делает неожиданное философское заключение: ««Заштопаный чулок лучше, чем разорванный»; не так с самосознанием» [9, с. 548]. И в самом деле, что для мыслителя может быть хуже, чем его «заштопанное самосознание», ведь положение дел в данном случае никак не спасает даже ссылка на то, что когда-то раньше оно вообще было «разорванным».

О том, что побуждало М. Б. Туровского и по сей день побуждает многих представителей современной философии отказываться от последовательно монистического объяснения истории, общества и культуры посредством признания труда их общей субстанцией-субъектом, об этом речь пойдёт в следующем цикле наших статей, где будет дан анализ противоречий трудовой теории антропосоциокультурогенеза, запутавшись в которых большинство философов-марксистов предпочло просто отбросить в сторону этот принцип.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лифшиц Мих. Дух и его действительность. 1974 г. / М. Лифшиц. О Гегеле. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. – С. 127-151.
2. Рагозина Т. Э. Проблема «бездомности человека в мире» в зеркале негативной диалектики исторического развития / Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2018. – Выпуск № 2 (8). – С. 20-27.
3. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены: Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского и М. А. Хевеши. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.
4. Туровский М. Б. Философские основания культурологии / М. Б. Туровский. – М.: РОССПЭН, 1997. – 440 с.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
6. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
7. Рагозина Т.Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года. – Воронеж, 2018. – С. 48-57.
8. Рагозина Т.Э. Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии // Субъективное и объективное в историческом процессе. Материалы международной научной конференции 21 апреля 2017 г. – Донецк, 2017. – С. 40-55.
9. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 2. //сост., общая ред. А. В. Гулыги. – М.: «Мысль», 1973. – 630 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

**POSSIBLE THEORY OF CULTURE
ON THE BASIS OF “PERSONAL MONISM OF HISTORY”?**

***Annotation.** The given article continues started earlier discussion on objective subject in history. Due to this, it gives critical analysis of taken by M.B. Turovsky by creating ‘personalistic concept of history and culture’, basis of which would have included “ideas of personal monism of history”.*

***Key words:** objective subject of history, personal monism of history, totality dialectics, anthropomorphism, sociomorphism.*

Поступила в редакцию 7 марта 2019 г.

УДК 130.33

А.Е. Отина

(к.филол.н., доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: otina.anna@mail.ru**СЕМИОТИКА ВОСТОКА.
КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ**

Аннотация. В статье исследуется космологический компонент русской культуры, непосредственно связанный с влияниями византийского востока и более ранними, греческой античности, на философию русского искусства. Изучаются корни, сущность, характер влияния византийского востока на философию русского искусства и его художественно-символическую картину мира.

Ключевые слова: философия искусства, византизм, концептосфера, соборность, русское средневековье.

Как известно, в развитых обществах в периоды возникновения и движения цивилизаций искусство является особым типом формы превращенной – формой отражения и одухотворения мира, выражения общественного сознания. Превращение происходит в конкретизации творческого процесса в момент создания художественного произведения – образа мира, явленного в слове, музыкальной гармонии, живописи, скульптуре, архитектуре.

Поэтому уместно и закономерно выделение такой отрасли культурологической науки, как философия искусства, изучающей архетипические начала художественного творчества, историю возникновения и укоренения канонов в конкретном культурном хронотопе, эстетический выбор культурно-исторической эпохи, концептосферу цивилизационных типов и национальных культур, религиозную и мировоззренческую составляющую искусства. К проблематике философии искусства относится и детальный анализ культурных заимствований и влияний.

Традиция изучения византийского воздействия на русскую культуру, византизма в философии и искусстве, зародившаяся в работах славянофилов XIX ст., была продолжена известным религиозным философом, глубоко верующим человеком Константином Николаевичем Леонтьевым в его книге «Византизм и славянство» [1].

Среди фундаментальных трудов, посвященных византизму в русской культуре, а также сущности и развитию русского средневекового искусства, безусловно находятся работы С.С. Аверинцева и Д.С. Лихачева.

Нашей целью является исследование движения русского искусства от момента христианизации и связанного с принятием христианства процесса укоренения в культуре новых символов, содержания и форм его выражения – всего того, что преобразило мировосприятие восточных славян и что придало принципиально иное, по сравнению с предшествующим дохристианским, значение мироустройству и течению жизни в осознании мира и дальнейшем его сотворении в русской культуре.

Цель конкретизируется в следующих задачах: изучение византийского следа в русской культуре, исследование семиотического пространства русского искусства,

анализ процесса ассимиляции и преобразований восточных влияний в историческом развитии русской культуры.

С одной стороны, художественное творчество осознанно, или незаметно для себя самого, несет в себе идейное, духовно-нравственное и эстетическое содержание конкретно-исторической жизни общества, а с другой, само оказывает влияние на культурную динамику. Чем сильнее власть канона и догмата (Античность, Средние века, классицизм), тем более мысль, заключенная в искусстве, – в слове, камне, красках, музыке – оформляется в образы, являющиеся *прямым продолжением образа*. Это античный мимесис, средневековое художественное творчество, подражание в классицизме.

С разрушением власти канона и, далее, декларированием свободы художника и художественного творчества в философии и эстетике романтизма, модерна, постмодернизма искусство и его творцы стремятся занять место демиурга, создателя мысли и духовного развития. Однако, художественное творчество не становится *началом всего, первоначалом*, а продолжает оставаться формой превращенной, попадает в прямую зависимость от себя самого – собственных манифестов, деклараций, образной системы, причин выбора этой системы образов, мыслей, идей.

Периоды канонизации видов, родов, стилей, форм проявления искусства чрезвычайно важны для исследователя национальной культуры, так как они отражают процесс выработки эстетической нормы и выбора концептуальных тем, лежащих в основу данного цивилизационного типа, образца. Восточнославянское и, в особенности, русское средневековье исключительно показательны в контексте проблемы формирования и развития цивилизаций, ведь именно в это время были заложены религиозные, философские, художественные, правовые, культурно-бытовые основы русской православной цивилизации, русской национальной культуры.

Космологизм греческого востока в русском православном мировосприятии без всяких противоречий трансформировался в идею Божьего Мира, чему, вне сомнений, способствовали предшествующая византийская эпоха и византийские влияния. Античный греческий абсолют – космос в византийском христианстве был заменен другим – Создателем, а понимание мира как космического порядка сменилось его пониманием как Порядка Божественного. Тот же космологизм, но подчиненный высшей воле и одухотворенный высшим смыслом, вслед за Византией сроднился с русским восприятием мироустройства и миропорядка.

В русской философии XIX в. в связи с достигнутым уровнем культурной рефлексии, самодетерминированности национальной культуры возник интерес к проблеме разнообразия культурных путей разных народов. Так славянофил А. С. Хомяков предлагает классификацию, где выделяет два типа культурной организации: иранство (свободное земледелие, духовное движение, развитие искусства) и кушитство (культ завоеваний, кочевого образа жизни). Греческая античность, Византия, российская культура, по мнению Хомякова, относятся к иранскому типу, с небольшой лишь примесью кушитства.

Подобные идеи получили развитие в труде другого славянофила – Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», в котором ученый развивает идею замкнутости национальных культур, отторжения телом культуры чужеродных ему элементов. Причины отграниченности последующего культурного развития от иных культур Данилевский находит еще в зародышевом состоянии данной культуры, в

генетике цивилизационного типа, в культурном генофонде. В известной степени, выводы Данилевского связаны с тем, что сам он – по специальности биолог – объяснял механизмы взаимодействия культур натурфилософски – как возможные отношения между различными видами животных. Каждая из культур, по мнению философа, опирается на специфическую генетическую матрицу – основание, на котором базируется только она. Основа греческой культуры – художественная, римской – правовая, еврейской – религиозная, романо-германский тип имеет двойной базис – правовой и научно-индустриальный. Славянский образец, по мнению Данилевского, содержит все четыре типа фундамента. В качестве аргумента для подобного заключения можно, опять-таки, привести византийский след – влияние византийской культуры, содержащей в значительных глубине и объеме все четыре компонента-основы.

Широкое распространение подобные идеи имели и в западноевропейской философской мысли. О «прафеноменах», давших импульс направлению движения локальных цивилизаций писал О. Шпенглер в многотомном труде «Закат Европы». Предсказывая появление нового цивилизационного типа – «русско-сибирского», философ связывал его с утверждением советского государства, социалистического строя и коммунистической идеологии, не понимая, что русский цивилизационный тип – это православный русский цивилизационный тип. Его корни уходят в давние времена. И речь идет не только о христианизации Руси, но и о более раннем периоде византийской классики, оказавшей на русскую культуру безусловное влияние.

Теории локальных цивилизаций (исключение составляет концепция А. Тойнби) отрицают взаимовлияние культур, культурные заимствования. Однако реальный процесс развития общечеловеческой культуры, ее *живая жизнь* опровергают подобные выводы. Одной из ярких иллюстраций воздействия одной великой цивилизации на будущее другой является влияние византийского востока на культуру Древней Руси, и, опосредованно, на всю русскую культуру православного, соборного, коллективного образца.

В фундаментальном труде «Мир человека в слове Древней Руси» В.В. Колесов справедливо выделяет одну важную черту средневековой культуры, непривычно для традиционной медиевистики высвечивая новаторство Средневековья: «Средневековье, в том числе и русское средневековье, в поступательном развитии сознания, отраженном в слове, важно тем, что трудами многих поколений в этот период происходит постепенное отчуждение имени от вещи, которую имя обозначает. Средние века с их самыми невероятными представлениями последовательно и неукоснительно объективировали мир в глазах человека. Эти века потому и «средние», что в развитии цивилизации стоят на середине пути – от древнего варварского мира (для которого вещь и слово – одно и то же) к представлениям нашего времени (когда прекрасно понимают, что вдобавок еще понятие и слово – не одно и то же). Средние века уже отошли от наивного представления язычества о спаянности имени и вещи, о том, что в Логосе слились воедино и мысль, и слово, и образ, и вещь. Однако они развивают дальше свои представления и оставляют нам в наследство ту глубокую мысль, что слово – хотя и не имя, но уже знак» [2, с. 15-16].

Особенно интересно в этом смысле русское средневековье, когда не только в языке, но и в искусстве слова появляются новые символы и знаки, а язык, выражаясь аллегорически, расширяет свое русло и из размеров реки разрастается до величины океана. Это происходит благодаря открытости языка и русской средневеко-

вой литературы греческим и южнославянским (древнеболгарским) влияниям. Причины и суть этой открытости были обусловлены не только просветительским подвигом Константина Философа, но и сродностью византийского и русского ментального пространства.

Становление национальной культуры самым непосредственным образом связано с процессом формирования национального языка и всеми микропроцессами внутри этого движения. Более того, состояние литературного языка является той призмой, через которую возможно увидеть и анализировать современный уровень культуры. Неоднократно в истории философской мысли поднимался вопрос о неповторимости, уникальности национальных культур. Если Гегель писал об общечеловеческой культуре и ее родовых признаках, то Гердер заговорил о национальных культурных образцах, считая, что признаком классического состояния национальной культуры является наличие в ней языковой нормы – сложившегося национального литературного языка.

Любой современный язык является исторически сформированной системой, которая в качестве объекта исследования, генерирует множество задач для археологов от лингвистики. И среди прочих, возникают вопросы психолингвистического характера: почему именно эта письменность, эта самая, а никакая другая знаково-семантическая система была выработана, или заимствована, субъектами данного языка и данной культуры? Имеется ли здесь связь с мировосприятием, особенностями ума наших предков, и какая это связь, в чем зависимость?

Первым этапом возникновения и развития русского языка в его грамматическом и канонизированном лексическом единстве можно назвать IX – X вв. – время просветительской деятельности Кирилла и Мефодия и плеяды их учеников. Следующий этап в процессе формирования русского литературного языка и русской литературы опять-таки связан с восточными (греческими античными) влияниями. Это эпоха классицизма (Ломоносов, Державин, Фонвизин и др.), ориентированная на подражание античным образцам и строгую дифференциацию стилей и соответствующих им языковых приемов и средств. Окончательно свое оформление русский литературный язык обрел в XIX в., что хрестоматийно связывают с творчеством А. С. Пушкина и всех последующих знаменитых поэтов и писателей XIX столетия.

Все эти три значимых периода становления русского национального языка, обретения классических литературных форм и стилей объединены идеей единства мира и человека с миром, которая нашла свое воплощение в православном концепте соборности, в синтетическом характере русского языка, в устремленности тем русской литературы на протяжении всего ее движения в трансцендентное пространство.

Ведущим видом искусства среди всех других в Средние века, без сомнения, была архитектура. Не исключением является и средневековая Русь. Ведь храм – это дом христианина, средоточие любви, чаяний, надежд, представлений о правде и справедливости. Это дом для души: место покаяния, исповеди, причастия. Это пространство, где встречаются всем миром, в едином и единственном верном состоянии духа и души – любви к Богу и познании тех истин, которые Он олицетворяет. Храмовое зодчество дает семиотические задания всем другим видам искусств: иконописи, скульптуре, фреске, витражу, в том числе и литературе, оказывая влияние на формирование их канонов, догматов и, безусловно, на знаково-символическое выражение философии средневекового искусства.

Телесность знаков Античности в Западной Европе сменяется символикой духа Средневековья. Это был большой путь. Для славянских народов символизация христианского искусства осуществлялась еще сложнее. Это связано с болезненностью и неоднозначностью процесса восприятия христианства населением Древней Руси с того момента, как в результате выбора и волевого решения князя Владимира Русь была крещена. Еще сильны пантеистические представления и ощутима мощь языческих идолов Перуна, Велеса, Мокоши, но они уже как бы вне закона: находясь еще в культурном контексте, они уже приготовлены к выбросу на семиотическую свалку культуры.

Однако, анимистические, фетишистские, тотемные представления, как и магическая символика, являясь по сути культурными архетипами, столь сильны в сознании человека, что продолжали, продолжают и будут продолжать оказывать влияние на дальнейшее постязыческое развитие культуры. Они либо растворяются в знаково-символическом пространстве христианских праздников (атрибуты Пасхи, праздника Ивана Купалы и т.д.), либо уходят в бытовую демонологию – толкование снов, традиции суеверий, что находит выражение также в сюжетах и образах классической литературы (сон Татьяны в «Евгении Онегине» А. С. Пушкина, персонажи «Вечеров на хуторе близ Диканьки», «Вия» Н. В. Гоголя и т.д.).

При этом храмовая символика православной Руси исключает изображения языческого характера, подобные готическим химерам. Демонологические персонажи любого уровня сознательно выносятся за пределы храма – дома христианина, пространства, призванного по византийской традиции способствовать осознанию сопричастности Божьему Миру, ощущению благодати, а не напугать грешного прихожанина и указать ему на его ничтожность перед Создателем, на что направлена концептуальная эстетика католического храма.

Перед храмовым зодчеством средневековой Руси стояла сложная задача – стать семиотическим гегемоном культуры неязыческого образца. Храмовая архитектура в Древней Руси ориентирована на византийскую традицию. Гармонию русское зодчество находит в единстве скромного, подчеркнуто небогатого вплоть до аскетизма экстерьера (с символически-художественной акцентуацией на золотых куполах) и по-восточному пышного внутреннего убранства церкви. Подобный контраст не случаен. Здесь содержатся множественные символические пласты, корни которых уходят еще в дохристианский мир, в историю развития тех восточных народов, которые сыграли значительную роль в процессе становления и укрепления Византийской империи, распространения и формирования православного цивилизационного типа.

Цветной, а не просто светлый мрамор, богатый ликами иконостас, окна, рассчитанные на то, чтобы в храм проникло как можно больше солнечного света, создают впечатление единства цвета и света, которое призвано вместе со звучанием голоса священника, ведущего службу в сопровождении хора, вызвать у прихожан ощущение благодати, соборности, единения с миром.

Центробежные и центростремительные силы, присутствующие в церемониале православной службы, лишь подчеркивают, при всей необходимой динамике, статичность, неизменность, незыблемость вечности, образа Создателя, тех истин, которые Им ниспосланы человеку. Символом всего этого, средоточием действия и внимания как служителей культа, так и прихожан является алтарь. Расположение алтаря с ориентацией на восток, откуда пришел Он, где зарождается день, и который для православных является родиной в противовес чуждому и незнакомому за-

паду, также глубоко символично. Это органично для русского мировосприятия настолько же, как для представителей западных народов искать семена истины исключительно на своей почве (католики помещают алтарь в храме, развернув его к западу).

Алтарь представляет собой особый артефакт культуры, заключающий в своем единстве бинарный смысл: с одной стороны, – тайну и таинство, а с другой, – истину и ее открытость для верующих. Поэтому выбор местоположения алтаря в пространстве храма символизирует, в том числе, цивилизационные ориентиры представителей конкретной культуры, определенной религиозной конфессии.

В отличие от западноевропейской средневековой архитектуры, где, как в романских, так и в готических храмах скульптура несет в себе большую смысловую нагрузку (статуи святых, аллегорические фигуры, изображения химер, чудовищ и т.д.), в православной церкви основная духовная, культовая и дидактическая задача ложится на иконы. Отсюда и особое внимание к глазам, которые смотрят на прихожан сострадательно, или строго, с любовью, или поучением. Не случайно в русской средневековой художественной традиции бесы и Иуда Искарот изображались исключительно в профиль, дабы человек не смог увидеть их глаза и соблазниться.

Два дома являются для средневекового русского защитным, доброжелательным и желанным пространством. Это собственное жилище (свой дом) и Дом Церкви (храм, дом Божий). И если первый представляет собой замкнутую, отграниченную стенами, кровлей, ставнями и дверями территорию, маленькую крепость, то второй при наличии всех перечисленных атрибутов, разомкнут, открыт остальному миру, не подчиняясь ему, а преобразуя его сообразно собственному разумению, наполняя определенным смыслом, целеполаганием, движением: «Родовому гнезду (дому) во всей конкретности его проявлений противоположен внешний мир. Если в доме все знакомо до мелочей, привычно и любо, то за его пределами человека ожидают невообразимые по коварству и злобе, а потому страшные испытания. В описании этих чуждых пределов уже не встретить подробностей, знакомых до мелочей и от того родных, а потому в нем все немило. Враждебность природы в представлениях славян сосредоточена в дремучем лесе, враг поднимается в чистом поле, белый свет – беспредельность мира – встречает Иванушку на пороге его дома. По нарастающей развиваются и представления о враждебном, чужом; конкретность столкновений с природой сменяется отвлеченностью христианских понятий о человеческих отношениях с миром и, наконец, сосредоточивается в холодной абстрактности космических пределов. Дикость – варварство – культура... Лес – поле – свет – и мир» [2, с. 209-210].

Развивая идею «двойного бытия мировидения и картины мира – невидимого (в неопределенной форме) и видимого (в определенной форме)», авторы книги «Роль человеческого фактора в языке» Б.А. Серебренников, Е.С. Кубрякова, В.И. Постовалова и др. выделяют пары оппозиций по общему классификационному признаку «процесс – результат»: «отражение – образец, познание – знание, деятельность (духовная или предметно-практическая) – предмет (опредмеченное), энергия – эргон, жизнь – вещь, созидание – произведение и т.д.», которые все есть выражение «двух форм существования картины мира (объективированной и необъективированной)» [3, с. 23]. Таким образом вышеназванные пары высвечивают и бинарную сущность знака и символа, который одновременно выражает процесс и результат, завершенность и бесконечность, феноменальную и ноуменальную сто-

рону. Поэтому при исследовании семиотики пространства культуры определенного времени, явившейся результатом предыдущих временных и пространственных потоков и их пересечений, столь важно избежать любого вида модернизации, обратного влияния на объект исследования со стороны всех последующих его трансформаций. Ведь, несомненно, существует конфликт между картиной мира в реальности существования объекта (культурой в определенном конкретном хронотопе) и субъективностью ее моделирования в последующие периоды.

Русская средневековая культура развивалась под влиянием двух противоположных тенденций в мировосприятии: страхом перед миром, внушенным веками язычества, и приятием мира (Божьего Мира), привнесенного христианством. Исследователь Д.С. Раевский назвал мифологию «способом глобального концептуирования» [4, с. 22]. Это же можно сказать не только о языческой, но и о христианской мифологии, учитывая то, что ее глобальность *отграничена христианским миром*. Все, что находится за его пределами, исключается из системы должного и воспринимается как чужое, чуждое, враждебное. Поэтому князь Владимир отказался от своего гарема, а Иуда с бесами лишаются возможности показать с полотен свой взгляд людям.

Христианство, по сравнению с язычеством, не только четко обозначило перед человеком проблему нравственного выбора, но и в единстве и множественности символов, знаков, образов искусства продемонстрировало исключительность этого выбора, так как он – единственный путь к спасению. Страх перед природой и ощущение враждебности внекультурного стихийного пространства, безусловно, присутствует в сознании средневекового человека, однако теперь, с принятием православия, ему дана возможность иного взгляда на мир и природу как на творение Бога.

