



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 2 (12)

2020

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

ISSN 2522-9788



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 2 (12)
2020

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.; Г. В. Драч, д.филос.н.; В. П. Римский, д.филос.н.; С. П. Поцелуев, д.полит.н.; Андреева Т. А., д.филос.н.; Е. В. Андриенко, д.филос.н.; А. И. Атоян, д.филос.н.; Т. В. Лугуценко, д.филос.н.; В. М. Шелюто, д.филос.н.; Т. Э. Рагозина, д.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.

Ответственный секретарь – д.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.org>

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

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

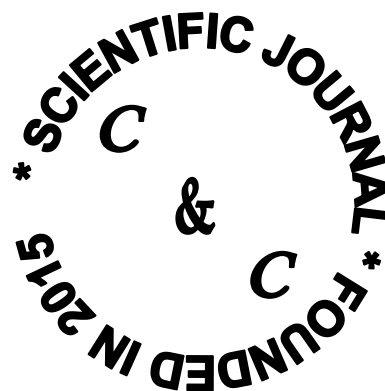
Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 6 от 25.12.2020 г.

© Авторы статей, 2020

© 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 № 2 (12)
2020

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.; V. P. Римский, Ph.D.; S.P. Potseluev, Political Sciences Doctor; T. A. Andreeva, Ph.D.; E.V. Andriyenko, Ph.D.; A.I. Atoyan, Ph.D.; T.V. Lugutsenko, Ph.D.; V.M. Shelyuto, Ph.D.; T. E. Ragozina, Ph.D.; 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. Cherkashin, Candidate of Political Sciences; I. V. Chernigovskiyh, Candidate of Philosophic Sciences.

Secretary in Charge – Doctor 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 № 6 dd 25.06.2020.

© Authors of the articles, 2020
© Donetsk National Technical University

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№ 2 (12) / 2020

ISSN 2522-9788

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	Памяти Николая Петровича Рагозина	7
Философия		
Рагозин Н. П.	О роли насилия в истории и условиях его преодоления: социально-философский анализ	11
Рагозин Н. П.	Социально-классовые аспекты политики и этики ненасилия	18
Рагозина Т. Э.	Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса	26
Молодцов Б. И.	Ф. Энгельс: материализм и логодицея	39
Лемешко Г. А.	Фридрих Энгельс: переход от младогегельянства к атеизму	45
Гижа А. В.	Энгельс и популяризация диалектики в контексте современных попыток её обновления	53
Зырина Я. А., Емец И. А.	Общественное сознание и общественное мнение в ракурсе диалектико-материалистического понимания истории К. Маркса и Ф. Энгельса	61
Армен А. С.	Проблема субъектности в свете материалистического понимания истории на материалах работ Ф. Энгельса	68
Овсянникова Д. Д.	Обряд и миф как формы социально-исторической преемственности	74
Мусатова С. В.	Исторические представления Энгельса как научная альтернатива зарубежной историографии.....	79
Черных И. А.	Проблема конфликтного взаимоотношения духовной и культурной традиции	85
Ретинский С. Г.	Фридрих Энгельс: от младогегельянства к критике критической критики	91
Волянский Н. П.	К вопросу о механизмах функционирования культурной памяти	98
Политические науки		
Кухтин М. М.	Структура и динамика российско-немецких отношений в эпоху кризиса Западного глобализма	104
Приложения	Требования к оформлению научных статей	110
	Образец оформления статьи	111

CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 2 (12) / 2020

ISSN 2522-9788

CONTENTS

From the editors Magazine	In memory of Nikolai Petrovich Ragozin	7
Philosophy		
Ragozin N. P.	On the role of violence in history and the conditions for overcoming it: social and philosophical analysis	11
Ragozin N. P.	Social and class aspects politics and ethics of non-violence ..	18
Ragozina T. E.	Problem of man in the philosophical and historical concept Friedrich Engels	26
Molodtsov B. I.	F. Engels: materialism and logic	39
Lemeshko G. A.	Friedrich Engels: the transition from young hegelianism to atheism	45
Gizha A. V.	Engels and the popularization of dialectics in the context of contemporary attempts of its update	53
Zyrina I. A. Yemets I. A.	Attributive characteristics of public opinion in the context of the dialectical materialistic approach of K. Marx and F. Engels	61
Armen A. S.	The problem of subjectivity in the focus of the materialistic understanding of history based on the materials of the works of F. Engels	68
Ovsianikova D. D.	Rite and Myth as forms of socio-historical continuity	74
Musatova S. V.	Historical representations of Engels as a scientific alternative to foreign historiography	79
Chernykh I. A.	The problem of conflict relationship spiritual and cultural traditions	85
Retinsky S. G.	Friedrich Engels: from young Hegelianism to the criticism of critical criticism	91
Volyanskiy N. P.	To the question of mechanisms of functioning of cultural memory	98
Политические науки		
Kukhtin M. M.	The structure and dynamics of Russian-German relations in the age of the crisis of western globalism	104
Annexes	Requirements to design of scientific articles	110
	Examples of articles' design	111

ОТ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА

ПАМЯТИ НИКОЛАЯ ПЕТРОВИЧА РАГОЗИНА



Николай Петрович Рагозин
(19.12.1953 г. – 24.10.2020 г.)

24 октября 2020 года безвременно, в расцвете творческих сил, ушёл из жизни известный философ – Николай Петрович Рагозин, кандидат философских наук, почётный профессор Донецкого национального технического университета, заведующий кафедрой социологии и политологии, главный редактор журнала «Культура и цивилизация».

Николай Петрович Рагозин родился 19 декабря 1953 года в г. Ткибули (Грузия), куда после окончания войны переехала его семья и откуда вскоре снова вернулась назад – в г. Макеевку, где прошли школьные годы Н. П. Рагозина.

После окончания школы Николай Рагозин в 1972 г. поступает на недавно созданный ректором РГУ Юрием Андреевичем Ждановым философский факультет Ростовского государственного университета, которому волею судьбы было суждено в конце XX века на пару десятилетий стать островком свободной мысли, изгнанной из столичных аудиторий. Годы учёбы на философском факультете радикальным образом определили всю дальнейшую жизнь и творческие искания Николая Рагозина.

Как и почему это оказалось возможным? Не только потому, что на философском факультете, благодаря покровительству Юрия Андреевича Жданова, человека творческого и понимавшего ценность научной мысли, работали люди, сумевшие

создать удивительную, неповторимую атмосферу бескорыстного, свободного поиска истины. Для того, чтобы «встать на лыжи классической философской мысли» и суметь в последующие десятилетия самостоятельно «прокладывать свою лыжную» сквозь снежную смуту десятилетий, требовались немалые личные усилия и качества, требовалась бесконечная преданность делу философии. Именно этими личными качествами – недюжинным умом, широтой кругозора, неуёмной жадой познания и огромным трудолюбием – выделялся студент Николай Рагозин среди своих сокурсников.

Он был единственным среди студентов всех курсов философского факультета, у кого в крошечной комнатёнке университетского общежития имелась своя собственная, весьма солидная по тем временам библиотека классической философии, включавшая полное собрание сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса.

Он был единственным, кто во время летних каникул, закрывшись в душной комнатке студенческого общежития, раскалявшейся в 45-градусную ростовскую жару, как печь, периодически обливаясь водой, чтобы не потерять сознание, вместо отдыха по 14-16 часов в сутки штудировал «Капитал» К. Маркса и работы других классиков философии.

Именно поэтому он был также единственным среди студентов всех курсов, кого преподаватели философского факультета на равных приглашали на свои традиционные теоретические заседания, семинары и капустники, на которых в свободной творческой атмосфере обсуждались новинки философской литературы, актуальные дискуссии и споры столичных философов.

В 1977 году Рагозин с отличием заканчивает философский факультет Ростовского государственного университета (ныне – ЮФУ) по специальности «Философия». После окончания учёбы его оставляют для работы на философском факультете, вначале на кафедре диалектического и исторического материализма (зав. кафедрой – профессор Е. Я. Режабек), а затем – на кафедре истории философии (зав. кафедрой – Ю. Р. Тищенко).

Эти пять лет учёбы в университете и четыре последующих года работы на философском факультете РГУ (до поступления в аспирантуру) стали переломными годами, когда окончательно сформировалась научная позиция и жизненный выбор Николая Рагозина. И хотя по меркам жизни отдельно взятого человека это не так уж много, всё же этих нескольких лет оказалось вполне достаточно молодому, талантливому выпускнику философского факультета РГУ – Николаю Рагозину, чтобы получить надёжную «теоретическую прививку» против уродующих мысль недугов уже тогда начавшего надвигаться из-за горизонта 80-х годов господства вульгарной «философии постмодернизма».

Свободный поиск истины, бескорыстное служение философии, общественным идеалам добра и социальной справедливости – все эти вещи, однажды ставшие для молодого философа Николая Рагозина личными, неотъемлемыми принципами его жизни, уже никогда не будут отодвинуты им на задний план во всей его последующей профессиональной деятельности.

Поэтому в начале 90-х годов, когда в угарном общественном сознании раздавшейся на части страны началось не просто идейное брожение, а осознанно и планомерно осуществляемое и поощряемое сверху *разложение* всей научной общественной мысли и её теоретического стержня – философии марксизма, Н. П. Рагозин не стал в угоду политической конъюнктуре «менять лошадей на идеологической переправе», как это сделали очень многие весьма известные пред-

ставители общественных наук, а остался верен идеалам и принципам научно-теоретического мышления.

В 1981-1984 годах Николай Рагозин поступает в аспирантуру Института философии АН СССР, в сектор философских проблем политики, где под руководством доктора философских наук, профессора, члена-корреспондента АН СССР В. В. Мшвениерадзе им была подготовлена кандидатская диссертация «Проблема власти в политической философии русского либерализма второй половины XIX – начала XX века (критический анализ)». В 1987 году Н. П. Рагозин успешно защищает диссертацию на соискание учёной степени кандидата философских наук в Учёном совете Института философии АН СССР.

Начиная с 1985 года и по октябрь 2020 года, жизнь и профессиональная деятельность Н. П. Рагозина оказывается теснейшим образом связана с Донецким национальным техническим университетом (ранее – Донецкий политехнический институт). В 1988-1990 гг. Н. П. Рагозин по совместительству работает также в Донецком научном центре АН Украины, выступив там организатором, создателем и первым руководителем кафедры философии.

В 1991 году Н. П. Рагозин выступает инициатором создания первой в Украине кафедры культурологии. Получив, хотя и не сразу, поддержку со стороны руководства университета, он разрабатывает программу новой дисциплины с соответствующим учебным обеспечением и становится заведующим созданной им кафедры культурологии, бессменным руководителем которой Н. П. Рагозин будет на протяжении последующих 30 лет.

На этом созидательная деятельность Н. П. Рагозина не заканчивается: в 2015 году он выступает инициатором создания в ДОННТУ учебно-научного центра «Социально-гуманитарный институт» – объединения кафедр «Социология и политология», «Философия», «История и право», координирующего их учебно-методическую и научную работу. В том же 2015 году Н. П. Рагозин, став одним из создателей нового научного журнала «Культура и цивилизация (Донецк)», признанного ВАК ДНР профильным по философии, становится его главным редактором.



Нельзя не сказать несколько слов также и об активной общественной и политической деятельности Николая Петровича Рагозина: в 2014 году он был избран депутатом Народного Совета Донецкой Народной Республики, в составе которого работал в комитете по образованию, науке и культуре, активно участвуя в разработке Законов Донецкой Народной Республики «Об образовании», «О науке и

научно-технической политике», «О культуре», в связи с чем ему часто приходилось выступать с разъяснениями и экспертными заключениями в различных телепередачах. С 2015 г. по 2017 г. он являлся членом Аккредитационной коллегии и коллегии Министерства образования и науки ДНР.

Область научных интересов Н. П. Рагозина отличалась широтой диапазона. Цикл его работ посвящён проблемам современной демократии и социологии риска. В последние годы его научные интересы были сосредоточены в области изучения проблем образования и духовного производства [См.: 1; 2; 3; 4; 5; 6; 7].

На каком бы поприсе и в какой бы сфере общественной деятельности ни работал Николай Петрович Рагозин, он делал всё профессионально и основательно, всегда оказывая существенное влияние на ход событий. Это утверждение верно также и в более широком плане, связанном в целом с социальной ролью философии, которая всегда, во все времена была квинтэссенцией общественного самосознания эпохи. При этом важно понимать, что это общественное самосознание на каждом данном этапе развития вовсе не есть некая готовая данность, невесть откуда взявшаяся и существующая сама по себе. В лице философии общественное самосознание всегда имеет своих вполне конкретных представителей и носителей, а именно – тех людей, которые своей мыслительной деятельностью постигают истину общественного бытия, открывая тенденции и закономерности развития общества, и которые своим нелёгким интеллектуальным трудом способны раздвигать горизонты сегодняшнего дня, создавая возможность увидеть контуры дня грядущего.

Именно таким человеком был Николай Петрович Рагозин, для которого философия была не просто профессией и не просто образом мысли, а была в полном смысле слова – образом жизни, делом всей его жизни; который своими работами по философии, политологии, культурологии и социологии внёс немалый вклад в формирование прогрессивного общественного самосознания нашей с вами эпохи, которую мы сейчас переживаем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Рагозин Н. П. Рождение идеи университета в немецкой классической философии // Наука. Искусство. Культура.– Белгород, 2017. Вып. 3(15). – С. 66-75
2. Рагозин Н. П. Метаморфоз науки в эпоху капитала // Культура и цивилизация (Донецк) Научный журнал. – Донецк, 2017, № 1(5). – С. 7-22.
3. Рагозин Н. П. Проблема всеобщего труда и его отчуждения в «Капитале» К. Маркса // Культура и цивилизация (Донецк) Научный журнал. – Донецк, 2017, № 2(6). – С. 36-40.
4. Рагозин Н. П. Социальное предназначение науки: быть достоянием общества или «служанкой капитала» // Субъективное и объективное в историческом процессе. Материалы международной научной конференции 21 апреля 2017 года /Отв. ред. Рагозина Т.Э. – Донецк: ГОУВПО «ДонНУЭТ», 2017. – С. 18-34.
5. Рагозин Н. П. Университет в эпоху позднего капитализма // Духовная жизнь общества и человека: история и современность: международный сб. науч. тр. / под общ. ред. И.В. Черниговских; – Воронеж: ВГУИТ, 2012. Вып. 5 – С. 87-94.
6. Рагозин Н. П. Противоречия науки и образования периода позднего капитализма // Обсерватория культуры: журнал-обозрение – М., 2012, № 3. – С. 88-93.
7. Рагозин Н. П. Дилемма университетского образования: «массовое – элитное» // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук [Текст]. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2016. – Вып. 3(11). – С. 93-107.

Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет,
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)E-mail: nragozin@inbox.ru**О РОЛИ НАСИЛИЯ В ИСТОРИИ
И УСЛОВИЯХ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ:
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ¹**

***Аннотация.** В статье рассматривается критика Ф. Энгельсом «теории насилия» Е. Дюринга. Раскрывается марксистское понимание роли насилия в истории и условия его преодоления. Рассматриваются формы насилия в современном обществе, и обосновывается актуальность марксистского подхода к пониманию путей преодоления насилия.*

***Ключевые слова:** частная собственность, эксплуатация, государство, власть, господствующий класс, насилие, формы насилия, дисциплина, антагонистическая форма, общественный прогресс, преодоление насилия.*

Насилие является одной из самых острых проблем современности. Оно распространено в современном мире в самых разнообразных формах, которые господствующий класс использует для защиты и продвижения своих интересов. Внутри собственной страны господствующий класс всеми силами старается лишить массы способности осознать свои интересы и организованно выступить на их защиту, т.е. создать подлинную оппозицию. По этой же причине господствующий класс организует подмену настоящей политической борьбы бесконечным пасьянсом политических партий, представляющих интересы разных фракций господствующего класса.

На международной арене он не стесняется прибегать к прямой военной интервенции или использует в этих целях международные террористические группировки, инициирует государственные перевороты, известные как «цветные революции», охотно прибегает к созданию межгосударственных и внутригосударственных конфликтов, которые затем «разрешает» в своих интересах, выступая в роли благо-

¹ Эта статья Н. П. Рагозина публикуется посмертно. Работа над статьёй была завершена автором 11 октября 2020, а 24 октября жизнь Николая Петровича Рагозина внезапно оборвалась.

Предлагаемая вниманию читателей статья представляет собой продолжение размышлений Н. П. Рагозина над темой насилия / ненасилия в общественной истории людей, изложенных автором в 2018 – 2019 гг. в статье «Проблема насилия: социально-философские и морально-этические аспекты» (См.: [6], а также [7]), текст которой помещён редакцией журнала сразу после данной статьи.

родного «миротворца». В качестве средств насилия господствующим классом широко используются как классические инструменты – армия, полиция, суды, так и новейшие информационно-коммуникационные (Интернет, телевидение, радио, пресса) средства формирования и управления сознанием масс.

Это судорожное стремление господствующего класса удержать свою власть любыми способами находит отражение и в буржуазной политической науке. В начале XX века М. Вебер определил буржуазное понимание политической власти как реализацию воли одних «вопреки сопротивлению других». Ближе к концу XX века американские политологи Бахрах и Баретц дополнили это определение власти «вторым измерением»: способностью господствующего класса контролировать «повестку дня», т.е. исключать принятие политических решений по тем проблемам, которые отвечают интересам подвластных. А в начале XXI века Стивен Люкс открыл «третье измерение» власти буржуазии, предсказанное в антиутопии Олдоса Хаксли: «Действительно, разве высшим проявлением власти не является порождение у другого или других таких желаний, которые вы хотели бы у них видеть, то есть обеспечение согласия с их стороны посредством контролирования их мыслей и желаний?» [1, с. 44]. Эти три ипостаси власти буржуазии не исключают, а, напротив, дополняют друг друга, выражая стремление этого класса навечно сохранить своё господство. А для этого можно *навязывать* свою волю подвластным, либо *игнорировать* их потребности и интересы, а ещё лучше – *контролировать* их мысли и желания, с тем, чтобы *лишить* их способности осознать свои собственные интересы и потребности.