Греческая античная идея космического порядка, космоса как образца гармонии и порядка и культуры как воплощения этого образца в человеческом обществе в православии Византии, а затем Руси трансформировалось в идею Божьего Мира, где Порядок имеет душу, имя которой Любовь, где разум одухотворен любовью. Это уже не пифагорейский космос, состоящий из чисел, и в основе которого – число, это единение сродных друг другу душ, разных, но единых в единстве Духа. Невозможность преодоления дисгармонии природы (стихия, климат, смерть) православным сознанием рассматривается как внешняя, и поэтому не первостепенная проблема, за которой всеобъемлющая любовь, вечность, спасение, олицетворением которых является Он. В человеческом обществе эта любовь выражается в малых делах и конкретизируется в концептах и символах соборности, добрососедства, гостеприимства, сострадания, мира (в смысле «всем миром» – устройство общежития) и других важных для православия духовных величинах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство/ К.Н. Леонтьев. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 280 с.
2. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси/ В.В. Колесов. – Ленинград: Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. – 311 с.
3. Роль человеческого фактора в языке: язык и картина мира/ Б.А. Серебрянников, Е.С. Кубрякова, В.И. Постоваова и др. – М.: Наука, 1988. – 216 с.
4. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры/ Д.С. Раевский. – М.: Наука, 1985. – 255 с.

A. E. Otina

(Candidate of Philological Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail – otina.anna@mail.ru

**EAST SEMIOTICS:
COSMOLOGICAL COMPONENT IN RUSSIAN CULTURE**

***Annotation.** The article analyses the cosmological component of Russian culture and art philosophy which developed under the influence of Byzantine East and earlier interactions with Greek Antiquities. The article deals with the core, roots and the character of influence of Byzantine East on Russian art Philosophy and its aesthetically symbolic worldview.*

***Key words:** philosophy of art, Byzantism, sphere of concepts, catholicity, Russian Middle Ages.*

Поступила в редакцию 12 мая 2019 года

УДК 101.2

А. В. Гижя

(к. филос. н., доцент)

Донецкий национальный технический университет

(Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: 19andrey06@mail.ru

ПОСТСОВЕТСКАЯ МЕТАФИЗИКА КАК ОТРАЖЕНИЕ ЦЕННОСТНОЙ РЕВИЗИИ

Аннотация. Рассматривается состояние философии в отечественной традиции в отношении её характерных постсоветских метаморфоз. Это состояние оценено как кризисное в силу проявившейся и ставшей общественно заметной тенденции по радикальному и малообоснованному пересмотру ряда философов своих мировоззренческих позиций. Данная ситуация характерна как для Украины, так и для России. Сделан вывод о проявившемся феномене неосхоластики и дана его характеристика.

Ключевые слова: философия, ценности, метафизика, диалектика, марксизм, идеология, мировоззрение.

Термин «метафизика» в традиции советского, марксистско-ленинского философствования не был распространён в своём исконном аристотелевском смысле. Метафизический способ мышления выступал как обозначение буржуазной, эвристически-ограниченной антитезы истинному, диалектическому методу философии марксизма. Теория материалистической диалектики в Советском Союзе активно разрабатывалась и была представлена ещё в 80-х годах прошлого столетия, буквально на пороге произошедшего вскоре буржуазно-номенклатурного контрреволюционного переворота, многотомными академическими исследованиями. В них продуктивно, с позиций научной рефлексии рассматривался широкий спектр вопросов, связанных как с темами методологического обеспечения естествознания, освещения его философских проблем, так и с осмыслением практики социально-исторического строительства нового социалистического общества. Надо сказать, что и сейчас, спустя 35 лет после выхода этих исследований, они читаются не только с интересом, но и с пониманием несомненного факта их возросшей актуальности. И в более ранних произведениях 60-х гг., посвященных критике буржуазных концепций истории, можно отметить далеко не только сугубо идеологическое размежевание, построенное по пропагандистским клише, которые всегда можно оспорить. В них присутствует полноценный научный анализ, результаты которого полностью оправдались со временем. В качестве примера приведём работу 1968 г. [1]. Проведённая в ней последовательная критика концепций технократизма звучит не только современно, но является полностью востребованной и в настоящее время в силу наличия как самого предмета дискуссии, так и вследствие возросшего числа его сторонников из числа представителей отечественного научного сообщества. Таким образом, можно с уверенностью констатировать действенность принятой методологии марксизма, её научную обоснованность и результативность.

В настоящее время, после идеологического, политического, экономического и культурного реверса 1989-1993 гг., на территории бывшего СССР возникла суще-

ственно иная картина распределения исторических оценок, ценностных ориентаций, социальных и личностных приоритетов, властных отношений, правовых данностей.

Судьба марксизма и диалектического способа мышления с распадом советской системы общественно-политических отношений, в ситуации отсутствия государственно-партийной, идеологической поддержки, характерна в двух отношениях. Во-первых, в ней ярко выразилось то сугубо профессиональное и моральное несоответствие ряда её недавних адептов, агитаторов и пропагандистов, а также весьма значительной части, так сказать, «красной профессуры» самому делу философского служения, включающему и воспитание студенческой молодежи в духе подлинно гуманистической направленности в опоре на отечественную историю и культуру. Немалое число именитых авторов обрели внезапное прозрение и влились в когорту антисоветчиков, антидиалектиков, и, конечно, антимарксистов. Второй аспект, связанный с историческими судьбами марксизма, антитезисно следует из первого, и ориентирует на творческую и научную разработку учения Маркса, с одновременным освобождением от разного рода недобросовестных и карьеристски настроенных попутчиков.

Указанное «прозрение» дипломированных неопитов сопровождается ценностно-мировоззренческим переворотом, который, по аналогии с коперниканским вариантом уместно обозначить как мазепинский. И. Кант прошел через просветляющий опыт переосмысления предмета и качества философского мышления и, как следствие, вышел на проблему свободы человека и, в связи с этим, на тему осмысления получения нового знания. Мазепинский поворот сулит нечто иное, а именно – отказ философствующего субъекта от свободы онтологического и познавательно-творческого плана и превращение философского дискурса в форму идейного обеспечения существующей власти новой буржуазии. Содержательное наполнение такого обеспечения проводится в довольно бесхитростном режиме противопоставления. Так, если прежняя форма мировоззренческих и общеполитических представлений выстраивалась подчеркнута научным образом, то после перестроечных веяний получила развитие и государственную поддержку, соответственно, противоположная линия клерикальной направленности.

В связи с такими серьезными сдвигами и зигзагами в традиции отечественного философствования не лишне сделать перерыв в отвлеченно-академических рассуждениях о традиционных философских проблемах, и задаться иным вопросом: каково ближайшее будущее нашей философии?

Её современное состояние совершенно неутешительно. Отметим заметную миграцию отечественной традиции любомудрия в метафизический канон одностроннего и косного, пропитанного идеологизмами либеральных премудростей умопредставлений. Теперь это та метафизика, интересы которой характерны уходом от животрепещущей проблематики остросоциального и экзистенциального планов, во-вторых, она очень часто плодит новую схоластику, создавая видимость углубленной проработки заявленной темы, и, в-третьих, её выводы и определения «страшно далеки от народа». Последнее означает, что чисто в формальном отношении вывод может быть и справедлив, но его абстрактная форма препятствует переводу его в состояние практической применимости.

В создавшемся метафизическом положении, пожалуй, выражается объективное состояние дел в сфере развития концептуальных идей. В том виде, в каком философия существует, как она сложилась с её классическим репертуаром интересов -

в этом виде, пожалуй, её дни сочтены, и время её иссякло. Да так рано или поздно и должно было случиться. Первоначальный импульс рационального самопознания постепенно исчерпывает изначальную мотивировку и потенциал, и его требуется не только поддерживать в прежнем виде (это происходит как комментарии к первоисточникам), но и творчески длить дальше. А с этим загвоздка. Сможет ли философия претерпеть необходимую метаморфозу и выйти на соответствующий уровень связки мышления и практики - вот ключевой момент. А пока нет отклика ни в обществе, ни в культуре, как нет и самих значимых философских сообщений, таких, которые бы проливали свет истины не на частные моменты тонкостей толкования тех или иных текстов и терминов, а показали бы широкую перспективу и дальние пути современной цивилизации и культуры.

Целью статьи является рассмотрение двух основных способов отрицания той философски-методологической парадигмы отечественной мысли, которая доминировала в нашей традиции в течение, по крайней мере, 70 лет. Речь идет о диалектике и, косвенно, о марксизме. Эта форма отрицания сущностно характерна как сжатое выражение кризисного состояния философского мышления.

Во что выродилась отечественная, русскоязычная философия? Наша высшая способность истинностной теоретизации и осмысления действительности?

Первое, и основное, есть то, что целый ряд именитых авторов сдали свои бывшие принципиальные и, казалось, продуманные и обоснованные позиции, практически, во мгновение ока. Этой принципиальности, следовательно, не было и в помине.

Вся идеологическая рать советского государства, почуяв смену хозяина, бросилась делать то, на что она была выдрессирована – она продолжила критику, только уже не буржуазного строя, а своей бывшей Родины. Из бывшей идеологической службы получились отличные гробокопатели идей коммунизма и социального равенства.

Меня в свое время крайне неприятно поразила одна публикация в ведущем философском журнале, в «Вопросах философии». Это было в середине 90-х годов. Речь идет о работе Карла Поппера «Что такое диалектика» [2]. Автор ее написал почти за 60 лет до этого знаменательного прорыва своих идей за железный занавес. Вместе с этой статьей в журнале помещены отклики-рецензии на неё российских философов Садовского, Швырева, Смирнова и Библера. Так, Садовский высказывается о диалектике таким фантастическим образом: *«диалектика в гегелевском (и, следовательно, в марксистском) понимании лежит в основе идеологии как фашистского, так и советского тоталитаризма»* [3]. Название отклика Смирнова звучит вообще анекдотически *«Смирнов В. А. К. Поппер прав: диалектическая логика невозможна»* [4]. Мнение В. С. Библера служит спасающим противовесом этим неожиданным «прозрениям» и оберегает российскую философскую мысль от последующих насмешек в её пустой легковесности и неискоренимом идеологическом лакействе. Он пишет нелицеприятно и по существу, отдавая дань сильным сторонам методологии Поппера, и не замалчивая её провальных аспектов. Он подробно объясняет почему «исходное утверждение Поппера о том, что наиболее широким методом испытания истинности теорий является метод проб и ошибок, это утверждение — уже по определению — не может быть отнесено к философии вообще, к диалектике — в частности». Касательно Маркса Библиер замечает: «В своих заметках по поводу статьи Поппера я оставил в стороне попперовскую критику Маркса. Эта критика представляется мне малоинтересной, поверхностной,

идушей мимо цели (то есть – мимо произведений) и, главное – идеологической. А идеологией – за и против Маркса – мы сыты по горло» [5]. Вот это – по существу. И общий вывод по попперовской критике диалектики Гегеля после указания необходимых для такого анализа аспектов таков: «Поскольку Поппер все эти моменты опускает, его критика диалектики Гегеля повисает в пустоте, идет мимо адреса. Тем более – в XX веке, когда изменяется весь категориальный строй мысли, и поэтому уже никак нельзя проходить мимо его философских начал, мимо его содержательных определений» [5].

В. С. Швырёв стремится занять взвешенную позицию, которая «отличается как от квазигегельянской (и квазимарксистской) апологетизации диалектики, так и негативизма по отношению к ней со стороны некоторых зацикленных на антигегельянстве узко сциентистски ориентированных представителей философии наук и некоторых специалистов по логике, которые не хотят видеть в этой проблеме ничего кроме действительно не оправданных притязаний на создание новой диалектической логики, противопоставляемых логике формальной. Для того, чтобы преодолеть обе эти крайности, надо без предвзятости посмотреть на реальные механизмы развития знания, получившие свое исторически безусловно ограниченное выражение в диалектике, как она была развита в немецкой классической философии, и, главное, уметь сопоставлять диалектику с современными методологическими представлениями...» [6, с. 232]. Это аккуратное суждение выглядит, с одной стороны, взвешенным и приемлемым, стремящимся преодолеть как «апологетику», так и «негативизм». Но его обобщенная обтекаемость показывает не реальность такого преодоления, или хотя бы его наметки, но только декларацию неосуществленных намерений. Дело совершенно не в какой-то «апологетизации», но в разработке конкретной проблематики исторического и социального бытия, а также вопросов роста научного знания. Если эти темы, подвергнутые диалектическому анализу, оказываются в заявленном и оговоренном контексте раскрытыми, то наш анализ окажется вполне верифицированной познавательной процедурой. Так это и происходило в приведенных выше примерах. В противном случае торжествовала бы методология иного толка.

Несмотря на частичное спасение достоинства философского разума со стороны Библера, тем не менее, налицо ситуация, о которой ранее говорили, применяя термин «перерождение».

Не хочу искать цитаты из работ Садовского и Смирнова советского периода, но совершенно невероятно думать, что там говорилось о диалектике в том же ключе, что и в редакции их взглядов образца 1995 года.

Отсюда, из этой изменившейся редакции, идет активно муссируемая в западном и отечественном информпространстве идея о тождестве идеологий нацизма и коммунизма. Ценностная инверсия либерально-буржуазного окраса, сопровождающая и предваряющая подобную рефлексию, не означает перехода от прогрессивного мировоззрения к реакционному, но делает явным факт первоначального отсутствия убежденности в отстаиваемых принципах социалистического жизнеустройства.

Мы справедливо пытаемся дать отповедь западным фальсификаторам, но что толку говорить о них, когда здесь, рядом подрастают их услужливые и остепененные подмастерья.

Эти «производители новых смыслов» (взамен устаревших и отработанных на сегодняшний день, как они считают) могут изображать и творческие поиски, но

они вырождаются в полный бред, скажем, писаний В. М. Бебика, индивида с многочисленными дипломами и званиями, почетного профессора трех зарубежных университетов, безудержно фантазирующего по поводу украинских корней всех значимых явлений мировой культуры и древних цивилизаций. Столь же одиозен в своей фантастической картине исторического и культурного развития некий Микола Галичанец, назначивший начало украинской государственности на 501 год до нашей эры [7, с. 106].

Демонстрируемое «независимое свободомыслие» легко вырождается в утверждение крайне грязных идей – ксенофобии, расизма, радикального национализма без всякой мало-мальски намеченной попытки разобраться в вопросах научно и по делу.

Все это уже не только предвестники, но наглядные симптомы растущего мракобесия, достигшего масштаба общества. Научные нормы анализа в общественных и гуманитарных науках не только попираются, но всё упорнее смещаются на обочину методологических интересов. Научный дискурс, практика истинностных суждений при этом окончательно опошляется и маргинализируется.

Для философии, которая, по выражению Гегеля, «есть эпоха, схваченная в мысли», делом чести является нелицеприятный смысловой разбор, адекватная расстановка акцентов и сущностное описание происходящего. Взамен этого мы читаем рецензию А. Рутковского на новую книгу д. филос. н. Сергея Бесклубенко [8], из которой виден авторский интерес к делам давно прошедшим и канувшим в Лету, к разоблачению своего же номенклатурного окружения. Автор, С. Д. Бесклубенко, закончил аспирантуру Академии общественных наук при ЦК КПСС, был министром культуры УССР (1977-1983 гг.), членом ЦК КПУ (1981-1986 гг.) Круг смыслового перерожденчества замкнулся, и могильщики приступили к своим прямым обязанностям, к предельно негативному очернению того круга общения и собственно жизни, из которой они и вышли.

Я не хочу никого ограничивать в выборе темы, это дело личных пристрастий, в конце концов. Но если ты именуешься высоким званием философа, то обязан не просто в очередной раз «раскрыть глаза» и поплясать на костях разбитой страны, но провести параллели с современностью, увидеть и показать остальным её растущие и фатальные системные деформации. Без обращения к нашему времени все эти ретроизыскания есть элемент личной биографии, имеющей только личный же интерес.

Рецензент во вступительном слове отмечает, что в книге отражен «процесс перетекания коммунистической «сознательности» советского типа в украинскую «національну свідомість» постсоветской эпохи». Такое начало вдохновляет (хотя и настораживает употреблением всуе термина «коммунистический»), и дальше рецензент продолжает столь же многообещающее: «С моей точки зрения, перед нами полушутливая, полулиричная, но в основе своей документальная хроника того, как бессовестная власть в лице своих «лучших» представителей долгое время под видом любви к народу вульгарно «имела» его» [8]. Я и ожидал далее прочитать как власть «имеет народ» в полной уверенности, что речь пойдет о временах незалэжности. Однако ожидания не оправдались. И хотя формально говорится, что новейшая номенклатура есть та же самая перелицованная партократия, но проводится мысль о ее именно «советских корнях», т.е. таких, которые имеют прямое отношение к самой сути советской власти. Но такое видение есть продолжение политики исторического мракобесия, когда всё, относящееся к советскому времени,

демонизируется. Наш уважаемый философ совершенно сознательно принимает в ней активное участие. А вместе с тем, как справедливо отмечает рецензент, «...ни реальный мир новой Украины, ни даже простая система идей, описывающих этот мир в прошлом и в обозримом будущем, так и не возникла» [8]. А если нет этой новой системы идей, тогда зачем все усилия философствующих авторов? Их время осталось в прошлом.

Соответственно рассмотренным примерам идейного и духовно-нравственного перерождения можно говорить о сложившейся метафизической практике философствования неосхоластического типа.

Феномен неосхоластики может быть описан в трех ипостасях:

- как замкнутое теоретизирование вне даже намёка на выход к реальной социально-исторической практике и к существующей актуализации современных событий на основе либо нарративной образно-метафорической стилистики, либо в рамках псевдомарксистской фразеологии. При этом всё изложение состоит в сопоставлении и логических переходах между отвлеченными категориальными именами, и это может длиться вечно, образуя своего рода семантически-имитационный вечный двигатель бессодержательной схоластической речи;

- как абстрактная, оторванная от жизни совокупность рассуждений, отличающихся моральной направленностью и пафосом изложения, но утопичная по существу, не ищущая возможностей развития предлагаемой системы морального совершенствования и вообще не интересующаяся вопросами низкой прозы повседневной реальности. Яркое проявление не только утопизма, но и идеализма мы наблюдаем в утопических идеалистических рассуждениях о том долженствовании, которое реальность, якобы, обязана принять к немедленному исполнению уже в силу её воплощенной – в намерениях – духовности. Эта, только высказываемая духовность, столь же пуста и бессодержательна, как пусты вообще произвольные домыслы, питаемые абстрактным рассудком;

- как продолжение прежней академической заинтересованности в освещении отдельно стоящих проблем философского знания, их бессистемное и разобщенное представление, повторяющее в принципиальных чертах давно намеченные контуры решений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Михеев В. И. Капитализм или «индустриальное общество»? М.: Международные отношения, 1968. – 208 с.
2. Поппер К. Что такое диалектика // Вопросы философии. 1995. № 1. – С. 118 - 138.
3. Садовский В. Н. Карл Поппер, Гегелевская диалектика и формальная логика // Вопросы философии 1995. №1. – С. 139-148.
4. Смирнов В. А. Поппер прав: диалектическая логика невозможна // Вопросы философии. 1995. № 1. – С. 148-151.
5. Библер В. С. Что есть философия? // Вопросы философии. 1995. № 1. – С. 159-183.
6. Швырев В.С. Мой путь в философии // Философия науки. Т. 10. № 1. М.: ИФ РАН, 2004. – С. 222-248.
7. Микола Галичанець. Українська нація: Походження і життя української нації з найдавніших часів до XI століття. Тернопіль: Мандрівець, 2005. – 368 с.
8. Рутковский А. Сергей Бесклубенко. Связующее звено // Еженедельник. Газета 2000. Аспекти. Ноябрь 2012 / URL: https://www.2000.ua/v-nomere/aspekty/ekspertiza_aspekty/sergej-bezklubenko-svjazujuschee-zveno_arhiv_art.htm

A. V. Gizha

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: 19andrey06@mail.ru

POST-SOVIET METAPHYSICS AS A REFLECTION OF VALUE REVISION

***Annotation.** The state of philosophy in the national tradition is considered in relation to its characteristic post-Soviet metamorphosis. This state is assessed as a crisis due to a tendency that has emerged and has become socially noticeable in a radical and unjustified revision of a number of philosophers of their ideological positions. This situation is typical both for Ukraine and Russia. The conclusion is made about the manifested phenomenon of neoscholastic and given its characteristics.*

***Key words:** philosophy, dialectics, Marxism, ideology, worldview.*

Поступила в редакцию 31 мая 2019 года

УДК 130.2

Г. А. Лемешко

(старший преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: lemashko.donntu@gmail.com

**ФИЛОСОФИЯ КИЕВСКОЙ РУСИ:
ЗАРОЖДЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ**

Аннотация. В данной статье рассмотрены особенности древнерусской философии, проанализированы социально-политические учения первого её периода (XI – XIII вв.): идеи митрополита Илариона, Даниила Заточника, Владимира Мономаха, Феодосия и Нестора.

Ключевые слова: теория казней божиих, отчина, теория общественного примирения, теория «просвещённого единодержавства», династическое княжение.

В настоящее время наша страна переживает сложный, переломный период. Возникает множество новых проблем, которые требуют теоретического, философского осмысления. Но, чтобы понять настоящее, нужно знать прошлое, обратиться к своим истокам, ибо идеи, которые были высказаны в прошлом, в частности, в древнерусской философии, во многом созвучны проблемам нашего времени.

Древнерусская философия возникла в XI веке и прошла в своем развитии два этапа:

- 1) IX – XIII вв. – древнерусская философия Киевской Руси;
- 2) XV-XVII вв. - средневековая русская философия Московского государства.

На становление и развитие отечественной философии большое влияние оказало Крещение Руси в 988г. Оно дало русичам письменность и приобщило к духовной культуре Византии, а через неё к христианской философии и к философии античности, прежде всего к философии Платона и его последователей. Следует отметить, что оригинальные работы Платона появились на Руси только во второй половине XVII в., поэтому знакомство с его взглядами происходило через переводные тексты, пришедшие с Византии. Поскольку у разных византийских мыслителей в разные периоды, в разном историческом контексте отношение к Платону было разное, постольку и у древнерусских мыслителей оно было неоднозначным. Что же касается христианских произведений, то вместе с трудами христианских богословов и Отцов церкви на Русь проникает и множество апокрифов, что также не способствовало единству мнений у древнерусских философов.

Однако на формирование древнерусской философии оказали влияние не столько византийская и античная философия, сколько собственная русская духовная культура.

Для духовной культуры Руси периода становления философии было характерным взаимодействие, ещё не изжившего себя, язычества и, ещё не победившего, христианства. С этим во многом и связана самобытность древнерусской философии, её особый язык и стиль изложения. Во-первых, этот период фактически совпадает с развитием отечественного богословия, поэтому первые философские произведения на Руси представляют собой, по сути, богословские сочинения. Во-вторых, она проявлялась не только через слово, но и через живопись, музыку, ар-

хитектуру. Каждая из этих форм культуры может нести философский смысл и значение. Как отмечал академик Лихачев Д.С., для древнерусской литературы характерно «отсутствие строго определённых границ между произведениями, между жанрами, между литературой и другими искусствами» [1, с. 23]. Кроме того, древнерусская философия отличалась от западной философии тем, что она меньше всего занималась чисто абстрактными конструкциями, а в большей мере носила практический характер. Она была направлена на осмысление актуальных проблем общественной жизни древней Руси.

Одной из таких проблем была проблема сохранения единства земли Русской. Эта проблема приобрела острый злободневный характер по следующим основаниям: 1) на русские земли нападали бесчисленные орды степных кочевников, которые их разоряли, грабили и убивали людей, уводили их в рабство. Необходимо было дать им отпор; 2) в этот период феодальная раздробленность Руси фактически уже завершилась и для русских князей более важным делом было расширение своих уделов и их защита, нежели решение общих для древнерусского государства вопросов. Русь раздирали межкняжеские раздоры и войны; 3) все эти явления древнерусской общественной жизни не могли не вызвать упадок общественного настроения и недовольство низов. История сохранила сведения о происходивших в то время народных восстаниях: в 1068 в Киеве, в начале 70-х годов XI века в Суздале, в 1113г – опять в Киеве. В этих условиях древнерусские мыслители начинают искать причины сложившегося положения и пути выхода из него. Во второй половине XI века возникает и начинает проповедоваться идея «казней божиих». Эта идея прозвучала уже в Изборнике 1076 года, в Повести временных лет и в других произведениях древнерусской письменности.

Суть этой теории заключается в следующем: люди сами виноваты во всем, что происходит на русской земле, поскольку они погрязли в грехах и тем самым позволили дьяволу овладеть своими умами. За это Бог насылает на землю казни: бедствия, несчастья, княжеские распри и даже набеги кочевников. Выход может быть только один: смирение, послушание, покорность. В дополнение к этому, сыновья Ярослава Мудрого Всеволод, Изяслав и Святослав разработали так называемую «Правду Ярославичей», в которой предусматривались наказания за совершённые проступки не только через божественную волю, но и посредством человеческого закона. Таким образом, уже в теории «казней божиих» происходит попытка найти то начало, на основе которого можно было бы прекратить братоубийственные войны и объединить все русские земли.

Большое влияние на общественно-политическую жизнь в древней Руси оказала теория «общественного примирения». Впервые эта теория была также изложена в Изборнике 1076г. Но, как отмечает Будовниц И.У., «...теория общественного примирения не изобретена в 70-х годах XI века, она существовала и раньше, но в Изборнике 1076г., появившись в период крайнего обострения классовых противоречий, она нашла полное и всестороннее развитие» [2, с. 124]. В данной теории отразились социально-экономические и политические условия, которые к этому времени реально сложились на Руси, главным из которых было укрепление крупной земельной собственности. Крупные землевладельцы не только управляют своими землями и крестьянами, но и приобретают большой политический вес и влияние в общегосударственном масштабе. С их мнением считаются при заключении важных для государства соглашений и приглашают принять участие при их заключении. Б.Д. Греков в работе «Киевская Русь» описывает заключение в 945 году до-

говора между князем Игорем и Византией. Он отмечает, что в посольство Игорем были включены уполномоченные послы самого князя, его сына Святослава и его жены Ольги, два племянника Игоря и 20 знатных вельмож, которые жили в разных городах Руси [См.: 3, с. 131-135]. Но в это же время резко обостряются противоречия между удельными князьями и между сыновьями князя Святослава Игоревича. Как в этих условиях решить проблему единства Руси? Наказание божие за грехи, конечно же, волновало людей, но этого было мало. Поиск решения этой проблемы древнерусскими мыслителями происходил в рамках феодального мировоззрения: в условиях раздробленности Руси они видели выход в установлении мира и согласия между князьями, но не ставили вопрос о едином державном управлении.

Чтобы упорядочить отношения между князьями, древнерусские книжники разрабатывают идею «старшинства». Она означала следующее: нужно создать строгие правила иерархии, которым должны подчиняться все – богатые и бедные, старшие и младшие. Младшие князья должны подчиняться старшему князю, почтить его как отца. В 1097 году был созван первый межкняжеский съезд в Любече, где главным вопросом был вопрос о борьбе с половцами. На этом съезде прозвучала и получила признание идея «отчины», которая представляла собой определённый компромисс между младшими и старшим князьями. «Отчина» - это земля, принадлежащая определенной княжеской линии, имеющая полусамостоятельный статус. Этот статус не позволял великому князю по своему усмотрению ею распоряжаться, более того, он уже не имел права смещать или перемещать князей с одной волости на другую.

На этом же на съезде была провозглашена формула: «каждый должен держать отчину свою», но при этом он также должен действовать в интересах всей Руси, быть преданным великому князю и помогать тем князьям, которые невинно пострадали. Если же кто-то из удельных князей попытается развязать войну против соседей, то необходимо действовать против него сообща, объединив всех честных князей. Мыслители древней Руси предполагали, что если все князья будут придерживаться идеи отчины, то на всей её территории прекратится кровопролитие. Таким образом, была предпринята попытка решить проблему междоусобной войны князей.

Но идея отчины с самого начала была обречена на неудачу: очень трудно, если вообще возможно, в тех условиях объединить для достижения общей цели разрозненные и часто враждебные друг к другу отчины. Нарушение принципа отчины произошло сразу же после съезда, причём самими его участниками: князь Давид Игоревич с согласия киевского князя Святополка Изяславовича ослепил князя Василька Ростиславовича. Кроме того, к этой идее чаще всего стали прибегать князья, которые, вопреки принципам отчины, повоевали и, потерпев поражение или даже потеряв власть, остро нуждались в установлении мира, чтобы восстановить утраченное.

С первой половины XI века появляются работы древнерусских мыслителей, которые идею единства русской земли дополняют идеей её величия. Одним из первых заговорил об этом митрополит Иларион (ок.990 – ок.1055) в своих работах, прежде всего в «Слове о законе и благодати». Эта работа обращалась к злободневным вопросам общественной жизни древнерусского общества того времени и носила политический характер. Прежде всего, он воспекает величие земли Русской и величие своего времени, представленное Ярославом Мудрым и подготовленное его великими предшественниками. Это время, с точки зрения Илариона, является

идеалом, «золотым веком» в истории Руси. Поскольку Русь, считает он, крестилась последней среди народов, то она представляет собой как бы завершающий этап в развитии человеческой истории, тот самый «новый мех», в который вливается «вино истины». Появляется новое общество и новые люди, которые его олицетворяют. А все новое, молодое, согласно учению Илариона, лучше, ценнее старого. Именно в истории Руси сбывается то, что в символической форме заложено в библейской истории. В этом, утверждает он, и состоит величие удела русского народа.

Иларион последовательно и принципиально выступает против попыток Византии подчинить Русь. Древнерусский мыслитель исходит из того, что каждый народ проходит в своем историческом развитии одинаковые этапы, заложенные в Библии: от ветхозаветного закона, который основан на рабстве и подчинении одного народа другому, до новозаветной благодати, провозглашающей истину и свободу. Поэтому, пишет он, среди народов нет избранных, а есть равные. Он отвергает претензии Византии на старшинство как принявшей христианство раньше Руси. Такое понимание Библии приобретает политическое значение и выдвигает на первый план идею независимости и самобытности древнерусского государства. В «Слове о законе и благодати» митрополит Иларион утверждает патриотизм и любовь к Отчизне.

В условиях все усиливающегося раздробления страны, удельно-княжеского сепаратизма и межкняжеских войн Иларион отстаивает идею великокняжеского централизма, который, согласно его учению, является опорой единства русской земли, целостности государства и его силы. Власть, утверждает он, даётся Богом, поэтому её задачей является реализация божественной воли. Великий князь является «наследником» небесного царства, а это означает, что происхождение власти наследственное. Власть должна передаваться по наследству и быть единодержавной. Только в таком случае она будет крепкой и сильной, способной выполнить поставленные перед ней задачи. В своей деятельности власть должна сочетать как насильственные методы, так и моральные нормы. Для него вечным идеалом является государственность, которую стремились утвердить великие князья Владимир Святославович и Ярослав Мудрый. Таким образом, митрополит Иларион выступает против династической борьбы.

Проблемы, которые затронул в своих работах, прежде всего в «Слове о законе и благодати», митрополит Иларион (соотношение закона и нравственности, законность происхождения государственной власти, ответственность правителя перед народом и др.) будут ещё долго сохранять свою актуальность.

А. Ф. Замалева пишет: «Философско-социологическая мысль Киевской Руси обязана Илариону правильным выбором той мировоззренческой ориентации, в рамках которой не только совершится восстановление политических структур дохристианской языческой эпохи, но и получит развитие духовная традиция отечественного средневековья» [4, с. 51].

Идею единства земли Русской и патриотизма продолжает игумен Даниил (XI - XII вв.) в сочинении «Хождение». Даниил был православным монахом, который первым из русских паломников посетил Святую землю и описал её. Сам он называл себя «недостойным игуменом из Русской земли» [5, с. 53], хотя нельзя было быть игуменом всей русской земли, а только лишь какого-то монастыря. Путешествие Даниила длилось более двух лет и было совершено или в 1104 – 1106, или же в 1106 – 1108 гг. Где бы ни был автор в своих путешествиях, он всегда осознавал себя представителем земли Русской и русского народа. Родиной для него была не

только Черниговщина, из которой он, предположительно, родом, а вся Русь. Он много видел красивых мест и достопримечательностей, но всегда и везде говорил о красоте и величии своей земли.

В условиях раздробленности страны и вытекающих из этого последствий, особое значение приобретают нравственные факторы. Здесь следует вспомнить трактат Владимира Мономаха «Поучение», главной целью которого было прекращение раздирающих Русь войн между князьями и сохранение ее единства. Владимир Мономах (1053 – 1125) – великий князь Киевский с 1113 по 1125 гг., по материнской линии внук византийского императора Константина Мономаха, крупный политик, государственный деятель и выдающийся мыслитель. На период его княжения приходится время значительного усиления Руси, укрепления её международного авторитета и расцвет русской литературы. Он сумел прекратить войны между князьями, подчинив их себе, и любое их неповиновение жёстко пресекал в корне. Это было время, когда даже половцы вынуждены были прекратить свои набеги на Русь. Владимир Мономах настойчиво и целеустремлённо отстаивал идею единства Русской земли.

«Поучение» было написано незадолго до его смерти. В нем он подводит итог своей деятельности и дает наставления своим потомкам. Центральной идеей его работы является идея правды и справедливости. С одной стороны, правда, с его точки зрения, – это основа правосудия, а, значит, она равна закону. Судить по закону, считает он, означает судить по правде. С другой стороны, для Владимира Мономаха «правда» есть «добро». Он понимает добро не только как нравственную норму, но и как политический принцип. Как таковой, он требует от враждующих князей умения просчитывать последствия вражды между ними для простых людей и Руси в целом и отвечать за свои действия.

Для князей нравственные качества, утверждает мыслитель, имеют первостепенное значение, поскольку от них зависит будущее как Руси в целом, так и отдельных её земель. Он считал, что нет таких проблем и таких споров, которые нельзя было бы разрешить добром, без кровопролития. Князья всегда и во всём должны исходить не из личных интересов, а из интересов всей страны. Дает он наставления и главе государства, великому князю. Великий князь должен понимать, что с возрастанием власти возрастает и ответственность. Правда требует от него быть справедливым, творить добро, заботиться о благе подданных и защищать слабых, вдов и сирот. Обращаясь к своим детям, Мономах призывает их не забывать убогих, помогать бедным, не притеснять слабых и вообще иметь в своём сердце страх божий, тогда все будут помнить тяжесть греха и не совершать зло.

В таком понимании добро имеет социальное значение. Правда не приемлет смертную казнь, даже если человек заслуживает ее. В этом вопросе Владимир Мономах исходит из того, что убийство есть преступление перед Богом, поскольку жизнь и смерть – это промысел Божий и человек должен прожить ровно столько, сколько ему отпущено. «Всего же более – убогих не забывайте, но, насколько можете, по силам кормите и подавайте сироте, и за вдовицу заступитесь сами, и не давайте сильным погубить человека. Ни правого, ни виновного не убивайте и не повелевайте убить его; если (даже) будет достоин смерти, то не губите никакой души христианской» [6, с. 49]. Правитель, провозглашает Мономах, должен быть справедливым, а поскольку мерой справедливости являются знания, то он обязан много знать. Для того, чтобы приобретать знания нужно много и постоянно учиться. Властелин должен быть великим тружеником и уметь всё. Тогда он не будет за-

висеть от «сильных» и будет угоден Богу, ибо высшим мерилom богоугодности человека является общепольный труд, служение мирским интересам. Владимир Мономах был сторонником великокняжеской власти.

Таким образом, Владимир Мономах положил начало обсуждению этических вопросов в древнерусской литературе.

Сторонником «просвещённого единодержавства» выступал древнерусский мыслитель Даниил Заточник (XII-XIII вв.). Кем он был и какова его судьба – неизвестно. Его «Слово» представляет собой обращение к новгородскому князю Ярославу Владимировичу (княжил с 1182 по 1199 гг.). Попав в нужду и отбывая наказание за какую-то провинность, Даниил надеется своим посланием снискать княжеское расположение и поправить свои дела. В своём послании, кроме просьб о прощении, он рассматривает и вопросы социально-политического характера и даже даёт советы князю.

Даниил Заточник утверждал, что единственной силой, способной решить сложные проблемы древнерусского государства, является сильная единодержавная власть. Но правитель, имеющий единодержавную, неограниченную власть, может натворить много беззакония и бед, если он не обладает мудростью, разумом. Категория мудрости занимает в учении Даниила центральное место. Мудрость, утверждает он, является опорой сердца, она даёт человеку силу, которая превосходит многократно силу богатства. Человек, обладающий властью, обязан быть мудрым. «Ибо мудрый нищий, что золото в грязном сосуде, а богат красив, но не умён, как шёлковая подушка, соломой набитая. ...Лучше слушать прения умных, нежели обучения глупых. Наставь премудрого – ещё мудрее будет» [7, с. 72].

Идеализируя образ князя, он предупреждает его, что нельзя допускать усиления власти «думцев» (бояр) и чиновников, ибо все беды происходят от их деятельности и советует на службу подбирать людей не по богатству и внешнему виду, а по рвению к службе. «Господин мой! То не море топит корабли, но ветры; не огонь раскаляет железо, но раздувание мехами; так же и князь: не сам впадает в проступок, но думцы вводят. С хорошим думцею совещаюсь, и меньшего лишён будет» [7, с. 72].

Таким образом, Даниил Заточник рассматривает мудрость (ум) не только как этическую, но и как политическую добродетель, утверждает её социальную значимость.

В древнерусской литературе социально-политические проблемы рассматривались и с точки зрения церковно - аскетической доктрины. Яркими представителями этого направления являлись Печерские подвижники Феодосий и Нестор.

Феодосий (ок. 1008-1074) разработал концепцию «богоугодного властелина». В её основе лежит идея избранничества монашества, возвышения его над светской властью. Согласно его учению, истинную веру способно сохранить только восточное монашество, центром которого является Печерский монастырь. Светские правители могут поддаться влиянию неправильных религий, в особенности латинства, которое активно пыталась внедрить на Руси папская дипломатия.

У Феодосия были основания сомневаться в крепости веры некоторых князей. Так, князь Изяслав, будучи племянником польского короля Болеслава Смелого и даже некоторое время находившийся под его покровительством, был под сильным влиянием католического духовенства. Феодосий обращается к нему с посланием, в котором жёстко требует полного разрыва с западом, но при этом призывает не относиться к иноверцам с ненавистью, а, наоборот, проявлять к ним такое же уча-

стие, как и к православным. В таких условиях, считает он, монашество должно осуществлять надзор над обществом в целом и над светской властью, в частности, по всем вопросам её деятельности, в том числе и в политической сфере. Мирским властелинам отводится роль защитника интересов церкви. От Феодосия идёт консервативная традиция, породившая в дальнейшем теорию славянофильства.

Не обошёл вниманием социально-политические вопросы и диакон Нестор (ок. 1056-1114), обладавший редким литературным даром книжника. Он написал несколько работ: «Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского», «Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба», ему приписывают авторство «Повести временных лет».

Нестор был последовательным противником светского единодержавства. Всю земную жизнь он рассматривает через противоборство добра и зла, посланников Бога и слуг дьявола – бесов. Кроме бесов дьяволу служат и злые люди, но они намного опаснее бесов, потому что бесы боятся Бога, а злые люди не боятся никого – ни Бога, ни других людей. За нарушение церковных заповедей Бог их наказывает. Но больше всего казней на землю Бог насыляет за прегрешения неправедных властелинов, потому что именно их «зловерие» и «лукавство» приносит много бедствий русской земле. Нужно понимать, утверждает Нестор, что Бог, казня землю, показывает путь к истине. Стать благочестивым князем и заслужить расположение Бога не так уж и трудно – нужно не нарушать установлений церкви и блюсти веру. На примере князей Бориса и Глеба, которые ради соблюдения принципа старшинства безропотно пожертвовали жизнью, он проводит идею смирения, послушания и терпения как главной нравственной установки для всех людей.

Единственной богоустановленной формой правления, утверждает он, является династическое княжение каждого в своей отчине. Принцип династического княжения означает, что богоугодный правитель должен защищать дарованную ему Богом землю, заботиться о людях и не посягать на чужое. Централизация великокняжеской власти не может привести Русь к единению. Это может произойти лишь в том случае, если центром объединения будет не светская власть, а церковь, «духовное водительство». По существу Нестор санкционировал удельно-династическое правление.

Итак, в древней Руси, начиная с XI века, возникает и начинает успешно развиваться философская мысль. «Разнообразие имен, произведений, жанров в духовной культуре Древней Руси начального периода породило и разнообразие философской мысли: исторические взгляды летописцев, патриотический провиденциализм Илариона, этику монашествующих Феодосия и светскую этику Владимира Мономаха, экзегезу Климента Смолятича, учительское красноречие Кирилла Туровского, гносеологические идеи митрополита Никифора, афоризмы Даниила Заточника и многое другое...» [8, с. 90].