Аналогичные сдвиги в методах достижения господствующим классом своих целей происходят и в международной политике. С конца XX века американскими политологами Дж. Наем и другими активно пропагандируется политика «мягкой силы» – подмена системы культурных ценностей и жизненных интересов народов западных стран теми образцами, которые распространяет вашингтонский «храм Свободы». Тем народам, которые поддались искушению «мягкой силы», впору вспомнить старую мудрость о том, что там, где мягко стелют, бывает жёстко спать.

Чем шире становится пространство применения насилия, и чем более разнообразятся методы и формы его применения, тем гуще в буржуазной науке туман всевозможных «подходов» и «концепций», которые запутывают понимание его сути. В этой связи мы хотели бы обратиться к классическому марксистскому пониманию насилия. Классику стоит читать и перечитывать. Она даёт верное направление развития нашей мысли и просто доставляет интеллектуальное удовольствие, когда написана таким ясным и живым языком, как главы, посвящённые критике теории насилия Евгения Дюринга в известном произведении Фридриха Энгельса «Анти-Дюринг».

В 70-х годах XIX века приват-доцент Берлинского университета Евгений Дюринг заявил о себе как о создателе нового социалистического учения², претендовавшего на «критическое» преодоление учения К. Маркса и Ф. Энгельса. На самом деле его учение представляло собой эклектическое соединение обрывков буржуазных теорий, которое, однако, грозило сбить с толку германскую социал-демократию. Это обстоятельство заставило Энгельса выступить с критикой «системосозидающего» Дюринга, что привело к необходимости систематического из-

² Подробнее о взглядах и деятельности Е. Дюринга см.: [2, с. 16-32]

ложения марксизма. Критика Дюринга дала Энгельсу возможность, как он писал в предисловии, в «положительной форме развить» марксистское «понимание вопросов, имеющих в настоящее время общий научный или практический интерес» [3, с. 6]. Одним из таких вопросов стал вопрос о социальной природе и исторической роли насилия³. И следует заметить, что Энгельс, давая положительное развитие этого вопроса, выходит далеко за рамки того, что было доступно пониманию Дюринга с его «развязной псевдонаукой».

Дюринг исходит из того, что в историческом развитии «первичное все-таки следует искать в непосредственном политическом насилии, а не в косвенной экономической силе». Дюринг воображает, что история начинается порабощением одним «мужем» («Робинзоном») другого «мужа» («Пятницу») и этот акт насилия рождает отношения частной собственности. Энгельс по поводу этого потрясающего «открытия» Дюринга, замечает, что «надо обладать самовлюбленностью г-на Дюринга, чтобы считать это воззрение таким «своеобразным», каким оно в действительности отнюдь не является» [3, с. 163].

На самом деле, Дюринг здесь воспроизводит идеалистическое понимание истории, которое господствовало в науке до возникновения марксизма. С позиций такого взгляда на соотношение экономики и политики, собственности и власти, происхождение политического насилия и его позиции в обществе кажутся загадочными. Энгельс указывает Дюрингу на неоспоримый исторический факт, который не в состоянии объяснить его теория «насильственной собственности»: «Уже тот простой факт, что порабощённые и эксплуатируемые были во все времена гораздо многочисленнее порабощителей и эксплуататоров и что, следовательно, действительная сила всегда была на стороне первых, – уже один этот факт достаточно показывает нелепость всей теории насилия. Значит, всё ещё проблема заключается в том, чтобы найти объяснение для отношений господства и порабощения» [3, с. 183].

Очевидно, что этот факт не приходил в голову Дюринга, хотя ещё в середине XVI века он стал предметом обсуждения в знаменитом трактате Э. Ла Боэсси «Рассуждение о добровольном рабстве», породившем обширную литературу. Ла Боэсси, наблюдая зарождение абсолютных монархий в Европе, в этом сочинении задаётся вопросом: «как возможно, что столько людей, столько деревень, столько городов, столько народов нередко терпят над собой одного тирана, который не имеет никакой другой власти, кроме той, что они ему дают; который способен им вредить лишь постольку, поскольку они согласны выносить это; который не мог бы причинить им никакого зла, если бы только они не предпочитали лучше сносить его тиранию, чем противодействовать ему» [5, с. 8]. Уже простое сопоставление количества порабощённых и порабощителей, властвующих и подвластных требует искать более серьёзной причины возникновения политической власти и собственности, чем одно голое насилие, на одной стороне, и безвольное ему подчинение – на другой.

Другой, не менее очевидный факт, противоречащий теории насильственного происхождения частной собственности, на который Энгельс указывает Дюрингу, заключается в том, что имущество «должно быть сперва добыто трудом, и только

³ Этот вопрос обсуждается в современной политической науке, но обсуждение носит абстрактный и схоластический характер. Обзор современного состояния этого вопроса представлен в работе Б. Г. Капустина [4].

после этого его можно отнять грабежом» [3, с. 165]. Насилие может служить средством *перераспределения* собственности, но не может её *создать*.

Опираясь на исследования развития и разложения общинной собственности и на анализ развития товарного производства в «Капитале» К. Маркса, Энгельс показывает, что частная собственность «образуется повсюду в результате изменившихся отношений производства и обмена, в интересах повышения производства и развития обмена, – следовательно, по экономическим причинам. Насилие не играет при этом никакой роли» [3, с. 166].

Эти же экономические причины лежат в основе отношений эксплуатации. Уже самая грубая форма эксплуатации труда – рабство – предполагает достаточно высокий уровень развития производительных сил труда, который делает возможным и экономически целесообразным использование труда рабов. Рабовладелец не одним насилем принуждает поработавшего к труду, он «имеет в своём распоряжении средства труда, с помощью которых он только и может использовать поработавшего, а при существовании рабства – сверх того – жизненные средства, необходимые для поддержания жизни раба» [3, с. 165]. Поэтому уже использование рабского труда держится не только на одном внеэкономическом принуждении (проще говоря – плётке надсмотрщика) к труду. А если трудящегося лишить всех средств производства, – а именно к этому ведёт концентрация собственности в условиях развития товарного производства, – то он будет вынужден «свободно» продавать свою рабочую силу для того, чтобы обеспечить себе средства существования.

Законы экономики имеют такой же объективный характер, как и законы природы. Они заставляют нас им подчиняться, но этот диктат объективных законов не следует путать с *насилием*. Умение подчиняться объективным законам называется *дисциплиной*, с которой связана выработка у человека *разумной воли*, которая позволяет ему в трудовой деятельности ставить объективные законы, которые он познал, на службу достижения своих целей. Мы можем управлять (и в этом смысле господствовать) ходом вещей в объективной реальности, лишь подчиняясь её законам.⁴ В отличие от дисциплины, *насилие* представляет собой *навязывание одним классом своей воли и интересов другим классам во имя защиты своего господствующего положения в обществе, своей роли в организации материального производства и своей доли в потреблении материального продукта*. Насилие – это средство реализации властных, политико-идеологических отношений, которые имеют своей основой материальные отношения, сложившиеся в обществе, и оно опирается на материальные средства, которыми располагает общество на данном уровне развития.

Поскольку насилие связано с отношениями больших групп людей в обществе (каст, сословий, классов), цели и интересы которых не совпадают и противоречат друг другу, то оно концентрированно представлено в государстве как форме организации общества. Означает ли это, что государственная организация общества и

⁴ Этот вопрос прекрасно освещён в статье Ф. Энгельса «Об авторитете», в которой он анархистам-бакунистам показал, что их идеи о том, что после уничтожения государства сразу же наступит для людей ничем не ограниченная свобода, которая не требует никакой дисциплины и организации, являются просто глупостью, не способной понять элементарные основы общественной жизни. В современной политической теории большую популярность получила концепция власти М. Фуко, который, подобно анархистам отождествляя дисциплину и власть, из этого делает противоположный (и неверный) вывод о неуничтожимости насилия в обществе и его всепроникающем характере.

государственная власть тождественна насилию? Давайте внимательно прочитаем Энгельса.

Анализируя исторический процесс возникновения государства, он пишет: «В каждой такой (имеется в виду первобытной земледельческой – Н.Р.) общине существуют с самого начала известные общие интересы, охрану которых приходится возлагать на отдельных лиц, хотя и под надзором всего общества: таковы – разрешение споров; репрессии против лиц, превышающих свои права; надзор за орошением, особенно в жарких странах; наконец, на ступени первобытно-дикого состояния – религиозные функции» [3, с. 183-184]. Подобные должности, возложенные на определённых лиц, «облечены, понятно, известными полномочиями и представляют собой зачатки государственной власти» [3, с. 184]. И далее Энгельс продолжает: «Эти органы, которые в качестве представителей общих интересов целой группы общин занимают уже по отношению к каждой отдельной общине особое, при известных обстоятельствах даже антагонистическое, положение, становятся вскоре еще более самостоятельными, отчасти благодаря наследственности общественных должностей, которая в мире, где все происходит стихийно, устанавливается почти сама собой, отчасти же благодаря растущей необходимости в такого рода органах, связанной с учащением конфликтов с другими группами» [3, с. 184]. Рост самостоятельности органов, служивших первоначально общим интересам, появление противоречия частных и общих интересов, приводит к тому, что «первоначальный слуга общества, при благоприятных условиях, постепенно превращался в господина над ним», а «отдельные господствующие лица» сплачиваются «в господствующий класс» [3, с. 184].

Как видим, Энгельс, в отличие от Дюринга, и в возникновении государственной власти не усматривает одно лишь голое насилие. Напротив, он пишет, что нам «важно только установить здесь, что в основе политического господства повсюду лежало отправление какой-либо общественной должностной функции и что политическое господство оказывалось длительным лишь в том случае, когда оно эту свою общественную должностную функцию выполняло» [3, с. 184].

На определённом этапе общественного развития насилие является неизбежным и даже – как бы это ни противоречило нашему моральному чувству – способствующим общественному прогрессу явлением. Марксизм даёт конкретно-историческую оценку роли насилия в истории и, признавая для определённого периода прогрессивный характер насилия, чётко указывает границы этого периода и меру прогрессивности. Энгельс выделяет два этапа в развитии насилия и его двойственный характер воздействия на ход истории: «Во-первых, всякая политическая власть основывается первоначально на какой-нибудь экономической, общественной функции и возрастает по мере того, как члены общества ... превращаются в частных производителей и, следовательно, ещё больше увеличивается отчуждённость между ними и носителями общих, общественных функций. Во-вторых, после того как политическая власть стала самостоятельной по отношению к обществу и из его слуги превратилась в его господина, она может действовать в двояком направлении. Либо она действует в духе и направлении закономерного экономического развития. Тогда между ней и этим развитием не возникает никакого конфликта, и экономическое развитие ускоряется. Либо же политическая власть действует наперекор этому развитию, и тогда, за немногими исключениями, она, как правило, падает под давлением экономического развития» [3, с. 188]. Во всей

предшествующей и современной истории взаимодействие насилия и экономического развития в целом укладывается в эту формулу.

Вместе с тем, марксизм отнюдь не считает насилие вечным спутником развития общества. Энгельс указывает на исторические условия, при возникновении которых общественный прогресс сможет избавиться от столь жестокой антагонистической формы. Это может произойти, по словам Энгельса, на том этапе общественного развития, когда «громадный рост производительных сил, достигнутый благодаря крупной промышленности, позволяет распределить труд между всеми без исключения членами общества и таким путем сократить рабочее время каждого так, чтобы у всех оставалось достаточно свободного времени для участия в делах, касающихся всего общества, как теоретических, так и практических», тогда «всякий господствующий и эксплуатирующий класс» становится излишним и «более того: он стал прямым препятствием для общественного развития; и только теперь он будет неумолимо устранён, каким бы «непосредственным насилием» он ни располагал» [3, с. 187]. Разумеется, такое преобразование общества не может произойти автоматически. Ни Маркс с Энгельсом, ни последующие марксисты никогда на этот счёт не питали иллюзий.

Напротив, чем более очевидным становится паразитический характер господствующего класса, утрата им способности выполнять общественно полезные функции, тем ожесточённее он стремится сохранить своё привилегированное положение и тем глубже во все поры общества в самых разнообразных формах проникает насилие.

Уже в «Анти-Дюринге» Энгельс показал, что борьба господствующего класса за сохранение своей власти рождает милитаризацию общества и гонку вооружений. Но гонка вооружений XIX века, известная Энгельсу, в сравнении с гонкой вооружений в XX-ом и XXI-ом веках выглядит просто детской забавой. Милитаризация современного общества, помимо гонки вооружений и создания целого сектора экономики – военно-промышленного комплекса, включает в себя *милитаризацию научно-технического прогресса*, при котором самые передовые научно-технические идеи в первую очередь используются для создания всё более совершенных средств уничтожения человека. Милитаризм породил две мировые войны и подталкивает мир к третьей, от которой господствующий класс удерживает только страх уничтожения в огне термоядерной войны.

Но, пожалуй, ещё более опасной формой насилия, которой пытается овладеть господствующий класс, является духовное насилие, контроль сознания и воли масс людей с использованием самых современных средств науки и техники, с тем чтобы утопию «дивного нового мира» сделать былью. Путь к выходу из мира насилия указан в марксизме. Дорогу осилит идущий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Льюкс С. Власть: Радикальный взгляд. – М. Изд. дом Гос. Ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 240 с.
2. «Анти-Дюринг» Ф. Энгельса и современность. /Ред. коллегия: Л. Ф. Ильичев (руководитель) и др. – М.: «Мысль», 1978. – 318 с.
3. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-ое изд. – Т. 20. – М.: Политиздат, 1961. – С. 5-342.

4. Капустин Б. Г. К понятию политического насилия // Б. Г. Капустин. Критика политической философии: Избранные эссе. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – С. 43-85.
5. Бозэси, Этьен Де Ла. Рассуждение о добровольном рабстве / Перевод и комментарии Ф. А. Коган-Бернштейн. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1952. – С. 5-43.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

**ON THE ROLE OF VIOLENCE IN HISTORY
AND THE CONDITIONS FOR OVERCOMING IT:
SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

***Annotation.** The article examines F. Engels' criticism of E. Dühring's "theory of violence". The Marxist understanding of the role of violence in history and the conditions for overcoming it is revealed. The forms of violence in modern society are considered, and the relevance of the Marxist approach to understanding the ways of overcoming violence is substantiated.*

***Key words:** private property, exploitation, state, power, ruling class, violence, forms of violence, discipline, antagonistic form, social progress, overcoming violence.*

УДК 930.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет,

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: nragozin@inbox.ru**СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВЫЕ АСПЕКТЫ
ПОЛИТИКИ И ЭТИКИ НЕНАСИЛИЯ**

Аннотация. В статье раскрывается социальная природа насилия как формы общественных отношений классово-антагонистического общества, при которых общественные производительные силы используются для защиты господствующими классами своего привилегированного положения в обществе. Этика ненасилия рассматривается как форма морального протеста против существующего в обществе насилия. Анализируется проблема действенности такого морального протеста.

Ключевые слова: социальная сила, насилие, формы насилия, этика ненасилия, моральный прогресс.

Проблему насилия мы рассмотрим в двух аспектах: насилие как явление социальной жизни и его отображение в моральном сознании. Нам такой подход представляется оправданным, поскольку без выяснения природы и причин насилия переходить сразу же к его моральной рефлексии, в особенности когда эта рефлексия имеет оценочный характер, значит вступать на путь морализаторства, лишённого объективных критериев.

Слово «насилие» в русском языке, как и в романо-германских языках, относится к группе слов в семантически-смысловом отношении связанных с понятием «сила». ⁵ Это явление не случайно. В языке отложился опыт исторической жизни человека, зафиксировавший объективную логику мира.

В логико-гносеологическом смысле понятие «сила», как показал Гегель в «Науке логики», передает динамику взаимодействия явлений сферы наличного бытия, в котором изменение состояния одного явления (действие) вызывает изменения (противодействие) другого с ним связанного явления. Сила выступает мерой взаимодействия и взаимообусловленности явлений, в котором различия явлений, положенные первоначально внешней рефлексией субъективного сознания, постепенно обнаруживают свое единство в целом предмета и ведут нас к постижению

⁵ Так, В. Даль слово «насилие» истолковывает как «принуждение, неволя, нужда, силованье, действие стеснительное, обидное, незаконное и своевольное» и производит его от глаголов «силить», «силиться» в значении «усиливаться, напрягать все силы». У немецкого «Gewalt» (насилие, власть, сила) в качестве синонимов могут использоваться слова «Kraft» (сила), «Potenz» (потенция), «Macht» (мощь, власть). Во французском и английском языках насилие обозначается словом «violence», которое также употребляется в значении «сила». Violence заимствовано из латыни, где «violentia» обозначает «1) склонность к насилию; злобность; жестокость; дикость; 2) необузданность; свирепость; неистовство, буйство» и происходит, как отмечает И.Х. Дворецкий от глагола violo - «1) совершать насилие, причинять вред, притеснять, обижать; 2) истязать; избивать; 3) поражать, ранить» [1, с 1082].