Изучение этого великого наследия позволяет определить специфику, место и роль русской культуры в общемировой культуре. Оно даёт нам также возможность приобщиться к тому времени и к тем корням, когда начинал формироваться наш менталитет.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лихачев Д. С. Великое наследие. – М.: Современник. 1979. – 367 с.
2. Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль древней Руси (XI – XIV вв). – М. : Изд-во АН СССР, 1960. – 488 с.
3. Греков Б. Д. Киевская Русь. – М.: Госполитиздат, 1953. – 568 с.
4. Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси. – К.: «Высшая школа», 1981. – 158 с.
5. Хождение игумена Даниила / Хрестоматия по древнерусской литературе. – М.: «Русский язык», 1991. – 303 с.
6. «Поучение» Владимира Мономаха / Хрестоматия по древнерусской литературе. – М.: «Русский язык», 1991. – 303 с.
7. Слово Даниила Заточника / Хрестоматия по древнерусской литературе. – М.: «Русский язык», 1991. – 303 с.
8. Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 285 с

G. A. Lemeshko

(Senior Lecturer)

Donetsk national technical university
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: lemeshko.donntu@gmail.com

**THE PHILOSOPHY OF KIEVAN RUS:
THE BIRTH OF SOCIO-POLITICAL THOUGHT**

Annotation. The features of Old Russian philosophy are considered in this article, the socio-political manoeuvres of her first period (XI - XIII вв.): *idei mitropolita Illariona, Daniila Zatochnika, Vladimira Monomakha, Feodosiya I Nestora.*

Key words: *theory of executing of divine, otchina, theory of public reconciliation, theory of "enlightened autocracy", dynastic reigning.*

Поступила в редакцию 25 мая 2019 года

УДК 130.2

Д. Д. Овсяникова

(аспирант кафедры философии)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: dareyos@list.ru

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНЫХ НОРМ

Аннотация. В статье исследуются особенности реализации механизмов сохранения значимого социального опыта и выработки форм исторической преемственности в свете проблемы культурных норм. Феномен культурных норм анализируется в качестве фактора, обуславливающего осуществление социально-исторической преемственности как противоречивого свойства, обеспечивающего, с одной стороны, развитие социокультурного целого, и с другой – сохранение его тождественным самому себе.

Ключевые слова: культурная память, культурные нормы, формы и механизмы преемственности.

Культура, аккумулирующая в себе значимый социальный опыт, возникающий в результате человеческой деятельности, нацелена на его фиксацию и трансляцию с тем, чтобы, учитывая все происходящие в обществе изменения, обеспечить воспроизводство основных проявлений социальной жизни. Процесс преемственности, сохраняющий в памяти культуры тот важный опыт прошлого и настоящего, который следует передать будущему, позволяет социальному целому, с одной стороны, создавать новые материальные условия существования и вырабатывать способы внутриобщественного взаимодействия, а с другой, в то же время воспроизводить себя на каждом этапе собственного развития, сохраняя неизменными свои существенные характеристики. Проблема осмысления особенностей организации и сохранения ценного опыта, позволяющего осуществлять сохранение целостности человеческого общества в истории, а также противоречивый характер самого процесса культурно-исторической преемственности обуславливают важность исследования его механизмов и форм реализации, фиксируемых в современной литературе понятием культурной памяти.

Введением термина «культурная память» в научный оборот философская мысль обязана Юрию Лотману – основоположнику структурно-семиотического подхода в изучении культуры.

В своих работах Ю. М. Лотман, понимая культуру в качестве знаковой системы, определяет её как «совокупность всей ненаследственной информации, способов её организации и хранения»: социально значимый опыт подлежит кодированию и переходит на хранение с тем, чтобы при определённых условиях быть вновь актуализированным [1, с. 395]. Так, культура как память реализует себя в качестве «текста» – сохраняемого и передаваемого закодированного сообщения, выраженного в некотором памятнике культуры – письменном источнике, обряде, ритуале и т. д. Помимо этого, подчеркивая надындивидуальный характер культуры, автор представляет её системой коммуникации, что также в обязательном порядке предполагает наличие общей памяти, поскольку без общей памяти невозможно существование общего языка [1, с. 616].

Тем не менее, рассматривая культурную память исключительно в рамках знаково-символической плоскости бытия культуры, Ю. М. Лотман тем самым сузил применимость разрабатываемого понятия.

В статье «Проблема культурной памяти как способ рефлексии над социальной формой» Т. Э. Рагозина ставит задачу реконструировать представление о культурной памяти, очистив облик исследуемого феномена от специфических особенностей семиотического подхода: «будучи *социальной* по своей природе и *надындивидуальной* по форме своего бытия, функционируя в качестве *негенетического механизма* отбора, сохранения и передачи социально значимого опыта, культурная память выступает как *способ сохранения прошлого в настоящем* и, следовательно, как *условие преемственности исторического процесса и единства человеческого рода*» [4, с. 45].

Рассматривая культурную память в качестве одного из основополагающих принципов, обуславливающих осуществление общественной жизнедеятельности, Т. Э. Рагозина в стремлении выработать всеобщее понятие культурной памяти, обращается к марксистской методологии, благодаря которой в исследовании автора культурная память осмысливается атрибутивным свойством общества как «органической системы»: «Культурная память есть не что иное, как *объективно существующее противоречивое свойство*, выражающееся в способности социокультурного организма воспроизводить себя в своей *тождественности, всеобщности, инвариантности* и одновременно продуцировать в себе самом (внутри себя) *различие, особенность, изменчивость*. Причём важно понимать, что это – не разные свойства, а именно *одно свойство, ... – свойство целостности* развивающегося во времени социокультурного организма» [2, с. 14].

Формирование всеобщего понятия, фиксирующего сущностные характеристики феномена культурной памяти, позволяет выработать ориентир для анализа частных, конкретно-исторических форм выражения данного феномена. Представляя собой механизм сохранения и передачи важного социального опыта, культурная память воспроизводит его на каждом этапе развития общества в различных формах, адекватных конкретным сферам человеческой деятельности: в сфере религии такими формами культурной памяти выступают обряд и канон, в политической и социальной сфере – нормы морали и права, в науке – идеи, понятия и теории, в рамках искусства – представления о художественном образе.

Однако такое представление порождает вопрос о том, какими качествами должен обладать сам социальный опыт для того, чтобы обусловить возможность своего сохранения и трансляции.

Движимые различными потребностями, стремлениями и целями, человеческие индивиды вынуждены согласовывать собственные действия с другими участниками коллективной жизни, что детерминирует необходимость выработки механизмов регуляции общественной жизнедеятельности – норм социального взаимодействия (читай – «культурных норм»).

Культурные нормы формируются как некий образец деятельности, устанавливающий структурные рамки в диапазоне между запретом и идеалом: фактически весь социальный опыт, вырабатываемый обществом, не только имманентно содержит в себе представления о норме, но является результатом реализации механизма упорядочивания в процессе общественного взаимодействия. Так, нормы культуры выступают, с одной стороны, в качестве результата общественной жизни, а с другой – его условия, поскольку именно упорядоченность человеческой деятельности,

порождающая возможность для последовательности и поступательности развития общества, является основанием исторического процесса – т. е. необходимой предпосылкой осуществления преемственности в культуре и обществе.

Т. Э. Рагозина в статье «Культурные нормы как формы развития истории: норма versus стереотип» через противопоставление культурных норм и стереотипов выделяет характерные отличительные особенности в портрете феномена культурных норм. Автор, обращаясь к проблеме сущности норм культуры, осмысливает их внутренне противоречивую социальную природу: «в них оказываются свёрнуты, с одной стороны, общественные отношения, являющиеся всеобщими формами (структурными рамками), в которых протекает общественно-историческая деятельность людей, а с другой – сама живая деятельность индивидов, обуздываемая нормами и приводимая в согласие с этими структурными рамками» [3, с. 132].

Подчеркивая объективный способ существования культурных норм, Т. Э. Рагозина указывает на то, что первоначально они реализуются, не представляя прямо и непосредственно «сознательные намерения людей, объединённых совместной деятельностью и обстоятельствами жизни», а являются опосредованным результатом их деятельности [3, с. 132].

Продолжая нить рассуждения, предложенную автором, можно предположить: если с одной стороны, выработка и реализация норм культуры является необходимым условием осуществления деятельности общества, но при этом, с другой – их формирование происходит, минуя сознание участников культурно-исторического процесса, то передача культурных норм, становящихся обязательным элементом человеческой истории, возможна только через фиксацию конкретно-исторического опыта, служащего их отражением и выражением. В конечном итоге, требующий сохранения «ценный социальный опыт» – это именно тот, который способен диктовать и устанавливать (продуцировать) границу между запретом и разрешением, высветить рамки, обозначенные нормами культуры в процессе создания устойчивых условий общественной жизнедеятельности.

Фиксированные моменты прошлого, сворачиваясь в формализованную структуру, воспроизводятся на новых этапах исторического развития, становясь постулированным образцом и очевидным для сознания руководством деятельности, аккумулирующим в себе представления о норме – формами культурно-исторической преемственности. Как пишет об этом Т. Э. Рагозина: культурные нормы, получая осмысление лишь задним числом, приобретают «своё формализованное выражение ... в рационально оформленных нормах морали, права, искусства, науки, производства и т. д.» [3, с. 132].

При этом еще одна существенная характеристика феномена культурных норм проявляется в том, что являясь «коллективно отлаженным механизмом и формой совместной деятельности людей», культурные нормы в силу своей текучей структуры обнаруживают способность к развитию, «которая изменяется вместе с самой общественной деятельностью» [3, с. 134]. Изменение культурных норм влечет за собой привнесение новых черт существующим формам или выработку новых форм культурно-исторической преемственности. В конечном итоге нормы культуры – сам факт их наличия и реализации – обеспечивают устойчивость деятельности людей и, воспроизводясь в качестве механизма культурной памяти, способствуют сохранению целостности общества; в то же время способность к изменению, заложенная в самой структуре культурных норм, становится фактором, продуцирую-

шим развитие социального организма. Опираясь в том числе на указанные функции и качества культурных норм, социально-историческая преемственность осуществляет себя как противоречивое свойство, обуславливающее, с одной стороны, развитие социо-культурного целого, и с другой, сохранение его тождественным самому себе.

Таким образом, формирование устойчивых условий для осуществления деятельности – первостепенный фактор, влияющий на существование и развитие общества, что предопределяет необходимость возникновения механизмов, сохраняющих и воспроизводящих рамки, формализующие социальную жизнедеятельность. Так, культурные нормы – неотъемлемая, имманентная процессу общественного развития составляющая, выражающая в себе суть специфической особенности человеческого общества. В то же время, будучи неосознаваемыми на первых этапах своей реализации, нормы культуры нуждаются в формализованном, рационально осмысливаемом выражении, обеспечивающем их фиксацию и воспроизведение – в данном качестве и выступают *всеобщие формы* культуры (такие как ритуал, канон, нормы морали и др.), вырабатываемые обществом как способ сохранения и трансляции системы регуляции человеческой деятельности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лотман, Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб. : «Искусство – СПб», 2010. – 704 с.
2. Рагозина, Т. Э. Культурная память versus историческая память / Т. Э. Рагозина // Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. – БГИИК. – Белгород, 2017. – Выпуск 3 (15). – С. 12-21.
3. Рагозина, Т. Э. Культурные нормы как формы развития истории: норма versus стереотип / Т. Э. Рагозина // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. – Воронеж : ВГУИТ, 2015. – Вып. 4. – С. 127-136.
4. Рагозина, Т. Э. Проблема культурной памяти как способ рефлексии над социальной формой / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк). – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2017. – Выпуск № 1 (5). – С. 42-55.

D. D. Ovsianikova

(Graduate student)

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

E-mail: dareyos@list.ru

HISTORICAL CONTINUITY IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF CULTURAL NORMS

Annotation. *The article examines the mechanisms of preserving and reproduction of social experience. The phenomenon of cultural norms is analyzed as a cause of socio-historical continuity. The author considers continuity as a contradictory property, which keeps the society identical to itself and ensures its development at the same time.*

Key words: *cultural memory, cultural norms, forms and mechanisms of continuity.*

Поступила в редакцию 12 мая 2019 года

УДК: 316.722

А. С. АРМЕН

(старший преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: armenanastasiya@gmail.com

ДЕКОНСТРУКЦИЯ ГЕНДЕРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО ОБЩЕСТВА

Аннотация. Анализируя признаки постмодернистского социума, автор выделяет в качестве основного размытие идентичности индивида, в первую очередь, гендерной. В качестве теоретической базы представлены постфеминистские теории женской субъективности, в которых авторы декларируют дефрагментацию философской категории «субъект» и актуализируют подвижность структуры идентичности. Акцентируется внимание на том, что внедрение гендерных технологий в странах Западной Европы способствует утрате ценностных ориентиров, размыванию идентичности, формированию сомнительных трендов современной массовой культуры.

Ключевые слова: постмодернизм, субъективность, идентичность, трансгендерность, транссексуальность, гендерные практики, массовая культура.

Современное культурное пространство характеризуется калейдоскопичностью и эклектичностью, что теоретиками различных сфер обществознания определяется в качестве ключевых характеристик эпохи постмодернизма. Проблемное поле постмодернизма затрагивает также антропологический пессимизм, тотальный плюрализм, крушение бинарных оппозиций и пр. Особо заостряется философская проблема субъекта, воплощенная в таких категориях как «смерть субъекта», «смерть автора», «смерть Бога». В культурном и философском постмодернизме «смерть субъекта» становится одним из важнейших догматов, отражающих идеологический и гносеологический сдвиг артикуляции с ключевой фигуры (автора, субъекта, Бога) на мифологизацию текста, отказ от культа личностного, авторского начала в пользу свободной, механической, пограничной игры значений.

По мнению П. К. Гречко, «постмодернизм – философия радикального плюрализма, а это значит, что «предельной реальностью» для него выступает не единение, а различие, не тождество, а «рассредоточенная» множественность [1, с. 171]. Продолжая подобную логику рассуждений, следует очертить еще одну проблему, свойственную постмодернизму – проблему размывания идентичности: культурной, этнической, религиозной, политической. В данном исследовании автор обнажает специфику утраты гендерной идентичности индивидом XXI века.

В первую очередь это связано с воплощением постмодернистской концепции «смерти субъекта» в постфеминистских теориях женской субъективности (Дж. Батлер, Т. де Лауретис, Э. Гросс и И. Кософски Сэдживик, Л. Иригарэ, Р. Брайдотти). В противоположность модели классического феминистского понимания субъекта как единого, в постфеминистском дискурсе субъект видится децентрированным, фрагментарным и противоречивым. Следовательно, допустимым становится возможность выбора для нее различных и множественных репрезентаций (в том числе гендерных) в различных ситуациях и между различными дискурсами. Дру-

гими словами, увеличивающаяся гибкость и подвижность структуры идентичности влияет одновременно на уровни и формы ее репрезентативных политик.

Т.е. в определении идентичности акцент смещается с сущностного на перформативное, а место классической дихотомии мужское-женское занимает множество взаимонакладывающихся фрагментов субъективности.

Так, американская феминистка Дж. Батлер в своем труде «Гендерная тревога: феминизм и подрыв индивидуальности» (1990) представляет новые категории для её описания – «перформативность», «перформативная субъективность», «цитатная субъективность» [2, с. 60]. По Батлер, пол является перформативным образованием и эффектом перформативных действий, поэтому не имеет никакого онтологического статуса вне них.

Переход к постфеминизму и появление новых практик деконструкции гендера и «размывания» границ традиционных гендерных идентичностей, в первую очередь связан с так называемым феноменом неосексуальности (трансгендерность, транссексуальность) в современной культуре. Американский феминистский теоретик Тереза де Лауретис первой использовала термин квир-идентичность (*англ.* *queer* – «странная», «эксцентричная») с целью артикуляции более сложного понимания женской гомосексуальности в ее пересечениях с социальными и субъективными формами идентификации [2, с. 64]. Затем этот термин стал использоваться не только для описания структур гомосексуальных идентичностей, но и других типов современных идентичностей, не укладывающихся в рамки традиционной гендерной дихотомии. Главным параметром в конструкции квир-субъективности является, таким образом, параметр нередуцируемости субъективности к любым застывшим идентификационным моделям, базирующимся на сексуальной ориентации, социальном статусе, расовой или религиозной принадлежности.

Именно поэтому само понятие *квир* возникает в современной феминистской теории тогда, когда в ней появляется необходимость избежать традиционных бинарных оппозиций и понятий мышления – в частности таких, как традиционные гендерные оппозиции мужского и женского. Последняя, стоит отметить, в течение длительного срока служила основным предметом размышления феминистской теории.

Таким образом, постмодернистский индивид растворяется, рассеивается в своих собственных дискурсивных практиках, автономных жизненных проектах.

Переходя от теоретических изысканий к практике необходимо отметить, что многие теоретики трактуют постмодернизм лишь в качестве умозрительной конструкции, а подобное состояние человеческой экзистенции видят катастрофическим, падшим, разлагающимся, ведь ключевой принцип постмодерна – плюрализм ведет к релятивизму и утрате четких ориентиров, в первую очередь мировоззренческих. На протяжении веков дихотомия «мужское» – «женское» было основой существования человеческого рода. Однако, современная культура диктует обществу необходимости отказа от подобного бинарного восприятия пола.

Итак, по мнению многих теоретиков, категория «гендер» является средством унификации биологического пола и уничтожения различий между мужчиной и женщиной. Если пол – уже не постоянный неотъемлемый признак человеческого существа, а лишь набор характеристик с временным доминированием одной из них, то его как такового и вовсе нет. Отмена пола неизбежно означает отмену мужчин и женщин и создание «поло-вариабельного» человека. Бесполое существо, существо третьего пола является идеальным «новым человеком» в «новой эпохе». То

есть полностью «расчеловеченным» трансчеловеком, вышедшим за рамки роли и функций, отведенных ему природой (для верующих будет уместно заметить – Богом).

Современная гендерная система насчитывает 6 гендеров и существует мнение, что это не предел, поскольку всемирно известная социальная сеть Facebook предлагает англоязычному пользователю на выбор 54 гендера.

Безусловно, небинарные гендерные системы существовали в истории человеческой цивилизации, однако, феномен, который предлагает нам общество постмодерна, демонстрирует истинный крах идентичности, тот самый симптом вырождения человеческого рода *Homo Sapiens*, подменяя понятия, добиваясь защиты прав и свободы личности, но тем самым, по сути, видоизменяя человеческую природу.

Еще несколько десятилетий лет назад маскулинные и фемининные черты и свойства считались взаимоисключающими, всякое отступление от них воспринималось в качестве безусловной девиации, или же шага в этом направлении. Затем жесткий нормативизм уступил место идее континуума маскулинно-фемининных свойств. Исключение приобрело характер правила: андрогинность, транссексуальность, гендерно нейтральная лексика – элементы современной культурной среды.

Политическая практика передовых государств Западной Европы активно способствует закреплению подобных явлений в качестве тенденции. Модернизация законодательной базы, создание соответствующих институтов и внедрение новых механизмов призваны сконструировать новые нормы, как юридические, так и этические. Так, многие государства Западной Европы активно претворяют в жизнь, так называемую, «практику активного равенства», в результате которой детям предоставляется право самостоятельно определять свой пол без вмешательства родителей по достижении определенного возраста (7-14 лет). По всей Европе мы наблюдаем тенденцию движения в сторону процедур признания гендерной идентичности на основе самоопределения (т.е. без соответствующего медицинского освидетельствования). Получило распространение гендерно-нейтральное воспитание, которое также предусматривает запрет на традиционное обращение к детям в детских садах и школах: вводится, так называемая «гендерно нейтральная» форма *heybu* – от *they* (они), которым заменяют традиционные *she* (она) или *he* (он) и *baby* (малыш, ребенок), (Швеция, Норвегия, Дания). Так, французские чиновники самого высокого уровня декларируют тот факт, что «цель современного образования – вырвать детей из социальной и религиозной определенности». В Германии, Австрии, Великобритании, Нидерландах законодательное закрепление получило введение в документах графы «Третий пол». Не означает ли это, что европейская цивилизация становится бесполой?

А закон «О недискриминации» в США, находящийся на стадии принятия, определяет транссексуалов, трансвеститов и представителей других категорий гендерной идентичности в качестве сексуальных меньшинств, пользующихся покровительством, в первую очередь, при приеме на работу. Следовательно, появление учителя-транссексуала будет расценено как норма, что, безусловно, вызовет у подростков не что иное, как глубокое замешательство в определении их собственной идентичности. Таким образом, посредством школы, одного из основных институтов социализации индивида, происходит глубинная антропологическая мутация, буквально переструктурирование человеческого общества. В течение своей многовековой истории последнее усложнялось, совершенствуя свою структуру, вырабатывая принципы и нормы для обеспечения порядка и воспроизводства. Почему же

сегодня мы становимся свидетелями развенчания всех табу и крушения культурных догм, которые тысячелетиями вырабатывало человечество? Один из ключевых моральных регуляторов – табу на инцест сегодня также претерпел десакрализацию, когда представители молодежной организации либеральной партии Швеции выступили с предложением узаконить половые отношения между братьями и сестрами по достижении ими 15 лет, а также акты некрофилии согласно завещанию покойного.

Любопытен также тот факт, что европейская цивилизация, определявшаяся на протяжении веков в качестве истинно христианской, сегодня делает выбор в пользу несвойственных ей религий, например буддизма. Причина очевидна, христианство – ортодоксальная вера, отвергающая однополые браки и различного рода шокирующие эксперименты в определении идентичности, что, по мнению части современного общества, ущемляет свободу, блокирует право выбора.

Английский футуролог О. Тоффлер называл общество постмодерна «новой эрой», символом которой предстает не личность, а имидж. «В эпоху постмодерна эти люди-имиджи, как живые, так и вымышленные, играют существенную роль в нашей жизни, создавая модели поведения, роли и ситуации, согласно которым мы делаем заключения относительно собственной жизни. Хотим мы этого или нет, но мы извлекаем уроки из их действий. Они дают нам возможность «примерить на себя» различные социальные роли и стили жизни без последствий, которые повлекли бы за собой подобные эксперименты в реальной жизни. Стремительный поток личностей-имиджей не может не способствовать увеличению нестабильных личностных параметров множества разных людей, испытывающих трудности в выборе стиля жизни» [3, с. 428]. Следовательно, индивид получает абсолютную свободу в примерке и смене т.н. «идентичностных масок». Так, сиюминутная перформативная характеристика, предельно раскрепощенная и, краткосрочная становится приоритетной по сравнению с глубинной сущностной составляющей.

Если в классическом искусстве, естественно, складывалась тяга к прекрасному, то в постмодерне правит бал абсурд – безобразное в литературе, театре, кинематографе, моде. Таким образом, можно констатировать, что лицо эпохи постмодерна – это лицо фрика (*англ. freak* – уродец). Современные масс-медиа являются ключевыми проводниками разлагающего влияния на умы человечества, предлагая именно такие примеры для подражания. С какими же псевдо-идентичностями нам предлагается отождествить себя? Бородатая певица-трансвестит становится победителем международного музыкального конкурса, индустрия детских развлечений предлагает детям легендарную куклу Барби-трансгендера, а самыми популярными и высокооплачиваемыми становятся андрогинные модели, сочетающие в себе мужские и женские признаки. Публичные люди, представители спорта и шоу-бизнеса делают откровенные заявления о своём «самоощущении». В постоянном поиске новых впечатлений и ощущений разрушаются любого рода культурные границы, самоограничение перестает быть добродетелью. Увы, этот поиск не способствует формированию у человека эпохи постмодерна ценностей и идеалов классической эпохи, в частности семейных: родственная привязанность, любовь, долг. Шокирующие эксперименты с собственной идентичностью, в первую очередь, половой простоту не оставляют для этого ни пространства, ни времени. В качестве базовых ценностей социализации личности уже не декларируются, например, чувство собственного достоинства, трудолюбие, стремление к развитию, к созидательной деятельности на благо общества. Индивида перестали оценивать по его действиям и

суждениям: значение имеет только эпизодическая перформативная репрезентация. Принципы, убеждения, осознанная позиция утратили актуальность для самопозиционирования личности, важен лишь искусственно сконструированный сиюминутный имидж. Последний часто оказывается за пределами этических и эстетических границ.

При этом очевидно, какое влияние оказывает массовая культура на социализацию подростков и молодых людей, став одним из ключевых её агентов. Поистине демонический образец выставляется для подражания. Часто представителей современного общества можно сравнить лишь с героями романа-антиутопии «Заводной апельсин»: у них нет ничего святого. Свобода, ключевая ценность неолиберализма, приобретает почти сакральный характер, а иметь ценности и почитать святое означает демонстрировать свою несвободу. Тотальная реализация принципа плюрализма, о котором мы говорили выше, и, как следствие, возведение в абсолют неограниченного выбора и возможностей самопрезентации спровоцировала истинный кризис человеческой экзистенции. Общество постмодерна, по сути, демонстрирует в качестве эталонов моды и поведения грубые психиатрические симптомы. К последним отнесем отсутствие стыда, в том числе, и интимного, что по мнению специалистов трактуется как признак прогрессирующего слабоумия.

Так, философский концепт постмодернизма будто призывает человечество отторгнуть ценности классической эпохи, говоря об иллюзорности реальности, конструктивности окружающего мира и отсутствии истины и догмы (религиозной, политической, мировоззренческой). Отсюда принципиальное отвержение всяких правил, которые пестовались веками: радикальное разотождествление всего и вся, отрицание высшего авторитета, вертикальной власти, идеологический вакуум, по выражению З. Баумана, – «плавление твердынь». Так, канон постмодерна декларируется отсутствие всякого канона.

«Революция гендерной идентичности» – так называют ценностный коллапс идеологи ЛГБТ-сообщества, забывая при этом, что за каждой революцией следует реакционный откат, сопровождающийся хаосом. Следует отметить, что не только государственные институты способствуют подобного рода разложению, но и новые технологии способны обеспечить потомство «из пробирки», созданное по западным параметрам «всем желающим» независимо от пола и идентичности, тем самым лишив противников последнего аргумента – об исключительной способности воспроизводить свой род. Таким образом, на свалке истории окажутся не только этические нормы, но и основные постулаты естествознания. Теория естественного отбора уступит монополию искусственно моделируемому «сверхчеловеку» третьего пола, полностью свободному от каких-либо «моральных предрассудков и стереотипов» (то есть отказавшемуся от человеческой морали, совести, от понятия «греха»). Утрата устойчивых ориентиров, калейдоскопичная сменяемость культурных образцов, невозможность формирования гармоничной личности, способной прожить достойную жизнь, а не следовать подобно флюгеру за абсурдными тенденциями: вот неутешительные последствия плюрализма, словно раковая опухоль поразившего культурное и социальной пространство постмодерна. Презрение к самой категории бинарных оппозиций, а, следовательно, игнорирование главной из них – «добро-зло» рано или поздно приведет к торжеству сообщества антропологических вырожденцев.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гречко П.К. Идентичность – постмодернистская перспектива// Вопросы социальной теории. – 2010. – Т.IV. – с.171-190.
2. Введение в гендерные исследования. Ч. I: Учебное пособие / Под ред. И. А. Жеребкиной–Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя, 2001. – 708 с.
3. Тоффлер Э. Шок будущего: Пер. с англ. / Э.Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 557 с.

A. S. Armen

(Senior Lecturer)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: armenanastasiya@gmail.com

**DECONSTRUCTION OF GENDER IDENTITY AND ITS REFLECTION
IN THE CULTURAL SPACE OF POSTMODERN SOCIETY**

***Annotation.** The author considered the basic features of society postmodernism among which is blurring personal identity. As a theoretical base the post-feminist theories of woman subjectivity, in that authors declare defragmentation of philosophical category "subject" of structure of identity, are presented. Attention is accented on circumstance that introduction of gender technologies in the European countries assist the loss of the valued reference-points, blurring out of identity, forming of doubtful trends of modern mass culture. Keywords: post-modernism, subjectivity, identity, gender practices, mass culture.*

***Key words:** postmodernism, subjectivity, identity, transgender, gender practices.*

В редакцию поступила 27 мая 2019 года

УДК [17.023.32+17.035.3]

Е. И. Петрова

(старший преподаватель)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)E-mail: elena_i_v@inbox.ru**СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ЭТНОС» И «НАЦИЯ»:
ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ**

*В мире не было и нет человеческой особи,
которая была бы внеэтнична.*

Л. Гумилев

***Аннотация.** В работе рассматриваются основные парадигмы, сформировавшиеся в результате изучения этнических процессов – примордиализм, конструктивизм, инструментализм. Сопоставляются понятия: «этнос» и «нация», через соответствие их определенному уровню развития производительных сил и производственных отношений, историческим этапам развития общества.*

***Ключевые слова:** этнос, нация, примордиализм, конструктивизм, инструментализм, идентичность.*

История развития человечества – это фактически история возникновения, исчезновения и трансформации этносов. Поэтому проблемы развития этносов, тесно связанные с сохранением этнической и национальной идентичности народа, являются определяющим фактором развития государства.

Понятия «этнос» и «нация» - это понятия, которые составляют интеллектуальную основу концепции социальной идентичности и используются целым рядом наук: этнологией, этнографией, этносоциологией, философской антропологией, психологией и другими, а обозначаемая ими общность людей, обладающих едиными объективными и (или) субъективными признаками, выступает в качестве предмета изучения.

Теоретические основы изучения проблем этнического и национального бытия закладываются в контексте взаимосвязи природных и искусственных факторов формирования наций, взаимодействия и культурного влияния, соотношения нации и государства, коллективных представлений и системы социальных связей. Весомое значение в обосновании данной проблематики принадлежит работам М.Вебера, Г.Гегеля, Л.Гумпловича, К. Леви-Стросса.

Формирование этноса объясняется через социальные законы развития общества. Как происхождение этноса, так и его развитие объясняются исключительно общественными процессами. Подобная трактовка этноса характерна для большинства отечественных и зарубежных исследователей. Среди широко известных исследователей, которые изучали сущность понятия «этнос» и понятия «нация» в контексте социологии и философии, стоит отметить таких, как Бромлей Ю. В., Булашкова М. Г., Гумилев Л. Н., Затеев В. И., Маркс К., Поломошнов А. Ф., Приходько Е. А., Резникова К. В., Широкогоров С. М., Энгельс Ф. и др. [1-18].

Цель исследования: соотношение понятий «этнос» и «нация» в рамках философских учений.

Исходя из данной цели можно сформулировать ряд задач:

- проанализировать определения понятий «этнос» и «нация» в рамках различных философских направлений;
- проанализировать понятие «нация», как исторически сложившийся феномен;
- охарактеризовать взаимосвязь этнического и национального.

Прежде чем приступить к исследованию проблемы, необходимо условиться относительно тех понятий, которыми мы оперируем. Потребность в определении границ понятий «этнос» и «нация» объясняется их полисемантическим характером. Данные понятия нередко употребляются в различных смысловых значениях. Так, в понятие «этнос» часто вкладывают столь разный смысл, что всякий раз возникает необходимость дать содержательное определение этничности. Этнос – сложнейшее многогранное социальное явление, не имеющее единой формулировки. Именно поэтому существует широкий контекст определений данного термина.

«Новейший философский словарь» дает следующее определение понятия «этнос» (греч. *ethnos* - группа, племя, народ): Межпоколенная группа людей, объединенная длительным совместным проживанием на определенной территории, общими языком, культурой и самосознанием [1, с. 856].

Согласно определению «Толкового словаря обществоведческих терминов» Н. Е. Яценко: «Этнос - исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей (племя, народность, нация, народ), обладающая общими чертами и стабильными особенностями культуры, языка, психологического склада, а также осознанием своих интересов и целей своего единства, отличия от других подобных образований самосознанием и исторической памятью» [2, с. 509].

Еще один толковый словарь «Евразийская мудрость от А до Я» определяет этнос (этническую общность) как «исторически возникший вид устойчивой, социальной группировки людей, представленный расовой, языковой или национальной идентичностью» [3, с.406].

Итак, мы видим, что основными чертами этноса все современные научные словари считают: единую территорию, устойчивость группы, единый язык, психологический склад, а также осознание своего своеобразия, отличия от других образований.

Понятие «этнос» было введено в отечественное академическое словоупотребление русским учёным-эмигрантом С. М. Широкогоровым в 1923 году. Согласно его определению, этнос — это «группа людей, говорящих на одном языке, признающих своё единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освящённых традицией и отличаемых ею от таковых других групп» [4, с. 26-29].

Другим русским ученым – Л. Н. Гумилевым этнос рассматривается «как биопсихическая природная общность, подчиненная естественным законам» [5, с. 7]. Исследователь считал наиболее важными отличительными чертами данного понятия формирование этноса в условиях определенного ландшафта и своеобразие поведения его представителей.

По определению Ю. В. Бромлея, «этнос – исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей, обладающих общими относительно стабильными особенностями языка, культуры и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других подобных образований» [6, с. 57-58].

Исходя из всех вышеуказанных определений, можно отметить, что этнос характеризуется определенными этническими свойствами (культура, язык, самосознание), которые формируются в территориальных, социально-культурных и политико-правовых условиях. Особое место в понимании этноса занимает идентичность.

Раскрывая понятие этнос, невозможно не остановиться на основных теориях этнической и национальной идентичности. Наиболее известными среди них, являются примордиалистская теория (Э. Смит, Л. Гумилев, Ю. В. Бромлей), конструктивистская (Б. Андерсон, Э. Геллнер, В. А. Тишков), инструменталистская (И. Дьюи).

Первым, исторически наиболее ранним направлением в этнологии является примордиализм. Это подход, в рамках которого этническая принадлежность рассматривается как изначальное и примитивное объединение людей «по крови» с неизменными признаками; как историко-биологический организм, как крепкая эмоциональная привязанность индивидов друг к другу, привязанность человека к своему народу. Такая трактовка не учитывает изменений языковых, религиозных, гендерных идентичностей, которые происходят на протяжении жизни человека и имеют определенное значение для системы социальных связей. Факторы миграционных, межэтнических процессов свидетельствуют о том, что этнические общности не являются исконными, неизменными и обособленными формированиями.

Выделяют два основных направления в этом учении: социобиологическое, представляющее этнос в виде органического образования, основным компонентом которого является генетическая взаимосвязь и эволюционно-историческое, которое рассматривает этнос, как социальную общность, а не биологическую.

Сторонники первого направления рассматривают этнос как родственную группу, как определенное сообщество, основанное на биологических закономерностях, преобразованных в социальные; объясняют возникновение этноса, базируясь на эволюционно-генетических идеях. Этническое определяется через то, что предшествует сознанию человека (через примордиальное). Описывая данный подход, стоит сослаться на Ван де Берга: «С прогрессивным ростом размера человеческих сообществ, границы этноса становились шире, связи родства соответственно размывались. Однако потребность в коллективности более широкой, чем непосредственный круг родственников на основе биологического происхождения, продолжает присутствовать даже в современных массовых индустриальных обществах» [7, с. 33].

Говоря об ученых - представителях примордиализма, невозможно не упомянуть две фамилии, которые представляют элиту отечественной этнологии. Это - Л. Н. Гумилев и Ю. В. Бромлей.

Л.Н. Гумилев является представителем первого (социо-биологического) направления. Он отрицал социальную природу этноса, отмечая, что социальные категории (государство, полис) могут совпадать с границами этносов лишь в чрезвычайных случаях [8, с. 42]. Ученый заявлял, что этнос - это элементарное явление, которое не сводится ни к социологическому, ни к биологическому, ни к географическому явлениям [8, с. 51]. Исследователь считал, что различия этносов между собой определяются не расой, языком, религией или уровнем образованности, а только стереотипом поведения, что является высшей формой адаптации человеческого сообщества к ландшафту, то есть месту, где зародился, развивался этнос и где, собственно, сформировался как система.

Таким образом, по мнению Гумилева Л. Н., основным компонентом этноса является генетическая взаимосвязь, т.е. формирование этноса рассматривается как биологический процесс и не зависит от смены социального строя.

Академик Ю. В. Бромлей является представителем второго (эволюционно – исторического) направления, представители которого рассматривают этнос как социальную, а не биологическую общность. Взаимная привязанность членов этноса достигается не закономерностями биологического развития, а социально-историческим контекстом «это реально существующие группы с присущими им чертами – языком, культурой, идентичностью, отличающими их от других» [6, с. 63].

Наиболее характерной чертой концепции Ю. В. Бромлея, исходящей из марксистской интерпретации исторического процесса как смены общественно-экономических формаций, является разграничение этноса в узком смысле и этноса в широком смысле, то есть «этникоса» и «этносоциального организма (ЭСО)» [6, с. 34]. Согласно взглядам Ю. В. Бромлея, этнос – это социальная группа, характеризующаяся этническими свойствами: языком, культурой, самосознанием. А эти свойства формируются только в определенных условиях – территориальных, природных, социально-экономических, государственно-правовых [6, с. 62].

В западной науке примордиалистский подход представлен Энтони Смитом, который является представителем второго направления и определяет этнос как «общность людей, имеющих имя, разделяющую мифы о предках, имеющую совместную историю и культуру, ассоциированную со специфической территорией, и обладающей чувством солидарности» [9, с. 9].

Таким образом, представители примордиализма рассматривают этнос как объективную данность, как характеристику индивида, которая обусловлена либо историческим развитием, либо биологической эволюцией. Недостатками этой теории можно считать недооценку политических элит и государства в культурно-историческом процессе.

Несостоятельности представителей примордиализма прояснить рост активности национальных движений в современном мире, поспособствовала теория инструментализма (от лат. *instru mentum*- орудие). С позиции данного подхода, этнос является идеологическим явлением. Коллективные склонности этносов, на самом деле являются последствиями манипуляций правящих классов, а не природными чувствами. Сохранение этнических групп в процессе исторического развития общества объясняется потребностью людей в символическом преодолении отчуждения. Этническая идентичность выступает как индикатор социальной мобильности. Люди сознательно мобилизуют этнические символы для достижения своих целей. Этнос поясняется как результат мобилизации социальных групп доминирующим классом. Центральное место в этой теории занимает учение И. Дьюи, согласно которому различие субъекта и объекта, мыслей и фактов, психического и физического – это лишь различия внутри «опыта», элементы «ситуации», аспекты «события». То есть, понятия, научные законы и теории – лишь инструменты (отсюда и название теории), орудия, «ключи к ситуации», «планы действия» в сыром материале переживаний [10, с. 38]. И. Дьюи и его сторонники не признавали реальности общественных классов, по их мнению, прогресс состоит не в достижении обществом определенных целей, а в самом процессе движения.

Представители данной теории утверждают, что формирование политической идентичности является сложным процессом, первым этапом которого является

объединение сообществ вокруг культурных символов, что всегда является искусственным образованием. Второй этап – борьба за властвование между определенными социальными группами, которая приводит к отдалению правящей элиты. В отличие от примордиалистов, этнические черты рассматриваются как собственные, а последствия мобилизации выражаются через эмоциональные факторы, националистические идеологии выступают отображением чувственно-эмоционального восприятия.

Таким образом, этнос в данной теории рассматривается как общность индивидов, которые имеют одинаковы интересы (политические, экономические и т.д.), и используют для достижения данных интересов – этничность. То есть, для объединения реальной основой выступает не этничность, а какие-либо интересы. Этничность же, является конструктом, инструментом, для достижения целей, которые являют собой удовлетворение интересов. Этничность позволяет преодолеть отчужденность, свойственную современному обществу.

Еще одним течением современной философии науки, возникшим в конце 70-х – начале 80-х годов XX века является конструктивизм (от лат. *constructio* – построение). Это направление появилось позже примордиализма и «этнос» в рамках данной парадигмы описывается социально-психологическими параметрами. Объекты исследований отображают не систему существующих социальных связей, а являются интерпретацией процесса идентификации. Этническое сообщество базируется на различных доктринах, которые изобретаются интеллектуальной элитой этносаписателями, учеными, политиками. Общее происхождение, язык, культура – это важные признаки этнической принадлежности, которые являются смоделированным результатом целенаправленных усилий элиты.

Широкое распространение данного направления связано с именем Эрнста Геллнера и с выходом в свет его книги «Нации и национализм», в которой автор заявил, что он создал универсальную концепцию нации и национализма. Свои взгляды на проблемы этничности Э. Геллнер сводит к объяснению политики национализма. Феномен этноса отходит на второй план, поскольку исследователя интересуют нации, существующие в индустриальном обществе и речь в его работах, идет о нации-гражданстве. Э. Геллнер, говоря о нации, подчеркивает, что этот феномен существует в рамках индустриально развитых обществ и является продуктом политики национализма.

Национализм – это идеология, которая существует на основе принципа, требующего совпадения этнических и политических границ. Кроме того, управляющие и управляемые внутри определенной политической единицы, должны принадлежать к одному этносу.

Эрнстом Геллером выдвинуты два положения, в которых воплощается нация в социально-культурном аспекте:

- два человека принадлежат к одной нации лишь тогда, когда их объединяет одна культура – система идей, условных знаков, способов поведения и общения;
- два человека принадлежат к одной нации, если они признают принадлежность друг друга к этой нации [11].

То есть, нация – это результат, продукт человеческих убеждений, склонностей. Группа людей является нацией в случае, когда члены данной группы признают общие права и обязанности по отношению к друг другу. Признание объединяющего их членства превращает такую группу в нацию, а не другие общие качества, какими бы они ни были.

Но не только эти аспекты рассматриваются конструктивистами. Немаловажное значение для данной парадигмы имеет и тесная связь нации и государства. Для развития и постоянного роста индустриального общества необходимы образованные и квалифицированные специалисты. Грамотность, образованность человека становятся государственными приоритетами. Происходит слияние двух сфер жизни индивида – культуры и государства, которые были отделены друг от друга в аграрном обществе, что сказывается на существовании этносов. Появляется сообщество, члены которого помимо культуры, связаны еще и общим гражданством – нация. Таким образом, конструктивизм интерпретирует нацию, как политическую категорию, как некий конструкт, как результат интеллектуальных усилий элиты общества.

Еще один представитель теории конструктивизма Б. Андерсон рассматривает нацию «как культурный артефакт особого рода». Он дает следующее определение нации: «это воображаемая политическая общность, причем воображаемая как необходимо ограниченная и суверенная» [12, с. 45]. По мнению этого ученого, любая общность, не основанная на межличностных контактах, воображаема. Особенность нации, которая отличает ее от других общностей, состоит в том, что она воображается как ограниченная и суверенная:

- как ограниченная, потому что большинство членов нации находятся в окружении множества людей, разделенными границами на расстояние, где живут другие нации;

- как суверенная, потому что суверенитет как категория появился в период, когда равное большинство набожных приверженцев различных религий, когда уничтожается законность божественно-установленного иерархического королевства. Нации мечтают о свободе, пусть даже под Богом. Символом такой свободы является суверенное государство.