его сущности. Понятие «сила» выражает наличие в предмете внутренней мощи, потенции, импульса к движению, самоизменению и развитию.

В обыденном сознании наличие силы вещей и обстоятельств того мира, в котором мы живем, воспринимается как то, что противодействует нашим действиям, заставляя считаться со своим объективным порядком и ходом вещей. Обыденное сознание, фиксируя непосредственный опыт повседневной жизни, вместе с тем не вдается в анализ сущности организации общественной жизни, и потому наряду с существенными, фиксирует и несущественные явления, вследствие чего дает достаточно спутанный образ сути предмета.

Сила, которая препятствует осуществлению наших действий и планов, в обыденном сознании связывается с действиями других людей, движимых злой волей. Применительно к обсуждаемой нами проблеме насилия это приводит к тому, что насилие представляется результатом непосредственного взаимодействия людей. Недалеко от абстракций обыденного сознания уходят абстракции сознания теоретического, которое фиксирует поверхностную сторону явлений. В рамках такого сознания рождается, например, следующая дефиниция насилия: «НАСИЛИЕ (букв. — делание чего-либо через силу, принуждение силой) — общественное отношение, в ходе которого одни индивиды (группы людей) с помощью внешнего принуждения, представляющего угрозу жизни вплоть до её разрушения, подчиняют себе других, их способности, производительные силы, собственность...» [2, с. 303]. Данное определение рождает больше вопросов, чем даёт ответов. Остается неясным, какова же природа общественного отношения, в рамках которого «индивиды» или «группы людей» (что их объединяет в группы?) прибегают к «внешнему принуждению» и подчиняют себе других людей? Откуда берётся их сила? Почему они её применяют с такой жестокостью?

Приведённое определение насилия носит абстрактный и внеисторический характер. В процитированной нами статье для энциклопедического словаря, её автор, академик РАН А. А. Гусейнов, известный специалист по этике, далее своё понимание насилия формулирует таким образом: «Насилие можно определить как право сильного, возведение силы в закон человеческих отношений, ему нет места ни в природе, ни в пространстве человечности, разумного поведения; оно находится между ними, представляя собой способ выхода из естественного состояния или обратного провала в такое состояние. Насилие соединяет две природы человека, что определяет как его фундаментальное значение в структуре человеческого бытия, так и амбивалентный характер» [2, с. 303]. Надо понимать, что «две природы человека» означает, что человек — это наполовину зверь, а наполовину ангел. И эти две половинки борются между собой. «Ангельская» натура тянет в «пространство человечности», а «зверская» — в природу, в «естественное состояние».

Насилие рассматривается А. А. Гусейновым как особый вид принуждения, который располагается на такой шкале: «От других форм общественного принуждения насилие отличается тем, что доходит до пределов жестокости, характерной для природной борьбы за существование, от природной агрессивности — тем, что апеллирует к понятиям блага, справедливости» [2, с. 303]. Под другими формами общественного принуждения А. А. Гусейнов понимает патернализм и правовое принуждение. Эти формы принуждения считаются легитимными, поскольку, во-первых, «на них получено (или могло бы быть получено) согласие тех, против кого оно направлено», и, во-вторых; «это — частичное насилие, полунасилие, часто косвенное насилие, так как оно исключает крайние способы воздействия (разрушение

жизни или угрозу такого разрушения)». В отличие от этих форм принуждения, насилие «в собственном смысле слова есть действие, на которое в принципе не может быть получено согласие тех, против кого оно направлено, ибо не считается с их целями, правами, интересами», и кроме этого отличается особой брутальностью («доходит до пределов жестокости») форм проявления и при этом ищет себе моральные оправдания. Думается, что проводимые различия между оправданным принуждением и насилием, которое не имеет оправданий, носят достаточно зыбкий характер.

Вряд ли правовое принуждение всегда имеет под собой согласие тех, на кого оно направлено, а если вспомнить, что государство с помощью правового принуждения может отправить человека на войну, лишить на длительный срок свободы, а то и жизни, то вера в гуманизм государственного принуждения начинает блекнуть. С другой стороны, современные средства информации и массовой коммуникации позволяют господствующему классу осуществлять над людьми такое, по классификации А. А. Гусейнова, «полунасилие» или «косвенное насилие», которое напрочь лишает их способности сопротивляться всякому насилию, а, значит, и избавляет от необходимости прибегать к брутальным формам насилия.

Но вернёмся к началу наших размышлений. Мы отмечали, что слово насилие имеет общие корни со словом сила. В рассмотренном нами определении понятие «насилия» также присутствует эта связь, но понятие «силы» («возведение силы в закон человеческих отношений»), не проясняется. В истории общественной мысли были разные попытки объяснить природу той силы, с которой сталкивается человек и которая способна перечеркнуть его благие намерения и планы, разрушить его жизненный уклад, а то и саму жизнь. Эту силу именовали в античном мире *судьба*, *фатум*, которым подчинялись даже боги. Эту силу объясняли борьбой Ормузда и Аримана, которая сотрясала всё мироздание и втягивала в свой водоворот людей. В этой силе видели действие недоступного человеческому уму божественного Провидения, которое ведёт человеческий род через испытания, дабы в конце времён отделить «козлиц от агнцев» и даровать «агнцам» жизнь без страданий, нужды и насилия. Эту силу рассматривали как действие в истории мирового духа, который людей как слепых котят тащит к достижению своей конечной цели – осознанию своей свободы. Можно и далее умножать примеры философских и религиозных попыток понять природу общественной силы как скрытой пружины человеческой истории. Но основы *научного понимания* природы общественной силы были заложены в рамках материалистического понимания истории.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс в противоположность идеалистическому пониманию социальной силы выдвинули материалистическое понимание этого явления. Они писали: «Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, — эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, — напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение» [3, с. 33].

Здесь впервые даётся рациональное объяснение социальной силы. Это – общественная производительная сила, возникающая «благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов», которая возникает стихийно, а потому находится вне контроля людей, и начинает развиваться в соответствии с собственными закономерностями, которые не только не зависят от воли и поведения людей, а, напротив, направляют эту волю и поведение.⁶ Социальная сила образует основу насилия, но сама по себе насилием не является. Социальная сила становится насилием, когда вырывается из-под сознательного общественного контроля, начинает использоваться частью общества (тем или иным классом) в своих своекорыстных интересах для установления своего господства (или доминирования) в обществе, для подавления выступлений других классов, не довольных своим положением в обществе. Понимание природы насилия достаточно обстоятельно изложено Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии», и в тех главах «Анти-Дюринга», в которых Ф. Энгельс даёт критику «теории насилия» Е. Дюринга [4] а также в целом ряде работ, в которых разрабатывается их политическая теория.

В нашу задачу не входит изложение марксистской теории насилия⁷, но мы хотели бы подчеркнуть ряд моментов их системы взглядов, которые важны для морально-этического понимания и оценки насилия. Во-первых, насилие суть общественное отношение, которое возникает на том этапе общественного развития, когда появляется развитое разделение труда (отделение умственного труда от физического, управленческого от исполнительского), начинает разлагаться общинная собственность, из которой выделяются различные виды частной и индивидуальной собственности и формируются группы людей (касты, сословия, классы), которые различаются своим отношением к формам собственности, местом в общественном разделении труда, долей потребляемого общественного продукта. Во-вторых, насилие институционализируется, приобретает различные общественные формы – экономическую (частная собственность и разные способы принуждения к труду эксплуатация), социальную (различные формы социальной сегрегации и дискриминации), политическую (различные формы политической власти и инструменты физического подавления, монополией на применение которых обладает государство), духовную (различные формы духовной монополии, цензуры, идеологического кон-

⁶ Критически дистанцируясь от немецкой философии, Маркс и Энгельс, тем не менее, указывают, что на языке философии суть этой силы может быть выражена понятием «отчуждение». В «Немецкой идеологии», Маркс и Энгельс сразу после приведённой нами характеристики социальной силы пишут: «Это *«отчуждение»*, говоря понятным для философа языком...» [3, с. 33]. В другом месте, характеризуя условия преодоления этой силы, Маркс и Энгельс пишут: «В предшествующей истории является безусловно эмпирическим фактом также и то обстоятельство, что отдельные индивиды, по мере расширения их деятельности до всемирно-исторической деятельности, всё более подпадали под власть чуждой им силы (в этом гнёте они усматривали козни так называемого мирового духа и т. д.), – под власть силы, которая становится всё более массовой и в конечном счёте проявляется как *мировой рынок*. Но столь же эмпирически обосновано и то, что эта столь таинственная для немецких теоретиков сила уничтожится благодаря ниспровержению существующего общественного строя коммунистической революцией (о чём ниже) и благодаря тождественному с этой революцией уничтожению частной собственности; при этом освобождение каждого отдельного индивида совершится в той же самой мере, в какой история полностью превратится во всемирную историю» [3, с. 36]. Но своё понимание природы социальной силы Маркс и Энгельс предпочитали излагать на языке собственной теории, а не с помощью понятий немецкой спекулятивной философии.

⁷ Статья «Насилие» в «Философской энциклопедии» даёт хорошее изложение марксистского понимания природы этого явления. Некоторым недостатком статьи, на наш взгляд, является то, что подробный анализ *политического* насилия, отодвинул на задний план освещение понимания классиками *экономического, социального и идеологического* насилия. А для современного мира эти формы и инструменты насилия приобретают порой даже большее значение, чем собственно политическое или вооруженное насилие.

троля и манипулирования)⁸. В-третьих, насилие, будучи производным от уровня развития общественных производительных сил, развивающихся в рамках определённых общественных отношений, в истории играет амбивалентную роль. Насилие реакционно, когда оно служит сохранению отживших форм общественных отношений и своекорыстным интересам сходящих с исторической арены классов, когда оно ограничивает и деформирует развитие общественных производительных сил, подавляет создание более свободных общественных форм и историческое творчество широких слоёв общества. Вместе с тем, революционное насилие, ломающее устаревшие формы общественных отношений, способствующее развитию производительных сил общества, рождению новых более свободных форм общественных отношений, является, по словам Маркса, «повивальной бабкой истории», облегчает муки родов нового общества, - такое насилие прогрессивно. В революционном насилии, когда его сводят исключительно к борьбе классов с применением вооруженного насилия, видят *разрушительную силу*, но в марксизме эпоха революций рассматривается не только как *революции политические*, но и как *революции социальные*. Социальные революции – это период перестройки общественных отношений, они создают дополнительный импульс в развитии как материальных, так и духовных производительных сил общества. Поэтому в марксизме революция рассматривается также и как *сила созидательная*.

После краткого экскурса в социально-философское понимание насилия можно перейти к вопросу о его моральной оценке. Этот аспект проблемы в наших палестинах особенно актуализировался с начала 90-х годов прошлого столетия, когда ряд философов во главе с А. А. Гусейновым начали разрабатывать этику ненасилия. Причём, что немаловажно, эти разработки были простимулированы небезызвестным фондом Сороса. Конечно, не Дж. Сорос является апостолом ненасилия. У этики ненасилия есть великие предшественники – Лев Толстой, Махатма Ганди, Мартин Лютер Кинг.

История развития морального сознания показывает, что оно двигалось по пути ограничения и исключения насилия из числа допустимых средств общения и форм человеческого общежития. Р. Г. Апресян, исследуя этот вопрос, отмечал, что уже правило талиона указывало на границы применения насилия как средства возмездия за совершённое преступление и причинённый ущерб. Впоследствии это правило было дополнено рекомендацией воздавать добром за добро, что в совокупности привело к «золотому правилу морали» – «*как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними*» [6, с. 64]. В учении Христа мы встре-

⁸ С. Жижек выделяет наряду с субъективным насилием, рождающимся в непосредственных отношениях людей, объективное насилие, насилие самой социально-экономической и политической системы современного классового общества. А венчает эту конструкцию «символическое насилие», табуированный дискурс политкорректности, который прикрывает лицемерной фразой неприглядную действительность социального неравенства, эксплуатации, и духовного подавления человека. В связи с этим С. Жижек вполне правомерно задаётся такими вопросами: «Противодействие всем формам насилия - от прямого физического (массовые убийства, террор) до идеологического (расизм, речь-ненависть, половая дискриминация), - кажется, составляет главную заботу толерантного либерального подхода, господствующего сегодня. Сигнал SOS поддерживает подобные разговоры, заглушая все остальные подходы: всё прочее может и должно подождать... Нет ли чего-то подозрительного, даже симптоматичного в такой озабоченности субъективным насилием - насилием, которое совершается социальными агентами, злыми людьми, дисциплинированными репрессивными аппаратами, фанатичными толпами? Нет ли здесь отчаянной попытки отвлечь наше внимание от истинного источника проблем, убирая из поля зрения другие формы насилия и тем самым активно участвуя в них?» [5, с. 13].

чаем радикальное отрицание насилия как зла и формулу принципа непротивления злу насилием. Но столь радикальное неприятие насилия у Христа связано с эсхатологической перспективой окончательного божественного суда («Мне отмщение, Аз воздам»), которое было скорректировано христианской церковью, когда она стала государственной, в сторону признания некоторых форм справедливого насилия как допустимого средства борьбы со злом. Таким образом, даже в христианстве проблема насилия стала переноситься с неба на землю.

Этика ненасилия А. А. Гусейнова носит светский характер и опирается на рациональные аргументы⁹. В качестве одного из мотивов создания этики ненасилия А. А. Гусейнов указывает на гигантский рост масштабов насилия в современном обществе и совершенно немыслимую прежде, а ныне реально существующую возможность злой воли отдельного человека погубить всё человечество [8, с. 40]. Но именно эти обстоятельства указывают на необходимость кардинального переустройства общественных отношений, установление сознательного контроля общества над производительными силами, которые превращаются в силы разрушения, когда они становятся инструментами защиты эгоистических интересов определённых классов общества. Победить насилие можно только уничтожив его основы. Это подтверждает в том числе и история борьбы с насилием М. Ганди и М.-Л. Кинга. Отдавая должное мужеству и благородству этих выдающихся людей, всё же отметим, что их борьба концентрировалась на определённом виде насилия (колониальном – у Ганди, расовом – у М.-Л. Кинга) и при наличии побед, всё же не смогла положить конец другим видам насилия, да и сами колониализм с расизмом продолжают существовать в современном мире.

Как мы уже упоминали выше, определение насилия у А. А. Гусейнова имеет абстрактный характер. Это связано с тем, что вопреки его собственному признанию насилия свойством общественных отношений, он рассматривает его как свойство *межиндивидуальных отношений*. «Понятие насилия не имеет чётко обозначенных и общепризнанных границ применения. Поэтому...», - заявляет А. А. Гусейнов, - я буду рассматривать его с этической точки зрения, а именно в той мере, в какой оно является предметом индивидуально ответственного поведения и может быть вменено в вину тому, кто его совершает» [9, с. 19]. Если социально-историческую проблему мы начнём рассматривать с позиций абстрактных индивидов, то не только сама моральная оценка проблемы, но и моральная оценка самих индивидов утрачивает определённость. Что собственно и происходит у А. А. Гусейнова, который считает, что в каждом из нас добро смешано со злом и потому никто не имеет права определять, *что* есть добро и *что* есть зло [8, с. 38]. Но если индивиды не способны отличить добра от зла, то как они могут быть морально ответственными за свои поступки? Это внутреннее противоречие исходного пункта абстрактно-индивидуалистической моральной теории включает в себя также и противоречие позиции самого теоретика морали. Мы вправе задать вопрос: а кто наделил «теоретика морали» способностью и правом различать добро и зло? Когда А. А. Гусейнов в докторской диссертации обосновывал социальную природу нравственности, его теоретическая позиция была свободна от этих внутренних противоречий: «Объективные законы общественного развития определяют границы и внутреннее содержание нравственной деятельности. Отсюда – признание ко-

⁹ См.: [7; 8; 9; 10]

ренных интересов общества (класса) в качестве масштаба нравственного действия, существенного содержания морального долженствования» [11, с. 12]¹⁰.

Абстрактно трактуемые ненасильственные действия имеют свойство превращаться в свою собственную противоположность. Убедительной демонстрацией такой возможности является та трансформация, которую претерпела программа ненасильственных действий Дж. Шарпа, который был представлен российской публике как один из видных современных теоретиков ненасилия [12]. С тех пор мы имели возможность убедиться, что его программа ненасильственных действий успешно использовалась для организации «цветных революций», насилувавших волю и интересы большинства граждан многих стран, которые становились полем приложения этих технологий.

Теория ненасилия А. А. Гусейнова включает в себя такую классификацию практических форм отношения к насилию: покорность, ответное насилие, ненасильственное сопротивление. Моральная оценка этих форм такова: покорность – «малодушие», «трусость», потворствование злу; ответное насилие – «вызов насилию», активное неприятие и борьба с ним; ненасильственное сопротивление – «преодоление насилия», постнасильственная форма борьбы, лишаящая насилие основ его возникновения. И тут же в характеристику ненасильственных методов борьбы контрабандой вводится такое определение – «преодоление ситуации несправедливости» [8, с. 39]. Но если насилие возникает в межличностных отношениях, то откуда мы берём критерии для определения их как справедливых или несправедливых? Это ещё одно свидетельство теоретической непоследовательности этики ненасилия.

Иной вариант этики ненасилия, который эту категорию соотносит не с категорией добра, а с категорией справедливости, предложил Р. Г. Апресян. «Противостоять насилию – моральная обязанность человека. Это обязанность справедливости. Один из смыслов справедливости – в установлении предела индивидуальному произволу. Принцип справедливости направлен против эгоистических мотивов и призван удержать человека от причинения другому вреда, страдания. Принцип справедливости требует уважать права другого человека и, значит, не посягать на чужую личность и её собственность. Посягательство на личность заключается в нанесении ей вреда, не только материального, но и морального – причинением огорчения и необоснованного беспокойства, выражением подозрения, нанесением оскорбления или клеветой» [13, с. 144]. Таким образом, Апресян, сохраняя отрицательную моральную оценку насилия, и признавая противостояние ему моральной обязанностью человека, вместе с тем, допускает морально оправданное использование силы против насилия: «Сила не должна применяться инициативно, но в действиях, направленных против насилия и агрессии при неэффективности ненасильственных методов допустимо и необходимо применение силовых методов» [13, с. 143]. Тем самым, насилие оправдывается правилом талиона [13, с. 151]. Но спра-

¹⁰ В другом месте А. А. Гусейнов даёт более развёрнутую формулировку этой мысли: «Во-первых, сущность и специфика морали могут быть поняты только на основе анализа, реально действующих в истории личностей, их многообразных социальных связей. Нравственная сущность человека – это не абстрактное свойство отдельного индивида, она есть исторически определённая характеристика общественных отношений. Во-вторых, содержание нравственности и границы моральных возможностей человека задаются объективными потребностями общественного развития. Будучи своеобразным выражением этих потребностей, нравственное сознание ориентирует реальную жизнедеятельность людей в направлении коренных общественных интересов. В-третьих, рассмотрение социальной природы нравственности должно быть доведено до утверждения коммунистической морали» [11, с. 17].

ведливость талиона – это *воздающая* справедливость, она восстанавливает нарушенное право, восстанавливает status quo, но не способна искоренить насилие в обществе.

Анализ этических теорий ненасилия показывает, что проблема насилия и ненасилия не может быть решена одними лишь средствами моральных категорий. Автономия морали имеет смысл в противопоставлении гетерономной религиозной морали. Но если моральные категории освобождаются от общественно-исторического содержания, то они неизбежно становятся формальными, из них уходит всё богатство конкретных общественных отношений и противоречий, а вместе с ним уходит и возможность постановки и разрешения реальных, исторически назревших проблем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. Около 50 000 слов. Изд. 2-е, переработ. и доп. - М.: «Русский язык», 1976. - 1096 с.
2. Гусейнов А.А. Насилие /Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. - Т. 3. - М., 1955.
4. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. - Т. 20. М., 1955. - с. 5-343.
5. Жижек Славой О насилии. - М.: Издательство «Европа», 2010. - 184 с.
6. Апресян Р.Г. «Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злему» / Этическая мысль. - Выпуск 7. – Москва, 2006. - С. 62-83.
7. Гусейнов А.А. Этика ненасилия // Вопросы философии, 1992. - № 3. - С. 72–81.
8. Гусейнов А.А. Понятия насилия и ненасилия // Вопросы философии, 1994. - № 4. - С. 35-41.
9. Гусейнов А.А. Возможно ли моральное обоснование насилия? // Вопросы философии, 2004. - № 3. - С. 19–28.
10. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. — М.: Гардарики, 2000. – 472 с.
11. Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности. - М.: МГУ, 1974. – 158 с.
12. Ненасилие: философия, этика, политика / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: Наука, 1993. – 188 с.
13. Апресян Р.Г. Этика силы – в противостоянии агрессии и насилию // Вопросы философии. – М. 2010, №2. – С.143-153.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

SOCIAL AND CLASS ASPECTS POLITICS AND ETHICS OF NON-VIOLENCE

Annotation. *The article reveals social nature of violence as form of social relations in class antagonistic society where social production force is used by ruling classes for protecting their privileged social status. Ethics of non-violence is studied as form of moral protest against violence in society. The article analyses effectiveness of such moral protest.*

Key words: *social power, violence, forms of violence, non-violence ethics, moral progress.*

УДК 130.2

Т. Э. Рагозина

(д. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА
В ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ
ФРИДРИХА ЭНГЕЛЬСА**

Аннотация. Статья посвящена анализу теоретического обоснования Фридрихом Энгельсом материалистического понимания истории, благодаря которому оказывается возможным собственно философское, а не экзистенциалистско-публицистическое решение проблемы человека.

Ключевые слова: человек, социальная сила, субстанциальный / объективный субъект истории, труд, общественное разделение труда.

Нельзя не согласиться с Эрихом Фроммом по части того, что «...человек – единственное живое существо, которое ощущает собственное бытие как проблему, которую он должен разрешить и от которой он не может избавиться» [1, с. 445]. Всё так, спору нет. Не случайно XX век в лице Западных мыслителей явил нам множество попыток решения данной проблемы, претендующих на статус «*философского постижения человека*» – от экзистенциалистско-публицистических, психоаналитических и разного рода персоналистских версий, со свойственным им «пафосом исключительности человеческого предназначения» [2, с. 506], до чисто религиозных трактовок.

Что касается марксистской концепции человека, то её активная разработка выпала на начало 60-х – конец 80-х годов XX века, ознаменовавшись настоящим всплеском интересных и глубоких публикаций¹¹.

Вместе с тем, нельзя не видеть, что при всём отличии марксистских концепций человека, получившем своё выражение как в способах постановки проблемы, так и в её содержательном развёртывании, указанный «пафос исключительности человека» как творца истории и её высшей цели продолжал оставаться характерной чертой также и этих концепций.

Так, если мы возьмём одну из лучших статей [5] среди многочисленных марксоведческих работ на данную тему, то услышим достаточно явственно звучание указанного «пафоса исключительности человека». Рассматривая общественный процесс производства как предпосылку и условие жизни индивидов, как «...самый существенный способ осуществления человеческой жизнедеятельности»,

¹¹ См.: Проблема человека в современной философии. – М.: – Изд. «Наука», 1969. – 432 с. [3]; Можева А.К. К истории развития взглядов К. Маркса на субъект исторического процесса; Григорьян Б. Т. На путях философского познания человека; Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип; Дробницкий О. Г. Природа и границы сферы общественного бытия человека; Балакина И. Ф. Индивид и личность в обществе отчуждения; Мысливченко А. Г. О внутренней свободе человека. А также См.: Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с. [4] и др.

Ю. Р. Тищенко в то же время считает возможным сделать следующий вывод: «Человек, - пишет Ю. Р. Тищенко, - следовательно, является подлинной основой не только материального, но и всякого иного производства» [5, с. 9].

Сегодня мы попытаемся взглянуть на проблему человека по-новому, через призму проблемы, являющейся *парадигмальной* для материалистического понимания истории, – через призму проблемы *объективного субъекта истории*, развёрнутой постановкой и обоснованием которой мы обязаны Фридриху Энгельсу.

Вряд ли стоит говорить, что вне контекста, очерченного концептуальными рамками проблемы *субъекта истории*, невозможно сколько-нибудь удовлетворительно вести речь ни о *бытии истории* в целом и формах её преемственного существования, ни о *бытии человека* – в частности, ибо весь этот комплекс проблем является *производным* от того или иного ответа на вопрос о том, *кто* (или – *что*) именно, будучи подвержен изменениям и развитию во времени, тем не менее, преемственно существует, сохраняясь в качестве некоего активного, *самотождественного субъекта*, дающего основание считать, что мы имеем дело с одним и тем же непрерывно существующим историческим процессом развития рода человеческого (а не с двумя, тремя и т.д. разными процессами). Иначе говоря, вопрос предполагает выяснение следующего: *кто* (или – *что*) обладает способностью не только *существовать в истории*, но и активно *воспроизводить себя* во всех своих изменениях, сохраняя себя в многообразии возникающих новых форм на всех этапах общественно-исторического развития, обеспечивая его поступательный ход?

Как видим, вся теоретическая тяжесть решения проблемы человека выпадает на решение фундаментального онтологического вопроса: «Что такое – *субъект истории*?». Скажем больше: решение проблемы субъекта истории заключает в себе принцип и условие самой возможности «философского постижения человека». Такова цена вопроса о *субъекте истории*.

В этой связи стоит обратить особое внимание на фрагмент из письма Ф. Энгельса Йозефу Блоху, в котором Энгельс, излагая суть своих и Маркса взглядов на историю, говорит следующее: «...я прошу Вас изучать эту теорию по первоисточникам, а не из вторых рук, – право же, это гораздо легче» (курсив наш – Т. Р.) [6, с. 396].

Какие же «первоисточники» рекомендует Энгельс своим соратникам в целях изучения исторического материализма «из первых рук»? Рекомендации Энгельса основаны на следующих фактах, которые он приводит: «Маркс не написал ничего, в чём бы эта теория не играла роли. В особенности великолепным образцом её применения является «18 брюмера Луи Бонапарта». Точно так же множество указаний есть и в «Капитале». Затем, - продолжает Энгельс, - я вправе, пожалуй, указать на мои сочинения: «Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом» и «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», в которых я дал самое подробное, насколько мне известно, изложение исторического материализма из всех существующих» (курсив наш – Т.Р.) [6, с. 396].

Что ж, будем придерживаться этих рекомендаций, а именно: *изучать эту теорию по первоисточникам, а не из вторых рук*, ориентируясь на указанные работы, насколько это возможно в рамках данной статьи.

Искомая постановка вопроса о субъекте истории является несомненным достоянием *материалистического понимания истории*. Тем не менее, в марксистской литературе советского периода она не была сколько-нибудь

систематически развита и должным образом артикулирована. Причин тому несколько.

Поскольку в рамках *исторического материализма* советского периода вопрос о *субъекте истории* самостоятельно вообще не ставился, поскольку фактически он был замещён рассмотрением разнообразных эмпирически фиксируемых субъектов, фигурирующих в темах, освещающих *роль народных масс и личности в истории, борьбу общественных классов*, постольку положения о народных массах как подлинном творце истории и борьбе общественных классов как её движущей силе в общем и целом замещали собой собственно *философский вопрос* о субъекте истории. По этой же причине и *проблема человека* не могла получить должного, диалектико-материалистического решения.

В результате понятие «*субъект истории*», призванное выявить и осмыслить *конечную причину и источник общественно-исторической активности*, прочно закрепилось за такими эмпирически очевидными и чувственно воспринимаемыми данностями, как *индивиды, классы, партии, народные массы, этносы, нации*. И хотя в большинстве случаев весь этот ряд венчал собой такой субъект, как *общество*, это не снимало указанной выше проблемы, ибо само *общество* понималось большей частью столь же односторонне: либо как своеобразный конгломерат указанного ряда эмпирических субъектов, либо вообще как *абстракт (фикция, мысленный конструкт)*, за которым в действительности не стоит никакая реальность¹².

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

Если мы рассматриваем общество в качестве *субъекта истории*, но при этом берём его в отрыве от его функции быть *социальной формой* «общественно-производственного организма» (К. Маркс), образующей собой внутреннюю *структуру общественно-разделённого труда*, то, хотим мы того или не хотим, но подобной трактовкой мы низводим роль субъекта-общества до уровня таких эмпирически фиксируемых субъектов-данностей, которые, как ни крути, всякий раз вновь оказываются представлены *индивидами*, только взятыми в их различной комбинаторике: в виде больших и малых *социальных групп, коллективов, классов, этносов, наций* и т.д., с которыми, как с чем-то хорошо знакомым в повседневной жизни, имеет дело обыденное эмпирическое сознание. Поэтому и общество в целом, согласно такой точке зрения, тоже в первую очередь ассоциируется всё с теми же чувственно воспринимаемыми индивидами; только в отличие от последних общество, мол, включает ещё и социальные группы, слои, классы и всякие прочие различия (которые на поверку опять-таки состоят из *индивидов*). *Индивид* как отправная точка зрения всякого эмпиризма от этого *никуда не исчезает*.

Поэтому неудивительно, что трактовка общества как субъекта, ставящая его в единый ряд с перечисленными звеньями и элементами социальной морфологии (индивиды/ классы/ нации и т. д.), неизбежно несёт на себе "родовое пятно" старо-

¹² Ярким образчиком трактовки понятия «общество» как *абстракта и фикции, как чисто мысленного конструкта*, за которым в действительности не стоит никакая реальность, являются взгляды В.С. Малахова [7].

го, домарксовского материализма в виде *антропоморфного взгляда* на человеческую историю.

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

Некорректность такого членения философской мысли состоит в том, что основанием для разграничения на существующие разновидности внутри идеализма служат *различия в толковании субъекта*, в то время как разграничение на указанные разновидности внутри материализма проводится почему-то уже совсем на другом основании – на основании *различий в методе мышления*. Некорректность подобного деления, ставшего своеобразной меткой так называемого «поп-марксизма»¹³, отнюдь не случайна.

Для получивших широкое хождение популярных версий марксизма теоретические сложности возникают всякий раз, как только ставится задача разграничения существующих разновидностей материализма на основе различий в *толковании субъекта*. Почему? – Да потому, что, сльвя материализмом *диалектическим* и позиционируя себя в качестве такового, «поп-марксизм» никогда не пытался осознать себя материализмом *объективным*, ибо неизбежно встающий при этом вопрос – об *объективном / субстанциальном субъекте истории* – оказывался для него настоящим камнем преткновения, натываясь на который он всякий раз спотыкался, останавливаясь в искреннем недоумении: а нужно ли вообще в рамках марксистской философии задаваться вопросом о каком-то там ещё «*объективном субъекте*» истории. Ведь если сущность материалистического понимания истории базируется на положении о том, что «*люди сами делают свою историю*», то никакая «пьяная спекуляция», сродни гегелевскому *мировому духу*, марксизму не нужна.

Меж тем совершенно очевидно, что сущность марксистского взгляда на историю состоит вовсе не в признании того, что люди сами делают свою историю, ибо это – взгляд, *общий всему новоевропейскому Просвещению*, который сам по себе ещё никакого материализма, а, тем более – диалектики не содержит и содержать не может. Более того, именно этот тезис Энгельс везде и всюду всякий раз подвергает критике за его односторонность, прекрасно понимая, что именно этот взгляд на историю, базирующийся на старом просвещенческом *принципе антропоцентризма*, как раз и рождает массу всех остальных превратных представлений о сущности марксистской теории общественно-исторического развития.

И вот здесь-то в полной мере становится очевидным то колоссальное значение теоретического вклада Ф. Энгельса в разработку и систематизацию самых сложных

¹³ Этот термин, введенный М. Лифшицем [8, с. 140], кажется нам очень удачным, ибо точно схватывает черты, которые свойственны всякой поп-культуре, а именно: облегченность идейного содержания, отсутствие какой-либо глубины мысли, требующей серьезной работы ума, набор шаблонов и штампов, *выдаваемых за марксизм* косным филистерским сознанием, удушливую пустоту которых филистеры всех мастей сами же задним числом вынуждены затем глумливо и шумно опровергать как некое «упрощенное понимание истории», не будучи в состоянии понять, что борются они исключительно со своими собственными обывательскими представлениями о марксизме, а не с марксистской концепцией истории.

моментов их совместной с Марксом исторической концепции, приобретшей благодаря работам Энгельса статус *систематически развёрнутого обоснования и изложения* материалистического понимания истории. Какие же ключевые положения и принципы содержит в себе эта система взглядов на общественную историю?

Первый ключевой момент, который разъясняет Энгельс в работе «Людвиг Фейербах...», касается следующего: «Каков бы ни был ход истории, люди делают её так: каждый преследует свои собственные, сознательно поставленные цели, а общий итог этого множества действующих по различным направлениям стремлений и их разнообразных воздействий на внешний мир – это именно и есть история» [9, с. 306].

Говоря об истории как «общем итоге» множества разнонаправленных действий людей, каждый из которых «...преследует свои собственные, сознательно поставленные цели», Энгельс этот «общий итог» квалифицирует как некую «социальную силу», о которой они с Марксом в принципиальном плане высказались ещё в «Немецкой идеологии» (1845 г.): «Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, – эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, – напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение» [10, с. 33].

Спустя 30 с лишним лет в работе «Анти-Дюринг» Ф. Энгельс вновь вернётся к этому сюжету, дав дополнительную содержательную расшифровку *социальной силы* «...мы уже неоднократно видели, что в современном буржуазном обществе над людьми господствуют, как какая-то чуждая сила, ими же самими созданные экономические отношения, ими же самими произведённые средства производства» [11, с. 329]

Признание наличия в истории некоего *объективного субъекта*, обнаруживающего себя в действии безличной, надындивидуальной *социальной силы целого*, – это, безусловно, один из самых сложных моментов материалистического понимания истории, породивший в последующем развитии философской мысли немало искажений и предвзятых толкований не только со стороны идеологических противников, но и со стороны самых пламенных сторонников марксизма, типа Д. Лукача, Л. Альтюссера и многих других, по сей день не устающих вполне искренне и обескураженно вопрошать: «А как же Человек? Как же Личность?»¹⁴

¹⁴ К сожалению, для многих крупных философов (в частности – для Д. Лукача, М. Б. Туrowsкого и др.) эта проблема стала камнем преткновения. Известно, например, что и Л. Альтюссер истолковал философию К. Маркса как философию материальных структур, провозгласив марксизм «теоретическим антигуманизмом». Этот мотив мы обнаруживаем отчасти в системе взглядов Д. Лукача, а также в рамках концепции «личностного монизма истории» М. Б. Туrowsкого, который квалифицирует марксизм как «предвзятое толкование», которое якобы не учитывает *личностный аспект истории* [12, с. 14] и в котором-де личности отводится роль простого «эпифеномена» движения материальных структур [12, с. 34].