Самым, пожалуй, активным сторонником конструктивизма в России является В. А. Тишков. Он определяет этнос, как группу индивидов, которой свойственно общее название, культура, происхождение и историческая память, чувство солидарности. По его мнению, конструктивизм «достаточно радикально меняет взгляд также на место исторического материала и на роль исторических интерпретаций, которые обычно рассматривались как объективный источник и детерминанта этничности... В данном случае история скорее выступает как синхронизированный в современности дискурс, или как «борьба за обладание прошлым». Исследователь подчеркивает, что «трудности с восприятием конструктивистского подхода заключаются в том, что он не только противоречит онтологическому подходу, представленному различными позитивистскими, в том числе и марксистскими интерпретациями, но и наталкивается на глубоко укоренившуюся в науке структуралистскую формулу анализа этничности «мы и другие», которая предполагает существование глубоких культурных оппозиций для осуществления акта этнического самосознания и групповой консолидации» [13, с. 107]. При этом В. А. Тишков считает, что следует полностью отказаться от понятия «нация» в связи с невозможностью дать ему научно обоснованное определение [14, с. 5,7].

Из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы:

- примордиалистский подход разделяют на два направления: социобиологической и эволюционно-исторический. Оба эти направления рассматривают этничность как объективную данность. С точки зрения первого направления, групповая принадлежность осознается благодаря заложенному в генетическом коде и являет-

ся продуктом ранней человеческой эволюции. Сторонники второго направления данного подхода рассматривают этносы как социокультурные сообщества, то есть, этничность – это культурное сообщество с определёнными признаками принадлежности: язык, религия, обычаи, обряды, привычки;

- конструктивистский подход определяет этничность как форму социальной организации, а не как выражение определенного культурного компонента. Общность языка, культуры представляют собой интеллектуальный конструкт, инструмент политиков, ученых;

- инструменталистский подход рассматривает этнос как общность индивидов, которые имеют одинаковые интересы, и таким образом, этничность используется индивидами как ресурс для достижения различных целей (экономической, политической и т.д.).

Проанализировав различные подходы и взгляды на определение и формирование понятия «этнос», мы считаем, что этнос – это явление, находящееся до сих пор в стадии становления. Со временем в нем все больше проявляется свое иное – культурное, которое постепенно вытесняет природное и этнос обретает черты социальности.

Сторонники конструктивизма зачастую вместо «этнос» употребляют слово «нация». Относительно понятий «народность», «народ», «нация» нет единого мнения. Ранее мы уже останавливались на определении данных понятий. Если центром этнической общности, как мы отмечали ранее, можно считать род, то совокупность родов образует племя, все представители которого связаны общей культурой и осознанием общего происхождения. Уже на этой стадии развития этносы начинают приобретать социокультурные черты: единство языка, культуры, хозяйственной деятельности, религии, истории.

В еще большей степени эти признаки характерны для народности, которая характеризуется уже преобладанием не кровных, а территориальных и культурно-языковых связей. При этом родовые отношения не утратили полностью своего значения, но их роль в индустриальном обществе значительно снизилась.

Следующей ступенью развития этноса является нация. По словам Ф. Энгельса «... родственные племена сплачивались в постоянные союзы, делая, таким образом, первый шаг к образованию наций» [15, с. 292]. То есть, классик марксизма говорит о формировании устойчивых этнических общностей, ставших одной из первых предпосылок к образованию народа-нации как классовой, политико-экономической категории. В свою очередь в «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркс и Ф. Энгельс указывают на капиталистическую основу формирования нации: «Буржуазия...сгустила население, централизовала средства производства, концентрировала собственность в руках немногих. Независимые...области с различными интересами, законами правительствами и таможенными пошлинами, оказались сплоченными в одну нацию, с одним правительством, с одним национальным классовым интересом...» [16, с. 428].

«Новейший философский словарь» указывает, что нация «полисемантическое понятие, применяемое для характеристики крупных социокультурных общностей индустриальной эпохи. Существует два основных подхода к пониманию нации: как политической общности(полит-нация) граждан определенного государства и как этнической общности(этно-нация) с единым языком и самосознанием» [1, с.460].

Первый очень напоминает примордиалистский подход в понимании этноса. Понятие «этнос» и «нация» в этой теории определяется одинаково. Представители

второго подхода утверждают, что нации появляются в истории человечества при переходе от аграрных обществ к индустриальным, т.е. в период появления капиталистических отношений.

Наиболее точно, по нашему мнению, подошел к определению нации и ее соотношению с понятием этноса Ю. М. Бородай. Он пишет: «Этнос и нация- вещи, конечно, родственные и вместе с тем принципиально разные...» [17, с. 315]. Далее ученый подчеркивает: «этнос сам по себе не нуждается в государственности, поскольку этническое единство исходно основывается не на искусственно сконструированных рациональных юридических нормах, но на самобытных стихийно сложившихся обычаях и присущих данной общине бессознательных представлениях-архетипах» [17, с. 317].

Исходя из вышесказанного, соотношение этноса и нации выглядит следующим образом. На протяжении долгого исторического периода существуют социальные общности, которые именуются этносами. А сначала эпохи, которую К. Маркс называет «эпохой отношений вещной зависимости» [18, с. 101], начинается период формирования и становления наций. То есть между этносом и нацией есть связь как между менее и более развитой формой общества.

Однако, формирование наций не сводит этническое к нулю, не делает его менее актуальным, поскольку нации состоят из людей, а люди обладают определенными этническими чертами.

На протяжении всего исторического развития этносов- от племени до нации – этнос выполняет определенную функцию «информационной защиты» путем воспроизводства в новых поколениях тех ценностей, символов, правил поведения, которые он выработал в процессе адаптации к природной и социальной среде [19].

Независимо от географических, исторических, культурных условий понятие нации всегда содержит следующие элементы: гражданство, общее волеизъявление, массовое участие населения страны в делах государства. Характерным признаком становления наций является участие всей слоев населения в политической жизни страны.

Европейская социальная философия выделяет две модели формирования нации: государственно-национальную, которая поясняет идею национального единства закреплением конституционных основ национального бытия, и национально-государственную, поясняющую это явление объединением народа в нацию вокруг институтов государственной власти. В первой модели нация является политическим объединением, во второй – культурным единством. Таким образом, можно сказать, что противоречия между политической и этнической структурой общества возникли еще в период становления и развития национального государства.

В контексте развития государства нация олицетворяет единство народа и государства, единство жизни в пределах национальной культуры. В социально-гуманитарных исследованиях этническое и национальное часто рассматривается как тождественные феномены, или этническое считалось составной частью национального, или национальное заменялось этническим.

Строительство социального пространства обусловлено различными процессами этнической и национальной идентичности и охватывают духовные, политико-правовые, культурно-исторические, социально-правовые факторы.

Нация предполагает интегрированность разных форм единого экономического, политического, социального и духовного организма, целостность которого поддерживается государством.

Этнос можно назвать основой конкретного социального организма, которая обеспечивает его стабильность. Национальное – это скорее совокупность приобретенного, накопленного в процессе исторического развития данной формы социальной коллективности, которую можно считать причиной его постоянных изменений.

Анализируя содержание понятий «этнос» и «нация», мы приходим к выводу, что четкого разграничения между двумя этими понятиями на сегодня нет. Тем не менее, можно утверждать, что этносы существовали всегда, а нации появились около двух столетий назад. О. Бауэр отмечает, что «особы одинакового происхождения, не связанные культурным единством, не образуют нацию, т.к. не существуют нации без взаимодействия соплеменников возможного только с помощью общего и передачи одних и тех же культурных ценностей. Условия борьбы человека за существование могут создать нацию двумя путями – и природным, и культурным сообществом; но когда они передают свое влияние только одним направлением, путем одного фактора, то это обязательно фактор культурного сообщества» [20, с.82]. Чтобы создать нацию, необходимо воспроизвести ее историю и долгую хронологию, определиться с набором характеристик и символов.

Таким образом, проведенное исследование позволяет сделать следующие вводы о путях разрешения заявленной проблемы:

1. Анализ понятий «этнос» и «нация» с точки зрения различных философских направлений дает возможность утверждать следующее: сторонники примордиализма в определении понятия «этноса», как и сторонники подхода к пониманию «нации», как политической общности, определяют понятия «этнос» и «нация» как идентичные. Представители другого направления понимания «нации», как этнической общности с одинаковым языком и самосознанием, определяют нацию как феномен, формирующийся в период становления капиталистических отношений.

2. Нация – исторически сложившийся феномен, генезис которого происходит в контексте становления индустриального общества, в то время как этнос – это исторически первичный феномен, мирно или конфликтно созданное сообщество. Независимо от различных условий (исторических, культурных, географических), нация определяется следующими элементами: гражданство, общее волеизъявление, участие населения в общегосударственных делах. Основным признаком становления наций является участие всех слоев населения в политической жизни государства.

3. Соотношение понятий «этнос» и «нация» выглядит как связь между менее и более развитой формой общества, которая не умаляет значимости этноса, не делает его менее актуальным, так как нации состоят из людей, которые обладают этническими чертами. Нация и этнос представляют собой функциональные объединения, созданные благодаря определенным историческим обстоятельствам: основой этноса, является традиционное общество, основой нации- индустриальное. Каждая нация в культурном плане является результатом доминирующего этноса, но это не может означать, что нация является большой этнической группой, а каждая этническая группа является нацией. Таким образом отличия между этносом и нацией позволяют считать их разными типами человеческих сообществ. Развитие этнических и национальных процессов на современном этапе развития общества совпадают. Несовпадение данных процессов может привести к негативным последствиям, дезинтеграции социального пространства.

4. На основе всего вышеизложенного, мы полагаем, что наиболее целесообразным и приемлемым будет использование термина «национально-этнический», так как:

- это позволит четко разграничить данный феномен от понятия «государственного» или «общегосударственного» («национальный университет», «национальный парк», «национальный музей», где основу составляет не национально-этническое направление, а общегосударственную направленность и основную роль среди однотипных заведений);

- термин «национально-этнический» позволяет учитывать специфику не только наций, национальных меньшинств, а и тех сообществ, которые остались не охвачены данным понятием, а значит данный термин может выступать как обобщающий;

- данное понятие позволяет разграничить понятие «нации» в собственном (начальном) понимании и в ее политическом значении.

По нашему мнению, термин «национально-этнический» является более нейтральным и дает возможность избавиться от предвзятого и подозрительного отношения к понятию «национальный», которое часто ассоциируют с понятием «националистический», что вызывает негативную реакцию как простых граждан, так и ученых, и политиков.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Грицанов А. А. Новейший философский словарь / Сост. А. А.Грицанов. – Мн.: Изд. В.М.Скакун, 1998. – 896 с.
2. Яценко Н. Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. Серия «Учебники для вузов. Специальная литература». – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 528 с.
3. Зорин В. И. Евразийская мудрость от А до Я : толковый словарь / Виславий Зорин. – Алматы : Сөздік-Словарь, 2002. – 408 с.
4. Широкогоров С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений.– М.: МГУ им М.В. Ломоносова, – 2010. – 124 с.
5. Гумилев Л. Н. О термине «этнос». /Л.Н. Гумилев – М.: В кн.: Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР,1967. вып.3. – С.3-17
6. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, – 1983. – 412 с.
7. Арутюнян Ю.В. Этносоциология: Учебное пособие для вузов. / Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижева, А.А. Сусоколов – М., 1998. – 271 с.
8. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Айрис-пресс, – 2012. – 558 с.
9. Яркеев А. В. Этническая идентичность в дискурсе социального мифа: Монография. – Ижевск: Удмуртский государственный университет, 2009 – 180 с.
10. Подольская Е. А. Методология научных исследований : терминолог. слов. / Е. А. Подольская ; Нар. укр. акад., [каф. философии и гуманитар. дисциплин]. – Харьков : Изд-во НУА, 2016. – 124 с.
11. Геллнер Э. Нации и национализм. – М., 1991. – С. 127.
12. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; вступ. ст. С. П. Баньковской. – М.: Кучково поле, 2016. – 416 с.
13. Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии / В.А.Тишков; Ин-т этнологии и антропологии им Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
14. Тишков В. А. Межнациональные отношения в Российской Федерации / Доклад на заседании Президиума РАН 23 февраля 1993г. / В. А.Тишков – М., 1993. – 72 с.

15. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в трех томах, т.3. / К.Маркс, Ф.Энгельс – М.: Изд-во пол. лит-ры, 1979. – 643с.
16. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс, – М.: Изд-во пол. лит-ры 2 изд., т.4, 1955. – 615 с.
17. Бородай Ю. М. Эротика - смерть - табу: трагедия человеческого сознания. – М.: Феноменологическое общество, 1996. – 413 с.
18. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч.1// Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / Изд. 2-е. Т.46. Ч.1. – М.: Политиздат, 1968. – 559 с.
19. Чебоксаров Н. Н. Народы, расы, культуры // Н.Н.Чебоксаров, И.А.Чебоксарова. – М.: Наука, 1985. – 272 с.
20. Андерсон Б. Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др; Пер с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского – М.: Праксис, 2002. – 416 с.

E. I. Petrova

(Senior lecturer)

Donetsk National University of Trade and Economic
named after M. Tugan-Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: elena_i_v@inbox.ru

CORRELATION OF CONCEPTS "ETHNOS" AND "NATION": PHILOSOPHICAL ASPECT

***Annotation.** The paper deals with the main paradigms formed as a result of the study of ethnic processes – primordialism, constructivism, instrumentalism. Matched concepts: "ethnicity" and "nation" through their compliance with a certain level of development proizvoditelnykh forces and production relations, historical stages of development of society.*

***Key words:** ethnos, nation, primordialism, constructivism, instrumentalism, identity.*

В редакцию поступила 25 апреля 2019 года

УДК 130.2

М. С. Беженарь

(ассистент)

Донецкий национальный технический университет,

(Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: Mascha.bezhenar@mail.ru

**ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИНДИВИДА
VERSUS ВСЕОБЩИЕ ФОРМЫ КУЛЬТУРЫ:
ДИАЛЕКТИКА ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ**

Аннотация. В статье рассматривается историческая преемственность в свете диалектики деятельности индивида и всеобщих форм культуры. Дается критический анализ деятельностного подхода и категорий опредмечивание – распредмечивание как механизма индивидуального подключения человека к культурно-историческому процессу. Обосновывается влияние форм культуры на развитие сущностных сил человека.

Ключевые слова: опредмечивание и распредмечивание, общественно-историческая преемственность, сущностные силы, деятельностный подход, всеобщие формы культуры.

Проблема общественно-исторической преемственности неразрывно связана с философским постижением культуры как специфического способа бытия человека в истории. Воспроизводство общественной жизни и само историческое развитие становится возможным только благодаря механизмам, заложенным в культуре. Строго говоря, именно внутренними механизмами культуры и обеспечивается нормальное функционирование общества, его прогресс и поступательно-историческое развитие, непременным условием которого является социально-историческая преемственность, любые нарушения которой негативно сказываются на ее динамике и потенциально опасны упадком и гибелью самой культуры.

При рассмотрении проблемы преемственности следует, прежде всего, ясно осознавать, что нормы культуры есть не что иное, «как всеобщие формы развития человеческой истории, есть формы производства и воспроизводства самой общественной жизни, обеспечивающие преемственность исторического процесса» [1, с. 134]. Иначе говоря, преемственность общественно-исторического процесса – это преемственность культурных норм, внутри которых протекает актуально совершающаяся деятельность людей. Такая преемственность не означает неизменности, стагнации культуры. Напротив, преемственность – условие развития общества и культуры (в чём, собственно и состоит диалектика изменчивого и постоянного), без которого ее достижения будут утрачены, а сам прогресс станет невозможным, равно как и саморазвитие человека и его сущностных сил.

Развитие сущностных сил человека непосредственно связано с возможностью его подключения к культурно-историческому процессу, осуществлением индивидуальной деятельности в культуре, представляющей собой процесс взаимоперехода друг в друга действующей способности субъекта в форму предметности и наоборот. Этот процесс представляет собой способ освоения индивидом всеобщих форм культуры и раскрывается в фундаментальных категориях «опредмечивание» и «распредмечивание» [2, с. 54].

Г. С. Батищев определяет фундаментальные категории «опредмечивание» и «распредмечивание» следующим образом. «Опредмечивание – это переход совер-

шаемого субъектом процесса в объект, превращение действующей способности в форму предмета. Распредмечивание – это обратный переход предметности в живой процесс, в действующую способность индивида: оно есть творческое начало освоения субъектом предметных форм культуры, а посредством их – также и природы» [3, с. 154].

Трактовка категорий «опредмечивание – распредмечивание», предложенная Г. С. Батищевым, подчеркивает социальный характер преобразовательной индивидуальной деятельности человека в указанных актах опредмечивания и распредмечивания. Процесс опредмечивания направлен не просто на материальный предмет как таковой, а на «предметное тело» культуры. Именно в силу этого в акте опредмечивания посредством изменения предмета осуществляется воздействие на культуру, общество и самого субъекта деятельности как воплощение общественного целого. Распредмечивание же Батищев рассматривает как устойчивый деятельностный процесс, обогащающий активные сущностные силы человека посредством усвоения предметного содержания культуры. Таким образом, в социальном плане распредмечивание выступает процессом становления и развития сущностных сил человека и одновременно способом, который становится предпосылкой и условием творческой активности индивида, способного оказывать обратное влияние на развитие форм культуры [3, с. 154].

Следовательно, опредмечивание и распредмечивание выступают двумя сторонами единого диалектического процесса взаимодействия человека и всеобщих форм культуры в процессе социализации субъекта индивидуальной деятельности. Согласно Г. С. Батищеву, «Опредмечивание и распредмечивание образуют отношение не просто полярности (взаимно предполагают и исключают друг друга), но и подлинное диалектическое противоречие, непрестанно разрешающееся и воспроизводящееся» [3, с. 154], функционируя в качестве своего рода "законов" предметной деятельности.

Более глубокая трактовка категорий «опредмечивание – распредмечивание» даётся Ю. Р. Тищенко в контексте понимания общественной истории людей как истории индивидуального развития человека.

«Всякое производство есть некоторое опредмечивание индивида, объективирование его сущности. Но одновременно происходит и обратный процесс – в личности продукт прошлой деятельности субъективируется» [4, с. 8]. Благодаря тому, что индивид распредмечивает продукты производства, их предметная форма меняется (это содержание или материя), что приводит к постоянному развитию и наследованию форм деятельности, развитых прошлыми поколениями, что и есть принцип преемственности.

«Таким образом, материально-производственная деятельность есть главный, в конечном счёте, способ, которым люди творят свою историю, т. е. осуществляют развитие всех человеческих сил, безотносительно к какому-либо заранее установленному масштабу» [4, с. 8]. Опредмечивание и распредмечивание – это непрерывный диалектический процесс порождения и развертывания индивидуальных сущностных сил человека, где главным компонентом является труд и производство. «Производство характеризуется как исходный пункт, в котором объективируется личность, тогда как в потреблении, которое представляет собой конечный пункт, субъективируется вещь» [4, с. 9]. Производство и потребление – неразрывно связанный процесс, где «производство создает продукт для потребления, а потребление создает субъектов для продуктов» [4, с. 9]. Потребление является завершаю-

щим звеном в этом процессе лишь после того, как само станет собственным производством.

Индивид является субстратом всего материального и идеального производства, все, что он производит, воздействует на его функции и виды деятельности. «Деятельность индивида подчинена определённой исторической форме, вытекает из исторических условий и отношений, в силу которых индивид уже находит себя общественным индивидом, определяемым обществом. Индивиды, таким образом, хотя и воспроизводят себя как отдельные единицы, но они делают это как общественные индивиды» [4, с. 9].

Индивид в производстве выступает как общественный индивид, даже не осознавая того, что он влияет на производство, а это приводит к изменению индивида и его производительной сущности. Этот процесс показывает неразрывность общественно-исторической преемственности в диалектике индивидуальной деятельности.

Все это возможно лишь благодаря социальным изменениям человека, которые происходят в процессе производства и выражаются в продуктах его труда. «Всякое производство есть присвоение индивидом предметов природы в рамках определённой формы общества и посредством её» [4, с. 10].

Ю. Р. Тищенко соглашается с афоризмом Маркса: «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет» [4, с. 16].

В этом плане можно приравнять общество к бытию человека, ведь индивид входит в общественный организм и неразрывно изменяется вместе с ним независимо от состояния самой общественной организации. Ю. Р. Тищенко подчёркивает, что «отношение человек – природа осуществляется таким образом, что, во-первых, преодолевается дуализм природного и социального, во-вторых, индивидуального и надиндивидуального. Производство есть социальная форма присвоения природы человеком. Именно посредством этой формы всегда, но каждый раз конкретно-исторически, осуществляется их единство» [4, с. 15].

В этом же ключе Ю. Р. Тищенко рассматривает утопическую концепцию «робинзонад», в которой индивид совершенно изолирован от общества, что не может быть принято в качестве исходного пункта развития человеческого общества, ведь индивид является продуктом общества. «Само существование отдельного человеческого индивида невозможно, согласно Марксу, помимо этих отношений, индивид обособляется лишь в ходе становления этих отношений, а не до них. Общение, система общественных отношений индивидов является содержанием, сущностью того организма, который мы называем обществом. Следовательно, человеческий индивид рассматривается Марксом не в качестве «робинзона», а в его действительных отношениях с другими людьми. Именно сумма отношений и связей, в которых индивиды находятся друг к другу, и представляет собой общество. Это означает, что было бы неправильно рассматривать общество «не как взаимодействие составляющих его «отдельных жизней», а как особое существование, которое вступает ещё в особое взаимодействие с этими «отдельными жизнями» [4, с. 16].

При всей справедливости критики точки зрения «обособленного одиночки», как отмечает Т. Э. Рагозина [2], объяснение закономерностей исторического развития в рамках *деятельностного подхода* с характерным для него способом подключения индивида к общественно-историческому процессу посредством «опредмечивания – распредмечивания» еще не преодолевает методологию «робинзонады», по-

скольку оставляет в стороне объективные формы и механизмы преемственности, субстратом и одновременно субъектом которых является вовсе не человек и даже не общественные классы и этносы [5], а труд и формы его разделения, образующие собой целостный «общественно-производственный организм» (К. Маркс).

Через призму же «опредмечивания» и «распредмечивания», констатирует Рагозина Т. Э., удаётся объяснить лишь механизм индивидуального подключения человека к социокультурному процессу, благодаря чему данный механизм может быть квалифицирован как способ, каким люди осуществляют развитие своих индивидуально-личностных сущностных сил, но это ещё отнюдь не делает его механизмом преемственного существования и развития всего общественно-исторического целого. Именно это обстоятельство в известном смысле и обесценивает деятельностный подход к пониманию культуры и механизмов её функционирования, что достаточно подробно обосновывается в статье Рагозиной Т. Э. «Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ» [2].

Деятельностный подход, демонстрирует по ходу критического анализа Рагозина Т. Э., содержит в себе три ключевых аспекта, которые тесно взаимосвязаны между собой: «понимание деятельности как субстанции культуры, механизм функционирования которой с содержательной стороны раскрывается с помощью категорий «опредмечивание» и «распредмечивание», в то время как со стороны формы – посредством категорий «цель – средство – результат» [2, с. 51]. Именно этот момент и помогает увидеть действительную подоплёку и возможности деятельностного подхода в целом.

Дело в том, что, как показывает Рагозина Т. Э., категориальная схема «цель – средство – результат» составляющая основу деятельностного подхода, была выработана ещё философией Просвещения для выражения специфики человеческого способа жизнедеятельности, выступая с самого начала абстрактно-всеобщей характеристикой всякой деятельности, осуществляемой индивидом: «Именно деятельность индивида и есть тот масштаб и критерий, который определяет границы концептуальных возможностей категорий опредмечивание и распредмечивание, а через них – также и потенциал понятия деятельность» [2, с. 52].

К сожалению, в современном социогуманитарном дискурсе проблема общественно-исторической преемственности по сей день решается преимущественно с позиции рассмотрения человека, наделённого способностью творить и изменять природу и общество, как главного действующего субъекта истории. Вместе с тем, ограниченность такого подхода вполне очевидна: ни индивиды, ни даже общественные классы, непрерывно возникающие и исчезающие в историческом процессе, в силу своего временного характера сами по себе не способны быть носителями (субъектами) всеобщих форм и механизмов преемственного существования какого-либо конкретного общества или цивилизации, не говоря уже о роде человеческом в целом. Более того, они не могут быть рассматриваемы в качестве источника и глубинной причины (субстанции-субъекта) культурно-исторических преобразований, что приводит к необходимости формирования нового подхода к проблеме человека в истории, определения его фактической роли и статуса как субъекта, скорее, каких-либо конкретных исторических действий, нежели субъекта истории в целом [5, с. 42]. В равной мере требует выяснения вопрос о способах и степени влияния индивидуума на общественно-исторические процессы, а также, каким образом проис-

ходит развитие сущностных сил человека, когда он выступает в качестве субъекта исторической деятельности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Рагозина Т. Э. Культурные нормы как формы развития истории: норма versus стереотип / Т. Э. Рагозина // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2015. № 4 (8). С. 127–135.
2. Рагозина Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ / Т. Э. Рагозина // Материалы международной научно-методической конференции "Философия и культура в гуманитарном дискурсе" Воронеж 27 апреля 2018 года, Воронеж: Воронежский ЦНТИ – филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2018. С. 48–56.
3. Батищев Г. С. Опредмечивание и распредмечивание / Г. С. Батищев // Философская энциклопедия / Ин-т философии АН СССР; гл. ред. Ф.В. Константинов. - М., 1967. - Т. 4. -С.154–155.
4. Тищенко Ю. Р. Общественная история людей как история их индивидуального развития («Капитал» 1857-1867) / Ю.Р. Тищенко // Культура и цивилизация. (Донецк) / научный журнал. - ГОУ ВПО "ДонНТУ".- Донецк, 2017- Выпуск. № 2 (6). - С. 7–19.
5. Рагозина Т.Э. Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии /Т. Э. Рагозина // Материалы международной конференции. "Субъективное и объективное в историческом процессе" Донецк 21 апреля 2017 года: ГОУ ВПО "ДонНТУ".- Донецк, 2017- Выпуск. № 3. – С. 40–56.

M. S. Bezhenar

(assistant)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: Mascha.bezhenar@mail.ru

INDIVIDUAL ACTIVITY VERSUS UNIVERSAL FORMS OF CULTURE: THE DIALECTIC OF HISTORICAL CONTINUITY

***Annotation.** The article considers the historical continuity in the light of the dialectics of the individual and the universal forms of culture. A critical analysis is given of the activity approach and the categories of objectification - distribution as a mechanism for the individual's individual involvement in the cultural and historical process. It justifies the influence of cultural forms on the development of the essential forces of person.*

***Keywords:** objectification and distribution, general historical continuity, essential forces, activity approach, universal forms of culture.*

Поступила в редакцию 17 мая 2019 года

УДК 123.1

С. В. Мусатова

(ассистент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: s.v.musatova@yandex.ru**СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ
ФЕНОМЕНА ОДИНОЧЕСТВА**

***Аннотация:** В статье проведён анализ наиболее распространенных взглядов на тему одиночества с выделением его источника – социального отчуждения, и усиления, соответственно, состояния одиночества индивида массового общества, ведущего, в конечном счете, к его дегуманизации. Отмечены онтологический, ведущий, и аксиологический, вторичный, уровни данной проблемы. Направление реального преодоления феномена одиночества в принципиальном отношении определено в научной методологии марксистской общественной мысли*

***Ключевые слова:** социальные отношения, одиночество, экзистенция, бытие, отчуждение, индивид, смысл*

С развитием истории, с эпохи разложения родоплеменных отношений так или иначе возникали вопросы относительно личностного бытия человека. Его специфика, в частности, проявляется в осознании темы одиночества индивида, становящейся со временем все более актуальной и востребованной. В начальный период исторического генезиса человеческих обществ мифологическая форма общественного сознания не предполагала какой бы то ни было личностной проблематики в силу несформированности самого субъекта социальных отношений. В дальнейшем, вплоть до эпохи Ренессанса, доминирующей формой сознания являлась религия. Все её вариации, от язычества до христианского монотеизма, подобную проблематику также закрывали готовыми догматическими ответами, нормирующими общественные отношения вне дискуссий и вообще процесса рационального познания.

В историко-философском отношении проблема одиночества находит своё выражение ещё в средневековой философии. А. Августин рассматривал приближение человека к Богу как преодоление им одиночества, полученного им в результате греховности и конечности (смертности).

Приблизительно с эпохи Возрождения, в период формирования гуманизма как общественного течения, начинается становление человека в неконфессиональной форме, как опирающегося только на свои творческие силы. Парадоксальным образом данный сдвиг в содержании исходных определяющих принципов бытия человека – от религиозной конкретики к секулярной направленности – привел к серьезному обострению экзистенциальной проблематики.

Ярким свидетельством этому служит мироощущение Б. Паскаля (1623-1662 гг.), сравнившего человека с «мыслящим тростником». В своих «Мыслях» он писал: «Человек - всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он — тростник мыслящий... Всё наше достоинство — в способности мыслить. ...Постараемся же мыслить благопристойно, в этом - основа нравственности» [1]. Здесь Паскалем выражен важнейший аспект полноты рационального мышления, требующий органического дополнения способности суждения соответствующей

моралью. Одновременно Паскаль отмечает исходную пустоту онтологического порядка, формирующегося в условиях тотальности естественнонаучной направленности Нового времени. Изъятость из него религиозного основания рождает ощущение потерянности и заброшенности человека. Паскаль так отражает эту сторону формирующегося мировоззрения: «Куда ни взгляну, я вижу только бесконечность, я заключён в ней, подобно атому, подобно тени, которой суждено через мгновение безвозвратно исчезнуть... Человек для себя самого - самый загадочный предмет во всей природе» [1]. Б. Паскаль определяет состояние одиночества как результат действия обстоятельств, уводящих человека от истинного счастья, которое он переживает в духовном постижении Бога.

Расколдовывание мира в секулярном мировоззрении происходило в двух направлениях – во-первых, на пути собственно научного развития в первоначальной форме классической механики, и, второе, в сопровождавшем этот процесс усилении безрелигиозного мироощущения. Суммирующим итогом этих двух аспектов является переформулировка проблемы Бога из догматически выстроенной теологической данности в гипотетическую конструкцию научного знания. Последнее же в качестве эвристической гипотезы оказывается излишним, что и отражено в известном диалоге Лапласа и Наполеона: «Я (Наполеон – С. М.) поздравил его с выходом в свет его сочинения и спросил, почему слово “Бог”, беспрерывно повторяемое Лагранжем, у него не встречается вовсе. “Это потому, — ответил он, - что я в этой гипотезе не нуждался”» [2].

Отметим важное место, занимаемое в западной философии датским философом С. Кьеркегором, выдвинувшим теорию «аскетического одиночества». Согласно этой теории одиночество – это замкнутый мир внутреннего самосознания, и суть его – в проникновении в иррациональный образ Бога, который может стать единственным собеседником затерянного в мире индивида. «Христианское учение сообщает, что страдание есть благо, что отречение от мира есть благо. И в этом нерв этого учения» [3, с. 245].

Изучение феномена одиночества в XIX в. происходит особо активно. В это время американские трансценденталисты (Р. Эмерсон, Д. Рипли, Г. Торо) выдвигают гипотезу добровольного уединения. Её суть заключается в том, что человек для преодоления психологической травмы одиночества должен выделиться из толпы и найти силы, необходимые для возрождения в своей душе стремление к всеобщему благу [4].

Стремительное усугубление проблемы одиночества в XIX веке послужило одной из причин возникновения неклассической философии, для которой одной из центральной проблемой является именно состояние одиночества. М.М. Мовчан утверждает, что «это связано с тем, что свободная личность для этой философии является высшей ценностью и условием существования «открытых» сообществ» [5, с. 124]. Если придерживаться, все же, не идеологического подхода либерализма, как это явно выражено у Мовчана, а исторически-научного, объективного, то тема одиночества совершенно не связана с указанными основаниями по той простой причине, что упомянутые «свободная личность», «высшие ценности» и «открытое общество» есть, прежде всего, конструкции современного миропорядка и имеют условное содержание. Реальным основанием растущего экзистенциального одиночества индивида европейской цивилизации является усиливающийся с ростом и укреплением буржуазных отношений фактор отчуждения, ведущий к его прогрессирующей атомизации и общей абсурдности бытия.

В современном мире, в эпоху развития технологий, интернет- сообществ, проблема одиночества становится ещё более выраженной, связанной с ростом ощущения индивидом своей ненужности и покинутости. Человек оказывается оставленным высшими смыслами. Ранее они имели религиозную подоплеку, но ко второй половине XIX в. Ф. Ницше ставит своего рода диагноз своему времени, он говорит: «Бог умер». Более развернуто это положение звучит так: «Величайшее из новых событий - что «Бог умер» и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия - начинает уже бросать на Европу свои первые тени» [6, с. 662]. Ф. Ницше понимает одиночество как необходимое условие на пути самосовершенствования и самореализации [7].

Прежнее обеспечение смысла жизни, ответственности и морали исчезло, и общественный человек впервые в истории оказался перед необходимостью самому решать свою судьбу, самостоятельно выстраивать как индивидуальное, так и общественное бытие с новыми смыслами, целями и мотивами.

Очень важно найти золотую середину в жизни каждому человеку. Кто такой человек и в чём смысл его жизни? Эти извечные вопросы, которые часто, но большей частью риторически, можно услышать из уст философов, писателей, психологов, социологов, политологов, историков и просто обычного человека. Эти вопросы действительно заставляют задуматься, они тревожат человеческое сердце. Но ответа на заданный вопрос, который бы устраивал бы всех, мы не услышим, потому что в академических формулировках он выглядит слишком абстрактным. Есть, конечно, определенные концепции на эту тему тех или иных мыслителей, но единого, универсального ответа нет. Поиски смысла собственного существования, понимание потенциальной уникальности каждого индивида и его назначения в обществе продолжаются и являются неотъемлемым свойством человека, составляя процесс роста его самосознания.

Проблема одиночества поднималась не только в философской литературе, но и в художественной, что указывает на универсальность проблемы. Поиски смысла собственного существования тесно связаны с феноменом одиночества, которое человек переживает как социальное или экзистенциальное состояние и свойство. Такое разделение феномена одиночества чаще всего можно встретить в философской и психологической литературе.

С философской точки зрения, феномен одиночества невозможно привязать только к социальному или экзистенциальному контексту. Для целостного объяснения его следует рассматривать на онтологическом и, как следствие, аксиологическом уровнях.

С онтологической точки зрения одиночество не является исходным фактором человеческого бытия. Оно есть, как мы уже показывали выше, следствие действительно фундаментального качества отчуждения. Остановимся на этом подробнее. Маркс характеризует его таким образом: «Отчуждение рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает внешнее существование, но еще и то значение, что его труд существует вне его, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой» [8, с. 88-89]. То, что речь идет именно о рабочем и его труде, не означает, что отчуждение имеет какой-то частный характер. Оно универсально и есть результат самой исторической практики общественного человека, проходящей в условиях воспроизводящейся эксплуатации человека человеком, насилия и войн.

На уровне индивидуального восприятия, в рамках психологии личности, феномен одиночества видится связанным с конституированием человеческой субъективности и субъектности, достижением определённой историко-культурной идентичности. Однако понимание первопричин социальных процессов и состояний заставляет выделять действительную основу фактора одиночества, отнюдь не связанную с личностными недоработками, которые могли бы быть устранены в процессе воспитания и образования.

В русской философии ярким представителем, занимавшимся данной проблематикой, является Н. Бердяев. Он отмечает, что «одиночество не является явлением однородным и однокачественным. Существуют различные формы и ступени одиночества. Удивительно, что дискуссия, борьба и даже ненависть является социальным явлением, часто преодолевает и ослабляет одиночество» [9, с. 269].

Исследования онтологического уровня одиночества в западной философии сосредоточиваются на феномене экзистенциального одиночества. Именно в этом аспекте французский философ-экзистенциалист Г. Марсель рассматривает вопрос человеческого существования. Он разделяет действительность на две противоположные сферы - онтологическую и аксиологическую, соответственно область бытия и область владения. "Бытие" понимается как начальная трансцендентная основа и высший смысл сущего, тождественно понятию Бога в Священном Писании. Однако предметом марселевского анализа выступает объяснение бытия в его антитестических соотношениях с "владением". Как трансцендентное начало онтологической полноты, достоверности и неисчерпаемости "бытие" противопоставляется "владению", то есть повседневности эмпирического мира, в котором правят законы земной реальности. В этой внешней сфере (по отношению к экзистенциальному "Я") способ существования экзистенции оторван от онтологических истоков. То есть, человек ввергнут в онтологическое одиночество. Он чувствует внутреннюю пустоту и это лишает его бытия, подлинности жизни и её переживания. Это искажение происходит вследствие действия предметно-вещного "опосредования".

Другой представитель экзистенциализма, уже немецкого, К. Ясперс в работе "Смысл и назначение истории» [10] тоже обращается к проблеме одиночества. Он определяет одиночество как отношение "самобытия". То есть, человек как человек - не объективируется, он есть не предмет, а экзистенция. Так как экзистенция - это свобода, то и одиночество - свобода. В свободе же коренится бытие самости. Пафос религиозного экзистенциализма К. Ясперса заключается в том, что человек одинок только в отношении к трансценденции бытия, выраженной в фигуре Бога. Человек, по Ясперсу, впервые по-настоящему одинок благодаря Богу. Без Бога - это только сугубо человеческое ("плохое") одиночество, тождественное тирании, это "закрытое одиночество" [10, с. 442]. Сквозь одиночество просматривается божественное присутствие. Одиночество, таким образом, занимает особое место в процессе духовного становления человека, и его приводит в действие механизм божественного присутствия в нас, некоего безусловного и самобытного начала. Одиночество оказывается неотъемлемым свойством бытия человека. Человек должен идти к себе через веру, поскольку она видится единственным выходом из обезличенной массы. Философствование же с этих позиций «есть такое мышление посредством которого или в качестве которого, я действительный в качестве самого себя» [10, с. 401]. Действительного онтологического аспекта в рассмотренных утверждениях экзистенциалистов нет, и мы остаемся столь же далеки от реального

понимания одиночества, как и в рамках трансцендентализма либо кьекегоровского «внутреннего мира».

Современные отечественные исследователи, в частности Н. Хамитов [11] также рассматривает феномен одиночества, выделяя в нем два аспекта: внешнее проявление - внешнее одиночество, и внутреннее одиночество, экзистенциальное. А также указывает на гендерный аспект, присутствующий в нем. В соответствии с этим предлагаются пути преодоления - гармоничное сочетание личностной и экзистенциально-коммуникативной легитимации, которые выводят в действительно внутреннюю коммуникацию (см., например, [11]). Несложно видеть, что здесь также налицо рассуждение с элементами утопизма, остающееся только видимостью понимания.

Все упомянутые мыслители игнорировали факт связи отчуждения и одиночества, высказанный Марксом в «Экономико-философских рукописях 1844 г.». Маркс пишет: «Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является отчуждение человека от человека» [8, с. 94].

Что касается аксиологической стороны описания одиночества, то она, взятая вне указанной связи его с отчуждением, будет только выражением умонастроения того или иного мыслителя, его моральных предпочтений и/или идеологических ограничений и в таком качестве серьезного значения иметь не может.

Подводя итог проведённому краткому обзору представлений состояния одиночества в философии, мы видим, с одной стороны, определённое сложившееся понимание его исторической укоренённости, качественную многоплановость самого основания этого феномена, но с другой – нередкий и явный уклон в психологизм и субъективизм, неумение современной философии методологически последовательно выделить объективные источники состояния одиночества и указать реальные способы его преодоления. Направление реального преодоления феномена одиночества в его различных состояниях и вариациях, от психологического ощущения до экзистенциальной обособленности, в принципиальном отношении определено в научной методологии марксистской общественной мысли. «Производство, - пишет Маркс, - производит человека не только в качестве товара, не только человека-товар, человека с определением товара, оно производит его, сообразно этому определению, как существо и духовно и физически обесчеловеченное» [8, с. 101]. Ясно, что человек в состоянии обесчеловечивания, в состоянии товара, будет испытывать одиночество невзирая ни на какие потуги волевым образом, или психологически преодолеть его.

Радикализм же отчуждения нынешней эпохи постсовременности не только усилил собственно состояние одиночества в его субъективно-индивидуальном виде, но и привёл к более серьёзной потере – размыванию исторической и культурной идентификации самого общественного субъекта, его продолжающейся дегуманизации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Паскаль Б. Мысли / URL: https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/mysli-paskal/1_3_8
2. Лаплас Пьер Симон // Цитаты из всемирной истории. От древности до наших дней. Справочник / составитель К. В. Душенко. – М.: Эксмо, 2006.
3. Корнющенко-Ермолаева Н. С. Кьеркегор о человеческом бытии и одиночестве / Известия Томского политехнического университета. 2006. Т. 309. № 8. – С. 244-249.
4. Торо Г.Д. Уолден, или Жизнь в лесу / Г. Д. Торо; [пер. З Александрова]. – М.: Наука, 1979. – 240 с.
5. Мовчан М. М. Одиночество как поливекторный феномен: философско-антропологический дискурс / М.М. Мовчан // Философские горизонты. – 2008. – № 20 – С. 124-137.
6. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Сборник / Ф. Ницше; [Пер. с нем.]. – Минск: ООО "Поппури", 1997. – 624 с.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Экономическо-философские рукописи 1844 года / Соч., т. 42. С. 41-174.
9. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения Н. А. Бердяев //Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 230-316.
10. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; [пер. с нем. Левиной М. И.]. – М.: Политздат, 1991. – 527 с.
11. Хамитов Н.В. Философия одиночества. Киев, Наукова думка, 1995. – 117 с.