И в самом: а как же *человек*? Обладает ли он свободой исторического творчества или навеки обречён быть марионеткой, подчинённой диктату бездушных материальных структур? Какая роль отведена человеку в системе взглядов исторического материализма? Все эти вопросы завязаны в один теоретический узел, развязать который можно, ответив, в частности, на следующий вопрос: значит ли, что исторический материализм, признавая действие объективных надличностных социальных сил и законов в истории, тем самым вообще исключает взгляд, согласно которому «...люди сами делают свою историю»? – Вовсе нет!

Это означает лишь, что для исторического материализма тезис о том, что «люди сами делают свою историю» отнюдь не является *объяснительным принципом* общественной истории, а лишь одним из положений, которое, будучи «в снятом виде» включено в материалистическое понимание истории на правах одного из моментов, само получает своё объяснение в составе новой теории с позиций нового, более глубокого и развитого объяснительного принципа, нашедшего своё выражение в признании наличия в историческом процессе *объективного субъекта* развития, каковым выступает *труд* как процесс, производящий общество – саму *форму социальности*.

У Ф. Энгельса эта идея прямо-таки рефреном звучит во всех его произведениях, приобретая характер важнейшего теоретического лейтмотива. Так, в письме к Йозефу Блоху от 21[– 22] сентября 1890 г., заявив, что «...Согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом в конечном счёте является производство и воспроизводство действительной жизни» и что «...Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали» [6, с. 394], Энгельс приступает к разъяснению этой сложнейшей диалектики истории.

«Мы делаем нашу историю сами» – озвучивает Энгельс кредо старого материализма времён XVIII века, при этом лишь отчасти соглашаясь с ним, ибо он тут же провозглашает большое теоретическое «НО!», содержащее возражения следующего порядка: «...но, *во-первых*, - терпеливо разъясняет Ф. Энгельс, - мы делаем её при весьма определённых предпосылках и условиях. Среди них экономические являются в конечном счёте решающими. Но и политические и т. п. условия, даже традиции, живущие в головах людей, играют известную роль, хотя и не решающую.

<...> *Во-вторых*, - продолжает Энгельс, - история делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновения множества отдельных волей, причём каждая из этих волей становится тем, что она есть, опять-таки благодаря массе особых жизненных обстоятельств. Таким образом, имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая – историческое событие. Этот результат можно опять-таки рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, бессознательно и безвольно. Ведь то, чего хочет один, встречает противодействие со стороны всякого другого, и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел» [6, с. 395-396].

Этим содержание теоретических «Но!» Энгельса не исчерпывается. Заключительным аккордом изложения всей мысли Энгельса, призванной в сжатом, концентрированном виде выразить реальную диалектику истории, звучит ещё одно «Но!», которое может быть прямо адресовано всем, кто так или иначе озабочен *проблемой*

человека, – и Л. Альтюссеру, и Д. Лукачу, и М. Б. Туровскому¹⁵ со товарищи: «Но из того обстоятельства, – резюмирует Ф. Энгельс свою мысль, – что воли отдельных людей <...> достигают не того, чего они хотят, но сливаются в нечто среднее, в одну общую равнодействующую, – из этого всё же не следует заключать, что эти воли равны нулю. Наоборот, каждая воля участвует в равнодействующей и постольку включена в неё» (курсив наш – Т.Р.) [6, с. 396].

Как видим, колоссальный теоретический вклад Энгельса состоит в обосновании того, что вся общественная история людей вовсе не есть движение «голых материальных структур», лишённых какой бы то ни было субъективности и разумности; что все без исключения объективные формы общественного бытия людей (включая экономические отношения), все так называемые «объективные обстоятельства», которые, будучи результатом действия разнонаправленных волей и стремлений отдельных людей, отнюдь не лишены *разума* и *разумности* именно потому, что они – суть *равнодействующая* этих отдельных волей, желаний и стремлений, в составе которой эти индивидуальные воли, сознательные цели и стремления отдельных лиц оказываются переплавлены из форм *субъективно-разумных побуждений* в формы *объективно-разумной организации общественной жизни* – в «объективные мыслительные формы» (К. Маркс). Это – с одной стороны.

С другой стороны, человеческие индивиды, чья деятельность хотя и обусловлена конкретно-исторической системой общественного разделения труда, системой общественных связей и отношений – этой могучей *социальной силой*, тем не менее, отнюдь не лишены *свободы* именно потому, что они сами являются структурными звеньями этой системы и, в этом смысле – *сами делают свою историю*.

Показательно, что именно после разъяснения этого *третьего важнейшего ключевого пункта*, освещающего решение *проблемы человека* в рамках материалистического понимания истории, Энгельс с известной долей раздражения (видимо, устав разъяснять это на многочисленных примерах из реальной истории) как раз и произносит уже цитированные нами выше слова: «Далее, я прошу Вас изучать эту теорию по первоисточникам, а не из вторых рук, – право же, это гораздо легче» [6, с. 396].

Та же мысль настойчиво звучит и в письме к В. Боргиусу от 25 января 1894 года, где Энгельсу довелось опровергать и другой распространённый среди незадачливых горе-марксистов предрассудок относительно автоматического характера действия в истории экономического фактора и где вынужден был категорически заявить, что «... экономическое положение не оказывает своего воздействия *автоматически*, как это для удобства кое-кто себе представляет» [15, с. 175]. В этом письме Ф. Энгельс в целях устранения односторонне-метафизического крена в теоретических воззрениях своих соратников в который раз был вынужден терпеливо разъяснять диалектику истории, обосновывая неприемлемость такого крена как в сторону одностороннего признания тотально детерминирующей роли экономических отношений среди всех остальных общественных отношений, так и в сторону одностороннего представления о том, что люди сами сознательно и свободно творят свою историю. В одном абзаце он *дважды*, хоть и на разный лад, разъясняет эту диалек-

¹⁵ Взгляды Д. Лукача и М. Б. Туровского в связи с проблемой человека и разумности форм общественной жизни более подробно изложены в наших статьях (См.: Рагозина, Т. Э. Проблема «бездомности человека в мире» в зеркале негативной диалектики исторического развития [13] и Рагозина Т. Э. Возможна ли теория культуры на основе «личностного монизма истории?» [14]).

тику взаимообуславливания: «...люди сами делают свою историю, - соглашается Энгельс с тезисом старого материализма, тут же добавляя - однако в данной, их обуславливающей среде, на основе уже существующих действительных отношений, среди которых экономические условия <...> являются в конечном счете всё же решающими и образуют ту красную нить, которая пронизывает все развитие и одна приводит к его пониманию.

Люди сами делают свою историю, - вновь повторяет Энгельс, - но до сих пор они делали её, не руководствуясь общей волей, по единому общему плану...» (курсив наш – Т.Р.) [15, с. 175].

Как бы то ни было, но признание наличия в общественной истории людей особой надындивидуальной реальности – «социальной силы» – является одним из важнейших ключевых моментов к теоретическому портрету *объективного субъекта истории*, без которого исторический материализм оказывается не способным преодолеть сугубо *антропоморфный* взгляд на общественную историю людей, свойственный старому материализму XVIII века.

Осуществлённое историческим материализмом преодоление антропоморфного взгляда на историю методологически стало возможным именно за счёт понимания общества как *вполне специфического субъекта*, в качестве которого и у К. Маркса, и у Ф. Энгельса выступает объективно сложившаяся, естественно-исторически возникшая *система общественного разделения труда*. В этом плане подлинным субъектом истории является, конечно же, прежде всего сам *труд* как живой процесс, осуществление которого создаёт *органическую сращённость индивидов с их деятельностью и друг с другом* посредством определённых форм организации этой деятельности. *Общество* же постольку есть *субъект*, поскольку оно в каждый данный момент, будучи непосредственным *результатом* этого процесса труда, является не чем иным, как этой самой *формой его внутренней организации*, адекватной характеру и содержанию труда и потому – единственно возможным *способом его существования*.

Общество потому может выступать деятельным *субъектом*, обуславливающим социальные роли как отдельных индивидов, так и больших общественных классов, этносов, наций, вызывая к жизни те или иные изменения в их реальном жизненном положении, а также обуславливая способность к постоянным превращениям себя самого как целостного «общественно-производственного организма», что оно на каждом данном этапе развития, в каждый данный момент истории предстаёт в виде конкретной, разветвлённой *системы общественного разделения труда*, которая одновременно есть также и *система всеобщей связи и универсальной зависимости всех без исключения сфер общественной жизнедеятельности людей друг от друга*. В свете сказанного, *быть обусловленным обществом как субъектом* – значит зависеть в своём существовании и функционировании от исторически определённой *системы общественного разделения труда* (этого подлинно объективного / субстанциального субъекта истории). Именно такую трактовку субъекта истории мы находим и в «18 брюмера Луи Бонапарта» и «Капитале» К. Маркса, и в «Анти-Дюринге» и «Людвиге Фейербахе...» Ф. Энгельса, равно как и в «Письмах об историческом материализме».

Согласно К. Марксу, общество потому может функционировать как *субъект*, что оно, в каждый данный момент есть *результат* и *всеобщая форма* труда, есть «...качественная структура общественно-производственного организма, являющего свои *membra disjecta* [разрозненные члены] в системе разделения труда» [16, с.

118], благодаря которой «товаровладельцы открывают..., что то самое разделение труда, которое *делает их* независимыми частными производителями, *делает* в то же время независимыми от них самих процесс общественного производства и их собственные отношения в этом процессе, что независимость лиц друг от друга дополняется системой всесторонней вещной зависимости» (курсив наш – Т.Р.) [16, с. 118].

Как видим, вовсе не какие-либо конкретные лица и даже не группы лиц, образующих большие общественные классы (как, например, класс независимых частных товаропроизводителей) с их волевыми установками и действиями, совершающимися на основе осознанных мотивов и намерений, – *вовсе не они сами по себе со своим коллективным волеизъявлением порождают* к жизни отношения личной независимости индивидов друг от друга, равно как и отношения всесторонней вещной зависимости, которые, взятые вместе, в качестве *закона общественной жизни* сами в итоге господствуют над индивидами, в какие бы объединения и конфигурации союзов друг с другом эти индивиды ни вступали. Причём, не только над классом независимых частных товаропроизводителей, но и над всеми без исключения «органами» и «разрозненными членами» данного конкретно-исторического общественного целого.

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

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

А вот как разъясняет этот же принципиально важный момент, составляющий самую суть материалистического понимания истории, Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Говоря о тех же самых «*membra disjecta* [разрозненных членах]» современного ему капиталистического «общественно-производственного организма» – о буржуазии и пролетариате – он характеризует их как закономерный продукт и результат, обусловленный рядом смен, произошедших в *способах организации труда*: «Оба эти класса развились благодаря переходу сначала от *цехового ремесла к мануфактуре*, а затем от *мануфактуры к крупной промышленности*, вооружённой паром и машинами. На известной ступени развития, пущенные в ход буржуазией новые производительные силы – *прежде всего разделение труда и соединение в одном общем мануфактурном предприятии многих частичных рабочих* – и развившиеся благодаря им условия и потребности обмена стали несовместимыми с существующим, исторически унаследованным и освящённым законом строем производства, то есть с цеховыми

... привилегиями <...>, свойственными феодальному общественному строю. В лице своей представительницы, буржуазии, производительные силы восстали против строя производства, представленного феодальными землевладельцами и цеховыми мастерами. Исход борьбы известен. Феодальные оковы были разбиты...» (курсив наш – Т. Рагозина) [9, с. 309].

Этот фрагмент содержит сразу несколько примечательных моментов, имеющих первостепенное значение для рассматриваемой нами проблемы субъекта истории. Дело в том, что *цеховое ремесло, мануфактура, крупная промышленность*, будучи последовательными этапами в процессе становления капиталистического способа производства, отличаются друг от друга не только и не столько техническими средствами труда (хотя и это имеет место), сколько тем, что они – суть *разные способы организации труда, разные способы его разделения*. Поскольку они значительно способствуют росту производительности труда и эффективности общественного производства в целом, постольку они тоже предстают как *реальные производительные силы общества*, существующие вместе и наряду с такими производительными силами, как люди и средства производства. Однако от последних *формы разделения труда* существенно отличаются тем, что они, во-1-х, носят «чувственно-сверхчувственный характер» (К. Маркс) и, во-2-х, в качестве производительных сил производят не предметы и вещи, а совершенно особый продукт – *саму форму общества, ту или иную форму социальной связи и зависимости людей друг от друга*.

В «Людвиге Фейербахе...» Энгельс буквально «на пальцах» пытается разъяснить, что *не буржуазия* сама по себе является субъектом, определяющим ход истории, а куда более могущественные, объективные надличностные силы – *мануфактура* как особый способ разделения труда (в виде соединения в одном общем мануфактурном предприятии многих частичных рабочих) и *крупное машинное производство* как более развитая форма разделения труда, превратившая частичного рабочего в придаток машины. Именно они, эти последовательно сменяющие друг друга *формы организации труда*, будучи силами *социоморфными* по самой своей сути и по характеру производимых ими продуктов, «восстали против строя производства, представленного феодальными землевладельцами и цеховыми мастерами» [9, с. 309]. Буржуазия же явилась всего-навсего их *представительницей*, посредством которой и *в лице которой* эти социоморфные силы обусловили динамику всех общественных изменений.

Именно они – эти надличностные, социоморфные силы, свершив свой исторический приговор относительно существования класса феодальных землевладельцев и цеховых мастеров, не только предопределили их уход с исторической сцены и отмирание соответствующих общественных отношений, но и в лице всё той же своей представительницы – буржуазии – утвердили *капитал* как новую объективно-целесообразную и, следовательно, *объективно-разумную форму организации общественного производства*, то есть – *новую форму общества*, которая в виде сложившейся системы отношений выступает на каждом последующем витке развития уже в качестве некоей «априорной реальной формы» – как некий «*объективный субъект*» [8, с. 137], подчиняющийся всеобщему закону своего движения все без исключения явления общественной жизни, в том числе – и наделённые им свойством *субъектности* свои собственные модусы, представленные индивидами, социальными группами, классами, партиями, этно-национальными и государственными образованиями.

Труд как целостный «общественно-производственный организм», производящий *общество* (в виде системы разделения труда и, соответственно – в виде системы универсальной связи и зависимости всех сфер общественной жизни друг от друга), является подлинным *субъектом истории* потому, что он же одновременно является её *основой*, – словом, поскольку он есть, говоря словами Э. В. Ильенкова, «... "субстанция-субъект", т.е. активная причина всех своих формообразований, не нуждающаяся поэтому в формировании извне, вне её и независимо от неё существующим деятельным субъектом...» [17, с. 153], в то время как субъект в обыденном смысле слова, «...субъект, наделённый сознанием и волей, т.е. личность, тут понимается как модус той же самой всеобщей субстанции, как способ её саморазличения, как её представитель, и лишь постольку – как субъект» [17, с. 153].

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

Эти последние, в силу указанных отличий, в определённом смысле хотя всё же и являются субъектами, но с оговоркой, а именно: они существуют в эмпирической истории как *особенные модификации* субстанциального субъекта, как *формы превращённые*, производные от истинного субъекта истории, то есть – от труда как объективного естественноисторического процесса производства всей общественной жизни, всегда остающегося тождественным самому себе.

Поэтому ни стихийно складывающиеся этносы и нации, ни самосознающие себя индивиды с их объединениями в группы, классы и политические партии, ни возвышающееся над всеми ними государство (кажущееся эдаким всемогущим *Левиафаном*), ни транснациональные корпорации с их финансовой мощью и претензией определять контуры грядущего мира и смотреть на историю как на «*свой проект*» – никто из них, по большому счёту, не является подлинным субъектом истории. *Труд и формы его разделения* – вот та скромная обитель, где на самом деле скрыта «хитрость мирового разума», незримо вершащая судьбы истории. *Труд и формы его разделения* – вот та неустанно совершаемая днём и ночью деятельность, которая прорывает в недрах истории невидимые подземные ходы и которая полтора столетия назад заставила одного из самых проникательных мыслителей всех времён усмотреть в *глубинной динамике труда* всеобщий принцип объяснения истории и сделать восторженное признание: «Ты хорошо роешь, старый крот!» [18, с. 205].

Знаменитое выражение Маркса «Ты хорошо роешь, старый крот!», сделанное им в работе «18 брюмера Луи Бонапарта», которая, если вспомнить оценку Энгельса, является «...в особенности великолепным образцом ... применения» теории исторического процесса, – отнюдь не единственный случай использования философами шекспировского образа *крота*. Именно этот же образ *крота* использовал и

Гегель, только у него в качестве крота всемирной истории выступал, как известно, *мировой дух*.

Как видим, суть материалистического понимания истории, начиная с «Немецкой идеологии» и заканчивая «Письмами об историческом материализме» Энгельса 1894 г., заключалась в принципиально новом для философской мысли понимании диалектики истории, которую и Маркс, и Энгельс усмотрели в саморазвивающейся системе общественного разделения труда.

Системообразующим основанием этой системы выступает **а)** сам живой процесс труда, структурными элементами и звеньями которого, с одной стороны, выступает **б)** объективно складывающееся в ходе совместной деятельности людей определённое *разделение труда* – та самая социальная форма связи индивидов, которая обуславливает функции и характер действий каждого из них и которая в силу этого с необходимостью господствует над ними в качестве некоей безликой «*социальной силы*», и, с другой стороны – **в)** индивиды, каждый из которых хотя и «...преследует свои собственные, сознательно поставленные цели» [9, с. 306], тем не менее, действует в рамках определённых исторических условий, будучи вынужденным считаться с этой самой «социальной силой» – системой общественно-разделённого труда.