S. V. Musatova

(assistant)

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

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

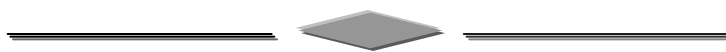
SOCIO-PSYCHOLOGICAL FEATURES OF THE PHENOMEN OF LONELINESS

Annotation: *The article analyzes the most common views on the topic of loneliness with the allocation of its source - social alienation, and strengthening, respectively, the state of loneliness of the individual of mass society, leading, ultimately, to its dehumanization. Ontological, leading, and axiological, secondary levels of this problem are noted. The direction of the real overcoming of the phenomenon of loneliness in principle is defined in the scientific methodology of Marxist social thought*

Key words: *social relations, loneliness, existence, being, alienation, individual, sense.*

Поступила в редакцию 27 мая 2019 года

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ



УДК 321.013

М. М. КухтинДонецкий национальный университет
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)E-mail: mikhail-kukhtin@yandex.ru

МИР-СИСТЕМНЫЙ АНАЛИЗ И. ВАЛЛЕРСТАЙНА В СВЕТЕ ЛЕНИНСКОЙ ТЕОРИИ ИМПЕРИАЛИЗМА

Аннотация. Статья посвящена вопросу о преемственности между ленинской теорией империализма и мир-системным анализом И. Валлерстайна. Делается вывод, что американский ученый сохранил целый ряд ключевых черт классического марксистского подхода, что позволяет причислить его к данной традиции, хотя и не в ее основном варианте. Мир-системный анализ отражает существенные особенности неокOLONиальной эксплуатации и служит полезным инструментом ее дальнейшего исследования, помогает теоретически обосновать политические решения, направленные на конструктивное преобразование социальной действительности.

Ключевые слова: марксизм, мир-системный анализ, классовый подход, империализм, геокультура.

Последствия мирового экономического кризиса 2008 г. ощущаются до сих пор. Позиции неолиберальной идеологии систематически подрываются самим ходом событий. Современные интеллектуалы все чаще обращаются к классической марксистской мысли, к мир-системному анализу, ища альтернативы нынешнему пути глобального развития. В данном контексте полезно сравнить идеи В. И. Ленина и И. Валлерстайна.

Рассматриваемая научная проблема имеет богатую историю исследования, однако при ее анализе трудно избежать односторонних трактовок: с неолиберальной точки зрения неомарксизм просто несостоятелен, а часть коммунистов склонна рассматривать его как оппортунистическое течение общественно-политической мысли. Ни в том, ни в другом случае плодотворного обсуждения существа дела не получается. Марксизм предоставляет концептуальный аппарат, вполне достаточный для корректного решения поставленного вопроса, однако здесь нужно четко отделять мысль классиков от попыток ее догматического, схоластического истолкования, участвовавших, например, в позднесоветский период.

Итак, что представляет собой рассматриваемая версия мир-системного анализа – продолжение и развитие ленинской теории империализма или ее пересмотр?

Ответ на данный вопрос является целью исследования. Для ее достижения необходимо выполнить следующие задачи:

- дать краткое резюме ленинской теории империализма в ее связи с научным наследием К. Маркса и Ф. Энгельса, в частности – с «Манифестом Коммунистической партии»;

- выявить основные принципы мир-системного анализа по И. Валлерстайну в зрелый период его творчества, дать характеристику его вкладу в развитие современных геоэкономики и геокультуры;

- провести сравнительный анализ упомянутых учений, определить, какие различия между ними обусловлены историческим контекстом (иными словами, изменением самого объекта исследования и уровня научных знаний в целом), а какие – принципиальными разногласиями;

- сделать вывод об отношении взглядов И. Валлерстайна к классической марксистской традиции («вопрос о ревизионизме»).

Для решения данных задач в работе применяется широкий спектр общенаучных и специально-научных методов. К первой категории следует причислить сравнение, анализ и синтез, абстрагирование и обобщение (они же логические приемы [1, с. 128]). Ко второй – сравнительно-исторический, историко-социологический, системный, эмпирический, типологический. Методологической основой работы является материалистический монизм – подход, в рамках которого движущие силы всемирно-исторического процесса выводятся из воспроизводства материальной жизни общества. Соответственно, развитие человечества рассматривается здесь как единый (в смысле внутренней логики и определяемых ею целей) процесс, впрочем, допускающий большое многообразие конкретно-исторических проявлений общих принципов.

Хронологические рамки исследования охватывают империалистическую стадию капитализма. Ее верхнюю границу следует отнести к концу XIX в. – времени, когда господство финансового монополистического капитала уже оформилось в наиболее развитых западных странах. Кроме того, в 1898 г. была испано-американская война, открывшая серию переделов мира капиталистическими державами. Современное человечество также живет в эпоху империализма. Его противоречия были временно смягчены крахом советского проекта, однако потом снова обострились, что было обусловлено не только недостатками, присущими капиталистическому строю как таковому, но и вполне определенными решениями, принятыми в рамках неолиберальной модели глобального управления. Таким образом, новейшая история еще раз подтвердила тезис об исторической ограниченности капитализма, хотя точное время и конкретные обстоятельства грядущей смены формаций пока нельзя предсказать.

Хронология капиталистического общества представляет собой важную научную проблему, исчерпывающее решение которой является делом будущего. Так, смена торгово-мануфактурного капитализма промышленным происходила в условиях незрелости мирового рынка и, кроме того, хуже документирована, чем, например, наступление империалистической эпохи. С другой стороны, неолиберальная экономическая политика освещается в столь большом количестве источников и специальных исследований, что ученому непросто в них сориентироваться.

Географические рамки исследования охватывают весь земной шар, поскольку империализм – это глобальное явление, так или иначе затронувшее все страны и народы. Даже общества, продолжающие идти по социалистическому пути развития (например, кубинское), вынуждены постоянно учитывать наличие империалистического окружения при формировании своей политики. Глобальный характер обуславливает как силу господствующего строя, так и его слабость. С одной стороны, масштаб его контроля над ресурсами и населением не имеет себе равных в мировой истории. С другой – столь сложная, громоздкая и противоречивая система крайне

уязвима. Для ее «нормального» функционирования необходимо выполнение множества нетривиальных условий, которое с течением времени становится все труднее обеспечивать.

Постижение современного глобального капитализма требует признания его географической неоднородности. Главные центры накопления капитала присваивают себе прибавочную стоимость, создаваемую в других регионах мира, и переносят в них наименее прибыльные отрасли собственной промышленности, а также сопряженные с большими экологическими издержками производства. Экономия на налогах и сборах, фонде оплаты труда также является важнейшей мотивацией для инвесторов.

В работе широко использованы первоисточники. «Манифест Коммунистической партии» [4] представляет собой первое систематическое изложение научного коммунизма. К. Маркс и Ф. Энгельс сумели преодолеть ограниченность утопического социализма и логически вывести моральный императив социальной справедливости из анализа общественных явлений. Другим важным источником послужил фундаментальный труд В. И. Ленина об империализме [2], в котором исследуются экономические корни данного явления, исчерпывающе доказываются закономерный характер его возникновения и будущего исчезновения, разоблачаются попытки его превратного истолкования ревизионистами и буржуазными обществоведами. Отдельно следует упомянуть достаточно полное резюме концепции И. Валлерстайна [6], отражающее геоэкономические и геокультурные воззрения ученого, а также его понимание основных аспектов современной мировой политики. Данная книга, первое издание которой вышло в 2004 г., подводит своеобразный итог более чем полувековым исследованиям автора и содержит сжатое изложение их основных результатов.

Учитывается и творчество современных философов-марксистов [5]. Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса содержат целый ряд сбывшихся прогнозов, основанных на глубоком изучении фактического материала с тщательно выверенных мировоззренческих позиций. Однако на новом этапе научно-технической революции возникли общественные явления, которые классики не могли предвидеть в деталях. Соответственно, тактика международного коммунистического движения нуждается в корректировках, прямо не вытекающих из произведений его отцов-основателей. Заполнение такого рода концептуальных пробелов – важная задача современных ученых, причисляющих себя к марксистской традиции. Так, понятие духовного производства играет ключевую роль в осмыслении специфики современного капитализма, проливает свет на перипетии идейной борьбы между его сторонниками и противниками. Марксизм – живое, развивающееся учение, которое нельзя свести к конечной сумме теоретических тезисов.

Важнейшее основание сравнения двух рассматриваемых теорий империализма – представления о движущих силах исторического развития. Классический марксизм исходит здесь из диалектики производительных сил и производственных отношений: «Вот уже несколько десятилетий история промышленности и торговли представляет собой лишь историю возмущения современных производительных сил против современных производственных отношений, против тех отношений собственности, которые являются условием существования буржуазии и ее господства» [4, с. 429].

И. Валлерстайн остается на материалистической почве, рассуждая об исторической ограниченности капитализма, неспособности буржуазии справиться с

нарастающими экономическими кризисами. Однако расстановка акцентов у него иная. В фокусе его внимания находится необратимое снижение нормы прибыли в глобальном капиталистическом хозяйстве [6, с. 83]. Данный экономический факт был хорошо известен классикам марксизма, однако основное противоречие капитализма определялось ими по-другому: «Прогресс промышленности, невольным носителем которого является буржуазия, бессильная ему сопротивляться, ставит на место разъединения рабочих конкуренцией революционное объединение их посредством ассоциации. Таким образом, с развитием крупной промышленности из-под ног буржуазии вырывается сама основа, на которой она производит и присваивает продукты. Она производит прежде всего своих собственных могильщиков» [4, с. 435-436]. Иными словами, «противоречие между общественным характером производства и частнокапиталистической формой присвоения – основное противоречие капитализма» [3, с. 140]. Оба сопоставляемых явления воплощены в конкретных антагонистических классах – пролетариате и буржуазии.

У И. Валлерстайна революционная роль пролетариата, напротив, прописана нечетко. Его анализ может внушить мысль, что неизбежный крах буржуазного строя предreshен уже одной невозможностью эффективной экономии в капиталистическом хозяйстве, независимо от того, способны ли и готовы ли массы решительно выступить против системы эксплуатации и угнетения. С другой стороны, американский ученый показывает глубокое понимание классовых антагонизмов, рассуждая об осевом разделении труда [6, с. 91] и борьбе наемных работников за достойную заработную плату [6, с. 79-80]. Можно отчасти объяснить смещенную перспективу мир-системного анализа тем фактом, что сегодня во многих странах мира классический пролетариат (фабричные и заводские рабочие) стремительно сокращается и обуржуазивается. Мировое коммунистическое движение вынуждено считаться с тем, что его социальная база сильно изменилась по сравнению с эпохой Коминтерна, и существенно адаптировать свою стратегию и тактику к новым условиям. Интересно, что Ленин говорил о неизбежности мировой пролетарской революции [2, с. 308], Валлерстайн же не уверен, возобладает ли в новом мире «дух Порту-Алегри» или «дух Давоса» [6, с. 87].

Изложенные соображения логически подводят к вопросу об империализме. Ленинское определение данного явления таково: «Империализм есть капитализм на той стадии развития, когда сложилось господство монополий и финансового капитала, приобрел выдающееся значение вывоз капитала, начался раздел мира международными трестами и закончился раздел всей территории земли крупнейшими капиталистическими странами» [2, с. 387]. Применяя его к современности, необходимо сделать поправки на специфику неокOLONиальной системы в ее историческом развитии. Во-первых, международные тресты (транснациональные корпорации) за столетие, прошедшее с первой публикации ленинской работы, уже успели разделить и несколько раз переделить сферы влияния. Во-вторых, неокOLONиальная эксплуатация редко имеет характер прямого военно-административного контроля над зависимой территорией, для нее характерно преобладание «тонких» экономических инструментов, среди которых ключевое место занимает подробно описанный неомарксистами асимметричный торговый обмен [6, с. 12].

Таким образом, некоторые расхождения между В. И. Лениным и И. Валлерстайном могут быть объяснены трансформациями самого объекта их исследований. Впрочем, они не должны заслонять более глубокое сходство. И. Валлерстайн объясняет неравный торговый обмен тем, что периферийные страны, вынужденно дей-

ствующие в рыночной, конкурентной логике, не могут добиться справедливых цен от опирающихся на квазимонополии стран «центра» [6, с. 28]. Также американский ученый настойчиво обращает внимание на то, что вынос производств за пределы «центра» является сейчас важнейшим инструментом снижения производственных издержек в капиталистической мир-системе [6, с. 80]. По обоим пунктам можно констатировать несомненное сходство с ленинским анализом (господство монополий, преобладание вывоза капитала). Тема финансового капитала не получает развития в книге «Мир-системный анализ. Введение», однако в ней нет и полемики с ленинской трактовкой вопроса.

Завершая обзор, необходимо остановиться на критике идеологии. «Поскольку Маркс исследует капиталистическое производство, которое в его время ещё незначительно охватило духовное производство, то он абстрагируется от анализа его функционирования в условиях капитализма» [5, с. 12]. Соответственно, классики марксизма оставили за скобками некоторые аспекты геокультурного анализа, занявшие потом важное место в мировой общественно-политической мысли. Своим исследованием идеологических последствий Великой французской революции и выступлений 1968 г. И. Валлерстайн заметно обогащает понимание надстройки позднего капитализма [6, с. 60-75].

Между ленинской теорией империализма и мир-системным анализом И. Валлерстайна прослеживается несомненная преемственность. Оба автора рассматривают общественные явления с материалистических позиций, через призму классового подхода, доказывают историческую ограниченность капитализма и призывают к ликвидации социального отчуждения и прямому самоуправлению общества. Представления И. Валлерстайна о смене формаций могут быть расценены как уступка социал-реформизму (как у Д. Гобсона). Впрочем, по вопросу о закономерном характере империализма американский ученый, напротив, солидарен с В. И. Лениным.

И. Валлерстайна нельзя причислить к ревизионистам, однако международное коммунистическое движение может взять на вооружение не все его идеи. Констатирующая часть его теории убедительнее рекомендательной и прогностической. Это объясняется рядом причин. Западный пролетариат сегодня действительно слабо подготовлен к решению исторических задач, о которых говорили классики марксизма. Он в большой степени проникнут классово чуждым мировоззрением и нередко не играет центральной роли в экономике соответствующих государств. В то же время в некоторых странах усиливается реакционная критика капитализма людьми, которые видят выход из тупика в возвращении к архаичным общественным структурам. Разумеется, такая политическая программа не может служить основой конструктивного преобразования общества, а ее сторонники никак не подходят под определение субъекта революционного процесса.

Рассмотренные колебания И. Валлерстайна находят себе частичное объяснение в объективных особенностях современного всемирно-исторического этапа. Кроме того, научная карьера философа связана с академической и образовательной средой США – главного центра современного глобального капитализма. Соответственно, формулируя свою позицию, он должен учитывать риски, создаваемые ревнителями политкорректности и случаями тенденциозного истолкования антиэкстремистского законодательства. В данной связи можно вспомнить, насколько непросто сложилась судьба К. Маркса, В. И. Ленина и других сторонников, используя термин самого И. Валлерстайна, «радикальной парадигмы». Впрочем,

например, ленинская работа «Империализм как высшая стадия капитализма», первоначально предназначавшаяся для легальной публикации в царской России (то есть, рассчитанная на успешное прохождение цензуры), полностью свободна от каких бы то ни было оппортунистических тенденций.

Таким образом, хотя мир-системный анализ в целом нельзя признать ревизионистским учением, следует отметить некоторые уступки И. Валлерстайна глобальной неолиберальной геокультуре, которую он активно критикует в своих произведениях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кондаков Н. И. Логика. Пособие для учителей. 2-е изд. / Н. И. Кондаков. – М.: Учпедгиз, 1954. – 512 с.
2. Ленин В. И. Империализм, как высшая стадия капитализма (популярный очерк) / В. И. Ленин // ПСС. 5-е изд. – М.: Издательство политической литературы, 1969. – Т. 27. – С. 299-426.
3. Лехин И. В., Струве М. Э. Краткий политический словарь. Изд. 2-е, доп. и переработ. / И. В. Лехин, М. Э. Струве. – М.: Издательство политической литературы, 1969. – 397 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // ПСС. 2-е изд. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 4. – С. 419-459.
5. Рагозин Н. П. Духовное производство и тенденция его «погружения» в базис общества / Н. П. Рагозин // Культура и цивилизация. – 2018. – № 1 (7). – С. 7-14.
6. Wallerstein I. World-systems analysis. An introduction / I. Wallerstein. –Durham and London: Duke University Press, 2004. – 109 p.

M. M. Kukhtin

(candidate of political sciences, Associate Professor)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: mikhail-kukhtin@yandex.ru

I. WALLERSTEIN'S WORLD-SYSTEMS ANALYSIS IN THE LIGHT OF THE LENINIST THEORY OF IMPERIALISM

***Annotation.** The article is devoted to the question of succession between Lenin's theory of imperialism and the world-systems analysis of I. Wallerstein. It is concluded that the American scientist has retained a number of key features of the classical Marxist approach, which makes it possible to classify him as a representative of this tradition, although not in its basic version. The world-systems analysis reflects the essential peculiarities of neocolonial exploitation and serves as a useful tool for its further research, helps to theoretically substantiate political decisions aimed at a constructive transformation of social reality.*

***Key words:** Marxism, world-systems analysis, class approach, imperialism, geoculture.*

Поступила в редакцию 10 мая 2019 года

Требования к оформлению научных статей для публикации в научном журнале «Культура и цивилизация (Донецк)»

Оформление научной статьи включает следующие обязательные элементы:

1.1. **Индекс УДК** (универсальной десятичной классификации). Его помещают перед сведениями об авторах и названием статьи отдельной строкой, слева.

1.2. **Сведения об авторах.** Сведения об авторах включают в себя:

- имя автора (инициалы и фамилия) выделяется жирным шрифтом по центру (в статьях, написанных несколькими авторами, их имена приводят в последовательности, принятой самими авторами);
- наименование учреждения или организации, включая место их нахождения, указываются следующей отдельной строкой по центру;
- адрес электронной почты – *курсивом* по центру;
- название статьи пишется по центру, без знаков переноса, жирным шрифтом, прописными буквами.
- в отдельном файле указывается учёная степень, звание, должность, рабочий или домашний адрес с индексом, номера мобильного и домашнего телефонов.

1.3. **Аннотация и ключевые слова.** Аннотации и ключевые слова пишутся курсивом и приводятся на двух языках (на русском и английском).

Аннотацию и ключевые слова на языке публикуемого материала помещают перед текстом публикуемого материала. Ключевые слова (не менее 5-8 слов) размещают отдельной строкой непосредственно после аннотации.

Аннотацию (с ключевыми словами) на английском языке помещают после текста статьи и библиографического списка. Рекомендуемый объем аннотации – не более 600-700 печатных знаков (приблизительно 8-10 строк).

1.4. **Названия основных элементов текста статьи** (постановка проблемы с кратким обоснованием её актуальности; анализ последних исследований и публикаций; постановка задач исследования; изложение основного материала; результаты и выводы с указанием направлений дальнейших исследований) рекомендуется выделять полиграфическими средствами (например, курсивом). Данное условие носит лишь *рекомендательный характер*, не более.

1.5. **Пристатейный библиографический список.** Библиографический список помещают непосредственно после текста публикуемого материала. Библиографический список следует оформлять в соответствии с действующими стандартами РФ: ГОСТ Р 7.0.5-2008 и ГОСТ 7.82-2001.

1.6. **Объём публикаций:**

- общий объём статьи может варьироваться от 8 до 12 страниц, включая библиографический список и аннотации;
- в случае если материал носит проблемный или обзорный характер, по решению редколлегии объём может быть увеличен до 24 страниц и более;
- рецензии на книги – от 3-х до 5 страниц;
- научная хроника – до 3-х страниц;

NB: В связи с включением журнала в систему РИНЦ (Российского индекса научного цитирования) статьи будут проверяться на плагиат. К публикации в журнале принимаются материалы, ранее нигде не опубликованные.

Статьи и другие материалы высылать
ответственному секретарю редакции журнала по адресу:

tatyana.ragozina@list.ru

Дополнительную информацию можно получить
по тел.: (38) 071-334-94-16

**ОБРАЗЦЫ ОФОРМЛЕНИЯ
ССЫЛОК И БИБЛИОГРАФИЧЕСКОГО СПИСКА**

Образцы оформления ссылок:

1. В тексте: [10, с. 81]

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

Образцы оформления записей библиографического списка:**А) Оформление описаний книг**

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

Примеры:

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

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

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

Пример:

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

В) Оформление описаний диссертаций и авторефератов диссертаций

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

Примеры:

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

Г) Оформление описаний статей из газет или журналов

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

Пример:

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

Д) Оформление описаний источников электронного ресурса удаленного доступа

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

Пример:

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

**ОБРАЗЕЦ
ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ**

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

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

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

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

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

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

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

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

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

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

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