Вот он, принципиально иной ответ исторического материализма на старую проблему, осознанно артикулированную ещё философией Просвещения и приобретшую вид антитезы «*человек и его сознательная деятельность* – с одной стороны, *среда, воспитание, обстоятельства* – с другой», ставшей выражением теоретических попыток понять, какая же из сторон является приматом-носителем сущности исторического развития.

В том-то всё и дело, что ни сам по себе *человек* (или пусть даже этносы, нации, классы и прочие социальные группы), ни сама по себе надындивидуальная «*социальная сила*» в виде совокупности общественных отношений и обстоятельств, взятые в своей отдельности, ещё не образуют жизнеспособный, саморазвивающийся «общественный организм».

Труд и формы его разделения, являя собой органическую сращённость форм общественных связей и отношений, этой безличной «социальной силы» с человеческими индивидами, преследующими свои сознательные цели и интересы, – только он и есть та искомая саморазвивающаяся система, которая представляет собой действительную *субстанцию-субъект истории*, образующую её объективно существующую саморазвивающуюся основу.

Эти систематически развитые и обоснованные Ф. Энгельсом узловые положения материалистического понимания истории и есть тот теоретический ключ, который открывает путь к собственно *философскому решению* проблемы человека, в отличие от литературно-художественного и экзистенциалистско-публицистического постижения проблем бытия человека.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Фромм Э. Пути из большого общества / Проблема человека в западной философии: Переводы // Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 443-482.
2. Гуревич П. С. Человек как объект социально-философского анализа / Проблема человека в западной философии: Переводы // Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 504-517.

3. Проблема человека в современной философии. – М. : – Изд. «Наука», 1969. – 432 с.
4. Проблема человека в западной философии: Переводы // Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 532 с.
5. Тищенко Ю. Р. Общественная история людей как история их индивидуального развития («Капитал». 1857-1867) / Ю. Р. Тищенко // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2017. – Выпуск № 2 (6). – С. 7-19.
6. Энгельс, Ф. Письмо Йозефу Блоху, 21 [-22]сентября 1890 / К. Маркс, Ф. Энгельс. Полн. Собр. Соч. Т. 37. – С. 393-397.
7. Малахов, В. Неудобства с идентичностью / В. Малахов // В кн. Малахов В. "Скромное обаяние расизма" и другие статьи. – М.: Модест Колеров и "Дом интеллектуальной книги", 2001. – 176 с.
8. Лифшиц, Мих. Дух и его действительность. 1974 г. / М. Лифшиц. О Гегеле. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. – С. 127-151.
9. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс. Полн. Собр. Соч. Т. 21. – С. 269-317.
10. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
11. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг / К. Маркс, Ф. Энгельс. Полн. Собр. Соч. Т. 20. – С. 5-338.
12. Туровский, М. Б. Философские основания культурологии / М. Б. Туровский. – М. : РОССПЭН, 1997. – 440 с.
13. Рагозина, Т. Э. Проблема «бездомности человека в мире» в зеркале негативной диалектики исторического развития / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2018. – Выпуск № 2 (8). – С. 20-27.
14. Рагозина Т. Э. Возможна ли теория культуры на основе «личностного монизма истории»? / Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2019. – Выпуск № 1 (9). – С. 17-27.
15. Энгельс, Ф. Письмо В. Боргиусу, 25 января 1894 / К. Маркс, Ф. Энгельс. Полн. Собр. Соч. Т. 39. – С. 174-177.
16. Маркс, К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
17. Ильенков, Э. В. Субстанция / Э. В. Ильенков ; Философская энциклопедия // гл ред. Ф.В. Константинов. – М.: «Советская энциклопедия», 1970. – Т.5. Сигнальные системы – Яшты. – С. 151-154.
18. Маркс, К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1957. – Т. 8. – 705 с.

T. E. Ragozina

(Doctor of philosophy, associate Professor)

Donetsk national technical University

(Donetsk, Donetsk people's Republic)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

**PROBLEM OF MAN
IN THE PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL CONCEPT
FRIEDRICH ENGELS**

Annotation. The article is devoted to the analysis of Friedrich Engels' theoretical justification of the materialistic understanding of history, which makes possible a proper philosophical, rather than existentialist-journalistic solution to the human problem.

Key words: human, social force, substantial / objective subject of history, labor, social division of labor.

УДК 165.1: 111.1

Б. И. МОЛОДЦОВ

(к. филос. наук, доцент)

Луганский государственный педагогический университет
(г. Луганск, Луганская Народная Республика)E-mail: mbilg@mail.ru**Ф. ЭНГЕЛЬС: МАТЕРИАЛИЗМ И ЛОГОДИЦЕЯ**

Аннотация. В статье посредством логической реконструкции становления понятия бесконечности исследуется вопрос о способности бытия в его бесконечном становлении быть соизмеримым со свободой человека, истиной, нравственной вменяемостью. Делается вывод о том, что логодицея составляет всеобщую формообразующую определённую марксистского мировоззрения.

Ключевые слова: бесконечность потенциальная и актуальная, множественность, беспредельность как основание единения, логодицея.

Прежде всего о том, что побудило нас к работе над статьёй. Это стремление защитить марксизм от упреков в объективизме, который вполне удовлетворяется тем, что культивируемое им объективно всеобщее (идея), и побеждает и прокладывает себе дорогу только в общем, в единичном же, с точки зрения конечного, всеобщее эфемерно, неуловимо, прерывисто, идеально, лишь идеальное. Да, идеальность определена бытием, зависит от бытия, но где же свобода, разум, деятельность? – задаётся вопросом Мих. А. Лифшиц, в текстах которого автор этих строк находит основание и вдохновение для своих исследований. Ведь всё это очень стесненно, но есть, подчёркивает Лифшиц и указывает на то, что учёт свободы, разума, деятельности в онтологии общественного бытия оказалась задачей, которую его друг и близкий по теоретической позиции автор – Георг Лукач, не смог решить. Да что там Лукач, если даже Энгельса, по словам Лифшица, *можно* истолковать в том смысле, что объективность, как следствие взаимодействия, есть овеществление, образование неконтролируемой субъектом силы, мешающей ему быть самим собой [1, с. 146]. Мы полагаем, что имеется в виду следующее место из письма Энгельса Йозефу Блоху от 21-22 сентября 1890 г.: «Мы делаем нашу историю сами, но, во-первых, мы делаем ее при весьма определенных предпосылках и условиях. Среди них экономические являются в конечном счете решающими ... Во-вторых, история делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновений множества отдельных волей ... Этот результат можно опять-таки рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, бессознательно и безвольно. Ведь то, чего хочет один, встречает противодействие со стороны всякого другого, и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел» [2, с. 395-396]. Но если, размышляет «обыкновенный марксист» Мих. А. Лифшиц, сущность общественного бытия состоит *только* в том, что из произвольных актов людей складывается безразличная к требованиям их ума и сердца объективная сила, то человек бездомен в окружающем его мире и ему остаётся только роковая свобода в духе Ницше или в духе экзистенциализма [3, с. 148]. Нет, нужно вывести свободу из необходимости [1, с. 146]. И в самом деле, ведь известно, что марксизм не терпит эклектики. Но вывести свободу из необходимости возможно в том случае, если сама необходимость, или, говоря иначе, объективность, понимается в ка-

честве имеющей в себе основание для того, чтобы свобода была. И учитывая то, что представления, а впоследствии и понятия о необходимости сформировались из осознания того факта, что всё в мире подчинено бесконечному круговороту бытия и небытия, то имея целью исследовать вопрос о возможности такого понимания необходимости, которое вбирало бы и способность её иметь в себе начало свободы, мы оказываемся перед необходимостью обратиться к истории понимания мыслью этого бесконечного кругооборота.

Прежде всего, на основании исследования известного искусствоведа и философа Мих. А. Лифшица, отметим то, что тема причастности всего конечного (и, конечно же, человека) бесконечности, мало того, ответственности пред бесконечностью, выражает простейший опыт осознания человеком мира и своего положения в нём – она порождает фабулу, составляющую остов древней мифологии [4]. О подверженности того, что выделилось из всего, выравнивающему действию беспредельного говорил Анаксимандр. Для него выделение есть адикция, нарушение правды, и за такую несправедливость все отдельное должно платить остальной природе «виру и пеню по приговору времени». Гарантией этого порядка является великий беспорядок – архея, первоначальная сущность, в которую все возвращается, или «беспредельное», «не знающее границ», то, что комментаторы Анаксимандра поясняют термином – стойхенон, стихия [4, с. 98]. Только в мысли о том, что гарантом выравнивающего действия по отношению ко всякой выделенности выступает беспредельное имеется некоторая непродуманность, а именно: как лишённость может обладать силой действия по отношению к тому, что превзошло её, имея в себе определённую, коей лишённость не обладает; как низшее, более бедное содержанием, может выступать мерилем высшего, не нарушение ли это логоса мироздания?

Нам представляется, что стремление разрешить проблему, вскрытую этим вопросом, привело античную мысль к пониманию того, что Единое (а не «беспредельное»), как гармоничное целостное единение и восполнение всякой выделенности, выступает гарантом выравнивающего действия по отношению к выделенности.

Противопоставление Единого, как гармоничного целостного вида реальности, её простому существованию было характерно для всей античной мысли, но гипертрофированной формы достигло на излёте античности, в неоплатонизме.

Здесь мы позволим себе сослаться на автрикет С.С. Аверинцева, который исследуя европейскую культурную традицию в период перехода от античности к средневековью, отмечает, что для античной мысли понятие Единого (бытия) содержит импликацию «совершенства». Дурное, неустроенное, бесструктурное, бунт вещества против устрояющей его формы есть на языке платонической мысли «несущее» («меон») [5]. Из понятия о Едином, чьё бытие вечно происходит разработанное античной мыслью и особенно неоплатониками оправдание космоса: все, что есть, есть лишь в той мере, в которой оно совершенно, несовершенство образует как бы пустоту вокруг вселенского бытия и ни в коей мере не может быть отнесено за счет последнего. Зла в некотором смысле «нет», ибо оно есть лишь как «нетость», как не-полагание соответствующего блага [5]. Отсюда беспредельный онтологический оптимизм – сущее не может выпасть из своего совершенства, и беспокоиться не о чем, некому жаловаться, как некого и благодарить.

Но жизненная серьёзность эпохи поздней античности выражала себя в явлении страдания, понятиях греха и жертвы и с оправданием бытия, как сущего, само-

сознание эпохи примириться не могло. «Да не будет! – восклицает Августин, – чтобы нам поверить этому... По кругу блуждают нечестивцы; не потому, что их жизнь должна возвращаться па предполагаемые ими круги, но потому, что таков путь их заблуждения, т. е. ложное учение» [5]. Это «Да не будет!» как нельзя лучше выражает острый интерес к теме прорыва определённости сложившимся единством бытия, его отрицания. Мысль задумывается об онтологической значимости отрицания и находит таковую прежде всего в том, что благодаря отрицанию оказывается возможным выход за пределы круговорота ставшего бытия в пространство бесконечно иного и иного бытия. Бесконечность при этом возможно понимать так как её понимал ещё Аристотель – она есть беспредельное движение по конечному и существует потенциально, а не актуально. Это «не то, вне чего ничего нет, – приводит П. П. Гайденко слова Аристотеля, – а то, вне чего всегда есть что-нибудь» [6]. Но в таком случае бесконечность сбывается как множественность, справедливо, на наш взгляд, замечает мыслитель эпохи Возрождения Ник. Кузанский [7]. А множественность предполагает отношение одного и другого, а не только смену (отрицание) одного другим. Тем самым, бесконечная множественность иного и иного предполагает минимум бытия, меньше которого не может быть, т. е. – ограничение отрицания, его определённость, отрицание отрицания. Этим отношением отрицания не только к бытию, но и к самому себе бесконечная множественность преобразуется в актуальное единство, и поскольку бесконечность ни для чего не больше, ни для чего не меньше, ничему не равна, то равенство, отсутствие выделения одного за счёт другого, оказывается беспредельным пределом для единения. Вот как! Бесконечность, даже не имея самостоятельного бытия, то есть, не будучи богом, а становясь собою лишь в развитии, оказывается полагающей для себя и всего объемлемого собою беспредельный предел. Поистине, как отмечает Дж. Бруно, глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку объединения. К этому стремился мыслью Аристотель, считая лишнее, к которому присоединена известная склонность, за родоначальника, отца и мать формы, но не мог достигнуть этого. Он не сумел к этому прийти, ибо, остановившись в роде противоположения, он задержался таким образом, что, не спускаясь к виду контрарности и утверждая, что контрарности не могут актуально совпасть в одном и том же предмете, он не углубился в познание единства и безразличия постоянной природы и бытия [8]. И поскольку бесконечное единение положено отношением множественности иного и иного к минимуму, меньше которого ничего не может быть, то и осуществляется единение посредством отношений, полагающих порядок, организацию, целостность, возвышающуюся над всякой относительностью. Просто бытие в единении может играть меньшую роль по сравнению с теми всеобщими отношениями, которые оно «несёт». Может быть даже так, что множественность, как простое количество иного и иного, оказывается в одном месте, а единение, как становление, генетическое отношение, – в другом.

Но в наше время ориентация на возвышающееся над всякой относительностью единение нередко отождествляется с «забвением» бытия в угоду его «виду», «идее». В бытии, дескать, нет ни отдельно фиксированных содержаний, ни связей между ними, а есть, как пишет русский философ С. Л. Франк, чьи тексты доступным русскому читателю языком излагают суть иррационализма XX в., лишь некое целостное сплошное единство [9]. Только при таком понимании бытия, человек способен избежать диктата всеобщего в деле вменения своих решений и действий

ответствованию пред бытием в его бесконечности. Таковое возможно в силу способности человека переживать время, когда им, человеком, схватывается предыдущее и последующее как одно и другое, а в промежутке – нечто от них отличное. Способность выделять промежуток в единении предыдущего и последующего позволяет человеку располагать своё сознание вне какого-либо особенного их единения и, обратившись к бесконечно возможному, без посредства какой-либо обособывающей идеализации, просто перебирая варианты, разведывать возможность единения последующего и предыдущего. Эта позиция далека от какого бы то ни было произвольного позволения всему быть равнозначным. Вот-бытие – выступает здесь основанием истины. Опыт ответствующего пред бесконечностью сознания самоконституируется при этом *действием* медиальной структуры, которая, как пишет Гадамер, отталкивает себя от себя самой как исходной и, двигаясь концентрическими кругами, изменяет свою величину, свои масштабы, выбором вариантов расширения своей базовой непрерывности [10, с. 312]. Но разве в этом случае практика имени дела с бесконечностью и ответствования пред нею не оказывается практикой отталкивания от стены, или стихии бесконечно возможного, утилитарно эффективного, но безразличного к своему состоянию, к тому имеется ли в таковом максимум или минимум бытия?

Такой оборот дела бросает благоприятный свет на выработанное натурфилософами эпохи Возрождения понимание бесконечности. Оно выражает тот факт, что бытие вообще есть абстракция, полагать модальность для всякой определённости, бытие способно, лишь обретая конкретность формы, логический рельеф и более широко – возвышающееся над всякой относительностью единение. Всякая определённость исключает, всякая направленность оставляет в стороне, никакое «что» не способно вобрать в себя бесконечность, оказываясь чем-то насильственным по отношению к ней как единению. Но насилие в отношении бесконечности субъективирует её, провоцирует её ответный ход в отношении определённости. И в силу того, что это ход бесконечности, его действию нет преград. Разве действие этой сверхсилы не значит, что бытию присущи не только черты объективной необходимости, но и норма свободы? Разве то, что возвышающееся над всякой относительностью единение полагается отсутствием в бесконечности какой-либо выделенности, не говорит о том, что свобода не может быть привилегией, не может служить куском, вырванным из общего пирога? Если говорить более широко, то в природе и обществе обнаруживается действие некоего автоматизма, согласно которому субъективные требования людей встречают поддержку (или, наоборот – натываются на отказ в таковой) в самом окружающем мире, что общему ходу истории (включая сюда и историю природы) оказывается присущим некий разумный и, в последнем счёте, гуманный смысл, который мы обычно приписываем свободному выбору человеческого субъекта.

Развитие к бесконечно-живому «гомеостазу» выступает достаточным основанием, полагающим смысл и задающим цель как для жизни природы, так и для человеческой жизни. Всё должно умереть, большого смысла в этом нет, но и без конечности реалий мира никакого смысла не могло бы быть, может быть, даже еще большая бессмыслица, ибо и то и другое предполагает отношение к чему-то другому. Где нет различия, нет конечности, там нет и смысла. Но нет его и там, где взятое нами отдельное не мыслится нами по отношению к бесконечности. Все отдельное быстро приобретает оттенок бессмыслицы и пустой суеты. Смысл есть именно это «бесконечное отношение», полагаемое повторяемостью задач, это смысл мира.

Простое рассуждение, с помощью которого можно показать присущность идеального измерения бытию и то, что даже отрешенный квази-научный материализм невольно допускает момент оценки, нормы, смысла, в применении к самой природе, состоит в вопросе: можно ли нарушить законы природы? – И да, и нет. С одной стороны, очевидно, нельзя выпрыгнуть из естественной закономерности. С другой стороны, возможность произвола доказывают шишки, которые мы получаем, если, вопреки Бэкону, желаем господствовать, не повинуюсь. Так что возможно более-менее свободное отношение к законам природы, но одно дело – в смысле их искажения; и совсем другое – в смысле возвышения природы над ней самой. Таким образом, закон, слепая закономерность все же переходит в норму, закон в смысле истины. Субъект лишь тогда действительно существует для себя, когда он является выражением нормальной природы, ее собственной истины. Область субъективного произвола и слепой механической необходимости, безразличной к органическому развитию, одна и та же.

Учение Маркса также нередко выставляется абстрактным объективизмом, оставляющим за бортом то, что относится к человеку (антропология), бесконечности, истины в собственном смысле слова – или всё это присоединяется как догма, эклектически, фразерски. Усилия современной западной философии, отмечает «обыкновенный марксист» Мих. А. Лифшиц, направлены на отрицание логодицеи. Мы должны принять мир безразличным к человеческим критериям истины, добра и красоты, в этом, якобы, состоит величайшее освобождение от бремени веры в иное. Отсюда культивирование иррациональности, даже не как лучшего средства постижения мира, а иррациональности самого мира, умирание его разумности – не только в данной конкретной форме, но и в форме возможности. Да, соглашается Лифшиц, все относительно, исторично, преходяще. Но не равнодушно и безразлично. Это *грехопадение*. Ограниченность есть нарушение Дике. Отсюда и подъем, восстание, следующей ступени – не простое, вялое отрицание. Это – *кара*, демонический антитезис.

Вывод. Таким образом, взаимоотношения с природой не есть просто мир безразличной механической причинности, но природа сама оставляет пространство для объективного различия нормального и ненормального, осмысленного и бессмысленного, истинного и ложного, добра и зла, положительного (не условно, а положительно-положительного) и отрицательного – соответственно для человеческой свободы, нравственной вменяемости. В пику Канту! [1, с. 431].

Так что, как писал Энгельс перед лицом глубоких противоречий русской истории (его слова приводятся в одном из текстов сборника работ Мих. А. Лифшица): «Нет такого исторического бедствия, которое не искупалось бы прогрессом. Пусть же свершится предназначенный жребий!» Досужие умы называют это убеждение «эсхатологией» или «верой в миллениум», но все их сомнительные параллели доказывают только, что люди начали мыслить диалектически задолго до того, как они пришли к сознательному пониманию диалектики» [3, с. 147].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лифшиц Мих.А. Что такое классика? – М. : Издательство «Искусство XXI век», 2004. – 512 с.
2. Энгельс Ф. Письмо к Йозефу Блоху от 21-22 сентября 1890 г. / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, изд. 2-е. – Т. 37. – С. 393 – 397.
3. Лифшиц Мих.А. О Гегеле. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. – 304 с.
4. Лифшиц Мих.А. Античный мир, мифология, эстетическое воспитание / Лифшиц Мих.А. Мифология древняя и современная. – М. : Искусство, 1979. – С. 10 – 140.
5. Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью / Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М. : Наука, 1976. – С. 17 – 64. – [электр. ресурс] // Режим доступа:
6. Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
7. Николай Кузанский. Об учёном незнании / Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / Сост. С.В. Перевезенцев. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 448с. – [электр. ресурс] // Режим доступа: http://library.nlu.edu.ua/POLN_TEXT/KOMPLEKS/KURS_1/kurs/10/01_1.htm – заголовок с экрана
8. Бруно Дж. О причине, начале и едином / Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / Сост. С.В. Перевезенцев. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 448 с.
9. Франк С. Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения – М. : Издательство «Правда», 1990. – С. 183 – 603. – [электр. ресурс] // Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/nepostizhimoe/1_2_1#sel – заголовок с экрана
10. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988.– 704 с. – [электр. ресурс] // Режим доступа : http://yanko.lib.ru/books/philosoph/gadamer-istina_i_metod.pdf – заголовок с экрана

B. I. Molodtsov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk State Pedagogical University

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: mbilg@mail.ru

F. ENGELS: MATERIALISM AND LOGODICY

Annotation. Through the logical reconstruction of the formation of the concept of infinity, the article examines the question of the ability of being in its infinite formation to be commensurate with human freedom, truth, moral sanity. The conclusion is made that logodicy constitutes a general form-forming definiteness of the Marxist worldview.

Key words: potential and actual infinity, multiplicity, infinity as the basis of unity, logodicy.

УДК 130.2

Г. А. Лемешко

(ст. преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

*E-mail: lemeshko.donntu@gmail.com***ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС:
ПЕРЕХОД ОТ МЛАДОГЕГЕЛЬЯНСТВА К АТЕИЗМУ**

Аннотация. Данная работа посвящена анализу младогегельянского периода в жизни Ф. Энгельса, его перехода от идеализма к атеизму.

Ключевые слова: теология, идеализм, материализм, атеизм, младогегельянцы, рационализм, миф, христианство.

Фридрих Энгельс родился 28 ноября 1820 года в семье богатого текстильного фабриканта. Его отец был глубоко верующим человеком, суровым по нраву, строго придерживался консервативных ценностей. Он был ревностным последователем такого религиозного течения внутри лютеранства как пиетизм, сторонники которого настаивали на том, что каждое слово Священного писания надо понимать буквально и своих детей строго воспитывал в этом же духе. В школе юного Фридриха характеризовали как человека крайне религиозного и благонравного. В своих детских стихах он писал о том, что с нетерпением ждет прихода Иисуса Христа. С юных лет Ф. Энгельс много читал, но особый интерес вызывали у него теология и философия. Его путь от религиозности к атеизму был достаточно сложный, иногда противоречивый, хотя и не очень продолжительный. В это время на его идейное развитие оказывали влияние различные радикальные течения, часто противоречащие друг другу. Фридрих Энгельс от веры отказался в 23 года.

Серьезное изучение философии поставило под сомнение истинность той религиозной ортодоксии, которая с детства внушалась Фридриху в семье и в школе. Он начинает искать объяснение религии, опираясь не на веру, а с точки зрения разума. В письме к братьям Греберам (В. Гребер был школьным другом Энгельса), датированном 1839 годом, Энгельс пишет: «...божественным можно считать лишь то учение, которое может выдержать критику разума» [1, с. 302]. В это время он считал, что рационализм поможет не только объяснить религиозные чувства, но очистить и укрепить их. Важнейшее значение для него приобретает вопрос о соотношении веры и разума, ведь этот вопрос для молодого Энгельса имел не только теоретическую, но и личную проблему. Т.И.Ойзерман пишет: «...попытка Энгельса рационалистически истолковать религиозные догматы приводит к неожиданным для него последствиям: вместе с крушением слепой веры рушится и религиозная вера вообще» [2, с. 87].

В том же 1839 году Энгельс знакомится с работами протестантского философа, профессора теологии Берлинского университета Фридриха Шлейермахера, в частности с его «Речами о религии». Из этой работы он сделал вывод, что Шлейермахер, пропагандируя «естественную религию чувств», по существу создает альтернативу существующим сверхъестественным религиям. Следует отметить, что Шлейермахер был последовательным противником рационалистического толкования религии. Он утверждал, что истинное содержание религии может откры-

ваться только в чувствах и в религиозном экстазе. К этому времени Энгельс уже на собственном опыте осознал, что религиозные сомнения преодолеть с помощью разума невозможно. Отсюда становится понятным его утверждение, сформулированное в письме к Ф. Греберу от 12 – 27 июля: «Религия – дело сердца, и у кого есть сердце, тот может быть благочестивым; но у кого благочестие коренится в рассудке или даже в разуме, у того его вовсе нет. Дерево религии растёт из сердца и покрывает своей сенью всего человека и добывает себе пищу из дыхания разума; догматы же – это его плоды, несущие в себе благороднейшую кровь сердца; что сверх того, то от лукавого. Таково учение Шлейермахера, и на нем я стою» [3, с. 310]. Энгельс называет Шлейермахера «великим человеком». В том же письме он заявляет: «В моем предыдущем письме я выложил тебе массу скептических соображений; я рассматривал бы вопрос иначе, если бы уже тогда был знаком с учением Шлейермахера. Ибо это ведь еще разумное христианство; оно ясно всякому, даже и не приемлющему его, и можно признать его ценность, не присоединяясь к нему. Философские принципы, которые я нашел в этом учении, я уже воспринял; с его теорией искупления я ещё не свёл всех счетов и буду остерегаться немедленно же усвоить её, чтобы не оказаться вскоре вынужденным снова менять свои взгляды. Но я буду штудировать её, как только мне представится время и возможность. Если бы я раньше был знаком этим учением, я никогда не стал бы рационалистом...» [3, с. 304-305]. Энгельс с удовлетворением отмечает, что в философии Шлейермахера он нашел необходимое философское мировоззрение, поскольку она принципиально отличается от официального протестантизма, в частности, от пие-тизма. Как отмечали В. А. Малинин и В. И. Шинкарук, «Философия чувств Шлейермахера была хотя и непродолжительной, но всё - же определённой фазой в идейном развитии молодого Энгельса» [4, с. 71].

С сентября 1841 года Энгельс проходил годичную военную службу в Берлине, где в качестве студента-вольнослушателя посещал лекции по философии в университете. Там у него проявился особый интерес к философии Гегеля. Тогда же он знакомится с младо-или-левогегельянами, наиболее радикальным течением среди последователей учения Гегеля. Их взгляды во многом были близки ему по духу. К младогегельянам относились Д. Ф. Штраус, Л. Фейербах, братья Бруно и Эдгар Бауэры, А. Руге, К. Нойверк, М. Гесс, Э. Эхтермейер, К. Ф. Кёппен и другие. Именно они во многом оказали влияние на становление и эволюцию взглядов и представлений Энгельса в этот период, в том числе и в отношении к религии. Движение младогегельянцев привлекало Энгельса ещё и тем, что оно, по его мнению, давало возможность развивать диалектические принципы гегелевской философии и, в то же время, отвергнуть ее консервативные выводы.

Во время обучения Ф. Энгельса в Берлинском университете лекции по философии читал Ф. В. Шеллинг, который резко критиковал Гегеля и его последователей, в том числе и младогегельянцев. Энгельс в 1841 - 1842 г. печатает три работы, касающиеся философии Шеллинга: «Шеллинг о Гегеле», «Шеллинг и откровение», «Шеллинг – философ во Христе». В этих работах он с младогегельянских позиций защищает прогрессивные, с его точки зрения, положения философии Гегеля - диалектику и ее критический дух. В то же время Энгельс резко критикует Шеллинга за то, что тот стоит на позициях мистического откровения, пропагандирует его и тем самым отказывается от принципов разума и науки.

Следует подчеркнуть, что Ф. Энгельс первым из младогегельянцев вступил в полемику с Шеллингом, защищая философию Гегеля. Однако примечательно, что

в этих статьях критика Шеллинга Энгельсом велась ещё не с материалистических позиций.

Среди последователей философии Гегеля были не только левогегельянцы (как уже отмечалось, это было радикальное, революционное крыло тогдашней немецкой оппозиции), но и представители правого (консервативного) крыла (старогегельянцы). Среди них можно назвать Г. Габлера, К. Гешеля, Г. Хинрикса, К. Дауба, П. Мархейнеке, Л. Хеннинга и др. Правогегельянцы считали, что труды Гегеля являются вершиной достижений философии, и поэтому считали, что последователи Гегеля должны строго придерживаться её буквы и принципам и постоянно её популяризировать и пропагандировать. По сути, они отбросили диалектику, а философию Гегеля, используя его тезис о тождестве религии и философии, рассматривали как рациональную форму богословия.

Дискуссии в среде гегельянцев в первую очередь велись вокруг религиозного учения Гегеля. Их острота была обусловлена тем, что в Германии в то время это имело прямое отношение к решению сложных политических вопросов.

Начало размежеванию между ними было положено работой Д. Штрауса «Жизнь Иисуса», написанной в 1835-1836 гг., и последовавшей затем полемикой с ним Б. Бауэра. Оба оппонента имели богословское образование и хорошо знали Библию. Сам Штраус, будучи последователем Гегеля, не считал себя ни правогегельянцем, ни левогегельянцем, но вся его деятельность, все его работы свидетельствовали о том, что он является ведущим представителем младогегельянства.

Одной из причин, подтолкнувшей Штрауса к написанию этой работы, была активизировавшаяся в то время борьба с догматизмом в философии и религии. Кроме того, он предпринимает попытку разрешить внутреннюю противоречивость христианской догматики, которая, по его утверждению, пришла в конфликт с современным знанием. Для решения этих задач Штраус, используя гегелевский философский метод, считает необходимым дать критический анализ Евангелий. «Жизнь Иисуса» Штрауса, писал Энгельс, было первым произведением, «которое представляло собой некоторый шаг вперёд за пределы ортодоксального гегельянства» [5, с. 538]. Для того, чтобы выяснить истинную историю возникновения Евангелий, утверждал Штраус, необходимо к ним подходить не как книгам боговдохновенным, а как к произведениям, написанным людьми. Только таким образом можно ответить на вопросы: кто, когда и почему их написал и выяснить причину появления в них сверхъестественных элементов. Для анализа новозаветных историй он опирается на разработанное в гегелевской философии религии понятие «миф». Штраус понимал миф не как некую выдумку, а как неосознанное коллективное творчество, которое имеет объективное основание: не было бы реального Иисуса, утверждает он, не возник бы и миф об Иисусе Христе. Это ненамеренное, спонтанное мифотворчество, с точки зрения Д. Штрауса, возникло сразу после казни Иисуса Христа, то есть задолго до написания Евангелий. Все эти мифические истории передавались от человека к человеку в устной форме, постепенно обрастая из благочестивых соображений все новыми и новыми подробностями. Хотя новозаветные мифы были исторически недостоверны, отмечает он, всё же они соответствовали религиозным чувствам и идеям той эпохи и в них выразились какие-то созревшие в массах настроения и стремления. Они возникли среди древних евреев, которые напряженно ожидали появления мессии, предсказанное ветхозаветными пророчествами. Поэтому источником новозаветных мифов, по мнению Штрауса, в первую очередь, является Ветхий Завет, иудаизм.

Итак, Штраус с одной стороны, отвергает историческую достоверность Евангелий, а с другой – рассматривает Иисуса Христа как реальную историческую личность, которого люди наделили сверхъестественными способностями.

Штраус не отвергал существование бога, но понимал его по-своему. Бог, утверждал он, это некая абстрактная духовная сущность, которая действует в мире через естественные, созданные им же самим, законы. Такое понимание бога исключает возможность существования чуда, так как оно, согласно его теории, противоречит законам природы, а, следовательно, и воле божьей. Кроме того, отмечает Штраус, признание чудес противоречит также и принципам разума, и опыту. Поэтому, делает вывод он, чудес не бывает.

Критикуя Новый Завет, Штраус искренне полагал, что тем самым он способствует сохранению и спасению христианства. Он утверждал, что спасти христианство необходимо, потому, что оно, во-первых, имеет непреходящие моральные ценности; во-вторых, оно предполагает совершенствование самих людей; в-третьих, оно способно к историческому изменению.

Работа Штрауса «Жизнь Иисуса» оказала большое влияние на Ф. Энгельса. Внимательное и детальное изучение этой книги приводит его к переосмыслению философии Шлейермахера. Христианство оказалось сводом мифов, которые сложились стихийно среди последователей первоначального христианства, как утверждал Ф. Штраус, а не истиной, выросшей из самых глубоких и высоких чувств, что вытекало из философии Шлейермахера. В октябре 1839 года в письме В. Греберу Энгельс пишет: «Я теперь восторженный штраусианец». И далее: «Да, Гуиллермо, *jacta est alea* [48], я – штраусианец, я, жалкий поэт, прячусь под крылья гениального Давида Фридриха Штрауса. Послушай-ка, что это за молодчина! Вот четыре евангелия с их хаотической пестротой; мистика распространяется перед ними в молитвенном благоговении, – и вот появляется Штраус, как молодой бог, извлекает хаос на солнечный свет, и *Adios* вера! – она оказывается дырявой, как губка. Кое-где он злоупотребляет своей теорией мифов, но это только в мелочах; однако в целом он гениален. Если вы сумеете опровергнуть Штрауса, ...тогда я снова стану пиетистом» [6, с. 316]. Вместе с тем Энгельс замечает, что хотя теория мифов в целом верна, но выводы, сделанные из неё, могут быть ошибочными, так как трудно «...чётко разграничить, что принадлежит мифу, что – истории и какие искажения внесли священники» [7, с. 52-53]. Но важным является то, что Д. Штраус сорвал религиозную оболочку с Евангелия.

Такая восторженная оценка Д. Штрауса относится к тому периоду духовного развития Энгельса, когда он еще не стал атеистом и протестантский рационализм, как его понимал Штраус, был ему близок. Когда же переход к атеизму совершился, то учение Штрауса, в значительной мере ограниченное теологической проблематикой, уже не могло его удовлетворить. Значение Штрауса теперь для Энгельса заключалось в том, что он приблизил его к философии Гегеля. В ноябре 1839 г. Энгельс сообщает В. Греберу: «Я как раз на пороге того, чтобы стать гегельянцем. Стану ли я им, я, право, еще не знаю, но Штраус так мне осветил Гегеля, что это кажется мне довольно правдоподобным. Кроме того, его (Гегеля) философия истории как бы вычитана из моей души» [8, с. 330].

В полемику со Штраусом вступает один из виднейших младогегельянцев Бруно Бауэр, который был вначале протестантским теологом и верным учеником Гегеля, но, утратив веру, он, так же как и Штраус, предпринял критическое исследование Нового завета. В своих работах «Критика Евангелия от Иоанна» (1840),

«Критика синоптических евангелий» (в 3-х т., 1841–42), в памфлете «Разоблаченное христианство» (1843) Бауэр обосновывает необходимость и важность критики при исследовании как любого отдельного явления, так и истории в целом. Критику он рассматривает в качестве самого действенного механизма исследования, правда только в том случае, если ею занимаются критически мыслящие отдельные люди. Главная задача критика – выявлять противоречия, существующие в обществе. Именно таким образом, утверждает он, появляются идеи, которые способны подталкивать развитие человечества вперед.

Главным объектом критики Бруно Бауэра становится история возникновения христианства. Анализируя Евангелия, опираясь на всестороннюю критику, Бауэр, в противовес Ф. Штраусу, пришел к выводу, что Евангелия создавались не массами, а отдельными людьми. Только отдельные личности, с его точки зрения, могут создавать идеи, способные объединить людей и повести за собой массы. Евангельские мифы, утверждал Бауэр, возникали в широких массах не сами собой и не постепенно, как считал Штраус; их придумывали сами авторы Евангелий для того, чтобы объяснить и обосновать те или иные положения христианского вероучения.

То же касается и личности Иисуса Христа. Все сведения о нем, говорит Бауэр, мы черпаем из Евангелий, которые не относятся к историческим произведениям, а являются вымыслом, созданным отдельными людьми с определенными целями. Тем самым Бауэр отвергает историчность Иисуса Христа.

Не соглашается Бауэр и с утверждением Штрауса, что христианство является прямым продолжением иудаизма. В своей первой работе, посвященной анализу евангельских историй, написанной еще в 1840 г., "Критика евангельской истории Иоанна" он показывает, что по своему содержанию Евангелие от Иоанна во многом совпадает с взглядами еврейского философа Филона Александрийского (20 г. до н.э. - 54 г. н.э.). Филон Александрийский был верующим иудеем, однако его иудаизм отличался от традиционного варианта: все ветхозаветные истории он воспринимает не буквально, а аллегорически. По-своему Филон понимает и сущность Бога. Для него Бог – это некая трансцендентная сущность, которая общается с миром людей через посредника – Логоса, Слова. Бауэр утверждает, что раннее христианство позаимствовало у Филона Александрийского не только идею посредничества между Богом и людьми, но также и учение о врожденной греховности человека. Это позволило Бауэру присвоить Филону Александрийскому титул отца христианства, а евангелие от Иоанна назвать религиозной популяризацией философии Филона.

Дядей христианства Бауэр называет римского стоика Сенеку, поскольку, с его точки зрения, в Евангелиях много заимствований и из его работ, в частности, это касается нравственных требований.

Из всех этих данных Б.Бауэр делает вывод о том, что не евреи и не иудаизм сыграли главную роль в возникновении христианства, а само христианство возникло не в Палестине, а в двух культурных центрах греко-римского мира – в Риме и в Александрии.

Фридрих Энгельс, который много занимался изучением новозаветных книг и раннего христианства в целом, не мог не обратить внимания на работы Бауэра. Раннему христианству он посвятил несколько работ: «"Святое семейство", или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании» (1844) – работа, написанная совместно с К. Марксом, посвящена полемике против некоторых младогегельянцев, в том числе и Бауэра; «Бруно Бауэр и первоначальное христиан-

ство» (1882), «Книга Откровения» (1883) и «К истории первоначального христианства» (1894), в которых дал собственное решение ряда важнейших вопросов. В этих работах Энгельс ставит и рассматривает проблемы, связанные с ранним христианством значительно шире, чем это делали Штраус и Бруно Бауэр: он вскрыл социальные причины возникновения христианства, а, следовательно, и всей новозаветной литературы. Энгельс дал характеристику той социально-исторической обстановки, которая сложилась в Римской империи к началу нашей эры и которая обусловила как возникновение, так и победу христианства. Он согласился с Бауэром, что на происхождение христианства большое влияние оказали видоизмененный иудаизм и греческая философия. Не отрицал он и роль Филона Александрийского и Сенеки в возникновении христианства. Однако при этом он показал, что в христианстве отразились не оригинальные произведения Филона, а его вульгаризированные представления. Доказательством этого Энгельс считает то, что «Новый завет почти полностью пренебрегает главной частью этих произведений, а именно аллегорически - философским истолкованием ветхозаветных рассказов. На эту сторону вопроса Бауэр не обратил внимания» [9, с. 309].

Энгельс соглашается с критикой Штрауса Бауэром. В работе «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» он отмечает, что заслугой Бауэра является то, что своей критикой Евангелий он «расчистил почву, на которой возможно разрешение вопроса, откуда происходят представления и идеи, которые в христианстве сложились в своего рода систему, и каким образом они достигли мирового господства» [9, с. 307]. Несмотря на это, отмечал Энгельс, Бауэр не смог разобраться в этих вопросах до конца, поскольку он был идеалистом. По этим вопросам Энгельс дал свое собственное решение, которое привело к возникновению материалистического понимания истории.

На формирование атеистических взглядов Ф. Энгельса большое влияние оказали философские и религиозные взгляды еще одного младогегельянца – Людвига Фейербаха. Имея богословское образование (в течение года он изучал теологию в Гейдельбергском университете), будучи сторонником Гегеля и участвуя в младогегельянском движении, Фейербах достаточно быстро эволюционировал к материализму. Именно материализм в учении Фейербаха более всего привлек Ф. Энгельса. Однако, как он отмечал, «Ход развития Фейербаха есть ход развития гегельянца, – правда, вполне правоверным гегельянцем он не был никогда, – к материализму. На известной ступени это развитие привело его к полному разрыву с идеалистической системой своего предшественника» [10, с. 285-286]. Фейербах заявлял, что вопрос о сущности религиозного мира и борьба против него находятся в центре его внимания. В постановке и решении этих вопросов он пошел дальше Штрауса и Бауэра. Истоки религии, утверждал он, следует искать в человеческих отношениях. Религия – это превратное, отчужденное отражение реальных отношений людей друг к другу и к природе. Он утверждал, что религию порождают как страх перед стихийными силами природы, так и те трудности, страдания, которые испытывают люди на земле.

Однако было бы неправильным сводить атеизм Фейербаха простому отрицанию бога. Об этом он пишет в предисловии к первому изданию собрания сочинений: «Я отрицаю бога; для меня это значит: я отрицаю отрицание человека, я утверждаю чувственное, истинное, следовательно, неизбежно также политическое, социальное место человека взамен иллюзорного, фантастического, небесного пребывания человека, которое в действительной жизни неизбежно превращается в от-

рицание человека. Для меня вопрос о бытии или небытии бога есть лишь вопрос о бытии или небытии человека» [11, с. 44]. Для освобождения от религиозных заблуждений необходимо понять, что человек – это не творение бога, а часть – и притом наиболее совершенная – вечной природы. На место любви к богу, призывает Фейербах, нужно поставить любовь к человеку, на место веры в бога – веру в человека. Это и есть, с его точки зрения, истинная религия. В этом утверждении – суть антропологизма Фейербаха. В работе «Шеллинг и откровение» Энгельс пишет, что сводя определение религии к субъективным человеческим отношениям, Фейербах «... не только не уничтожает выводов Штрауса, а как раз и подвергает их проверке, и оба они приходят к одному и тому же выводу, что тайной теологии является антропология» [12, с. 443]. Из этого высказывания Энгельса видно, что в то время он пока еще не видит материализма в критике Фейербахом идеализма Гегеля. Хотя в этой же работе Энгельса можно заметить и определенное влияние на него взглядов Фейербаха. Энгельс подчеркивает, что фейербаховский антропологизм, очень важен для критики религии.

Научный анализ философии Фейербаха сделан Ф. Энгельсом в книге «Людвиг Фейербах и конец классической философии» (1888). Сам Энгельс объяснил причину написания этой работы желанием раскрыть истинное содержание учения Фейербаха: «...за нами остается неоплаченный долг чести: полное признание того влияния, которое в наш период бури и натиска оказал на нас Фейербах в большей мере, чем какой-нибудь другой философ после Гегеля» [11, с. 371]. В то же время, несмотря на такую высокую оценку, Энгельс критикует Фейербаха за то, что, отрицая бога, он не отрицает религию, а хочет ее усовершенствовать и создать некую «гуманистическую» религию без бога. Кроме того, в письме Марксу от 18 октября 1846 г., Энгельс, критикуя точку зрения Фейербаха на происхождение и сущность религии, пишет: «Фейербах не нашёл нужным сказать о том, что единый бог никогда не мог бы появиться без единого царя, ... который по видимости или действительно объединяет людей с враждебными, сталкивающимися интересами» [12, с. 56].

Влияние Фейербаха на формирование философских и атеистических взглядов молодого Энгельса проявилось в следующем: во-первых, он ускорил отход Энгельса от младогегельянских позиций; во-вторых, он поставил те вопросы, ответы на которые привели к возникновению исторического материализма.

Участие в младогегельянском движении Энгельса было периодом формирования его атеистических взглядов. В этот период он часто менял свои предпочтения. В своем письме к Ф. Греберу 9 декабря 1839г. – 5 февраля 1840г. он писал: «...часто я не взялся бы в новом письме подписаться под утверждением какого-нибудь предыдущего письма, ибо это утверждение слишком тесно примыкало к той категории взглядов, от которых за это время я уже успел освободиться» [13, с. 333]. Такое признание говорит не о шатании Энгельса от одной точки зрения к другой, а о том, что он прошел достаточно сложный и стремительный путь духовного развития от младогегельянства к атеизму.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Энгельс Ф. Письмо Ф. Греберу 15 июня 1839г. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Из ранних произведений – М.: Политиздат, 1956. – 689 с.
2. Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. – М.: Мысль, 1974. – 572 с.
3. Энгельс Ф. Письмо Ф. Греберу 12 - 27 июля 1839г. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Из ранних произведений – М.: Политиздат, 1956. – 689 с.
4. Малинин В. А., Шинкарук В. И. К. Маркс, Ф. Энгельс и левое гегельянство. – Киев, «Наукова думка», 1986. – 320 с.
5. Энгельс Ф. Успехи движения за социальное преобразование на континенте / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 1. – 698 с.
6. Энгельс Ф. Письмо Ф. Греберу 8 октября 1839г. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Из ранних произведений – М.: Политиздат, 1956. – 689 с.
7. Энгельс Ф. Современная литературная жизнь / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1970. – Т. 41. – 602 с.
8. Энгельс Ф. Письмо Ф. Греберу, ноябрь 1839г. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Из ранних произведений – М.: Политиздат, 1956. – 689 с.
9. Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 19. – 670 с.
10. Энгельс Ф. Предисловие к кн. «Л. Фейербах и конец классической немецкой философии» / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 21. – 745 с.
11. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах. – М.: Мысль, 1967. – Т. 1. – 543 с.
12. Энгельс Ф. Шеллинг и откровение / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Из ранних произведений – М.: Политиздат, 1956. – 689 с.
13. Энгельс Ф. Письмо К. Марксу от 18 октября 1846 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 27. – 684 с.
14. Энгельс Ф. Письмо к Ф. Греберу 9 декабря 1839г. – 5 февраля 1840г. – К. Маркс, Ф. Энгельс. – Из ранних произведений – М.: Политиздат, 1956. – 689 с.

G. A. Lemeshko

(Senior Lecturer)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: lemeshko.donntu@gmail.com

**FRIDRICH ENGELS:
THE TRANSITION FROM YOUNG HEGELIANISM TO ATHEISM**

Annotation. This work is devoted to the analysis of the Young Hegelian period in the life of F. Engels, his transition from idealism to atheism.

Key words: theology, idealism, materialism, atheism, Young Hegelians, rationalism, myth, Christianity.

УДК 140.8

А. В. Гижя

(к. филос. н., доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая народная республика)

E-mail: 19andrey06@mail.ru**ЭНГЕЛЬС И ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ
В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПОПЫТОК ЕЁ ОБНОВЛЕНИЯ**

Аннотация. В статье рассматривается работа Энгельса «Диалектика природы» в контексте как её исторически ведущего компонента, выраженного в названии монографии, так и в отношении её содержательно перспективных и актуальных трактовок, связанных с мировоззренческо-просветительской тематикой и вопросами общественно-исторического развития. Критически рассмотрена современная попытка обновления диалектики марксизма, предпринимаемая отечественными философами-марксистами.

Ключевые слова: Энгельс, диалектика, развитие, естествознание, мировоззрение, научная картина мира.

Диалектика как осуществление действительно познавательного мышления вошла в обиход общественного сознания европейской цивилизации после её становления в рамках немецкой классической философии, в особенности после работ Гегеля. Её первоначальная идеалистическая форма несколько не помешала восприятию сути этого метода в силу того факта, что мышление человека, в первую очередь, имеет своим предметом объективно существующие условия жизни и, если самим этим материальным обстоятельствам, их развитию присуща сложная противоречивость и глубокая взаимосвязь элементов опыта, то, соответственно, и познание их не может протекать в неподвижных, изолированных определениях и формализованных дедуктивных выводах. Идеалистическая форма диалектики выделяет, в первую очередь, именно понятийное движение и взаимопереход определений, не ставя вопрос о материальном источнике, детерминирующем, в целом и основном логику их функционирования. Более того, этот источник представляется не только вторичным и производным от идеи, но и вообще мистифицированным в своей сути. И, если в первом приближении идеалистическая форма диалектики составляет содержательно необходимый этап развития истинностного мышления, направляющий внимание на осознание гибкости используемых понятий и их взаимосвязи, то далее, по мере развития историко-культурных и социальных представлений, исходная мистификация нарушает все нормы нормального научного исследования. Соответственно, учения идеалистически настроенных буржуазных экономистов, социологов и прочих идеологов имманентно отягощены негодной мифологизацией исторического процесса наподобие известных точек альфа и омега Тейяра де Шардена или гегелевского абсолютного духа.

Выход диалектической формы истинностной мысли из ограничений и неполноты её идеалистического выражения начинается в XIX веке в её приложениях к истории естественных наук и математики, и к их состоянию на данный момент времени. Эту просветительскую работу начинает Ф. Энгельс. Он отмечает, что «презрение к диалектике не остаётся безнаказанным», ибо без теоретического мышления «невозможно связать между собой хотя бы два факта природы или уразуметь существующую между ними связь», а диалектика как раз и «является един-

ственным, в высшей инстанции, методом мышления, соответствующим теперешней стадии развития естествознания» [1, с. 42, 181].

Материалистическая диалектика пережила к сегодняшнему моменту свой небывалый взлет публикаций в советский период – в 80-х годах прошлого века вышло два многотомных, высокопрофессиональных издания по всем направлениям общественного познания [2, 3]. Последнее из них задумывалось как восьмитомник, однако последние три тома так и не были изданы. В нынешнюю эпоху утверждения либеральных концепций, т.е. в последние тридцать лет интерес к ней упал почти до нуля. Однако первая приведённая фраза Энгельса остаётся истинным выражением состояния дел в теоретическом мышлении, относящемся, в особенности, к социально-культурной, исторической, политической и всякой иной сфере человеческой жизни. Немногочисленные философские публикации по теме диалектики носят преимущественно юбилейный характер и выглядят более риторически-хрестоматийным напоминанием о былом величии. Попытки же реактуализировать диалектический метод, дополнить его или развить на принципиально новом фундаменте не осуществляются «парой звонких фраз (статей)», но могут прийти к реальному результату только при условии написания нового «Капитала», если это вообще возможно. В противном случае такие статьи, когда автор одновременно и критикует общество монополии крупного капитала и вроде бы стоит на социалистических позициях, но и поддерживает давно развенчанный подлинными историками миф о сталинизме, тотальных репрессиях и паразитировании политической системы СССР на социальном творчестве народных масс, как это описывается в [4], то его рассуждения о диалектике и её обновленном виде становятся очень шаткими, с выраженной встроенной идеологией антисоветизма времен холодной волны.

Действительно, автор, ссылаясь на открытость марксизма самокритике, выдвигает «гипотезу исторической ограниченности поля (пространства и времени) применения классической (гегелевско-марксовской) диалектики в её немодифицированном эпохой отчуждения виде» [4, с. 17]. Заметим, кстати, что в этой цитате, вопреки замыслу автора, дана как раз позитивная оценка диалектике гегелевско-марксовского типа, и именно потому, что она не прошла некую «модификацию» эпохой отчуждения, она выражает не частную, а всеобщую, исторически не ограниченную форму истинностного мышления. Автор утверждает, что современность, представленная с точки зрения постмодерна симулякрами, «“плохо” познаваема в рамках ортодоксальной материалистической диалектики, адекватной для работы со «старыми» материальными и идеальными объектами, для которых, как правило, была характерна адекватность содержания и форм, знака и значения» [4, с. 7]. Странно. Разве не Маркс вводит понятие превращенных форм? Разве не утверждает эта «ортодоксальная диалектика» именно противоречие как центральное звено и познания сложных систем, и их бытия? Разве не Маркс различает видимость и подлинное содержание процессов труда? Разве в буржуазной политэкономии все её определения и представления точно соответствовали описываемым процессам жизнедеятельности общественного человека? Диалектика марксизма прекрасно различает действительную суть и её видимость, в этом и заключается её научность. Указанное же автором совпадение знака и значения относится в полной мере только к формализованным системам математического типа, но никак не к реальному историческому процессу.

Но как же автор обновляет «ортодоксальную диалектику»? В [4] им развивается феноменологическое ретроспективное описание, точнее, указание на «мультиценарность развития новой системы в условиях её революционного генезиса» [с. 14]. Такая «нелинейная диалектика заката» социальной системы, тем не менее, никак не противоречит прежним диалектическим представлениям. В. И. Ленин подчеркивает, что «представлять всемирную историю идущей гладко и аккуратно вперед, без гигантских иногда скачков назад, не диалектично, ненаучно, теоретически неверно» [5, с. 6]. Все это, можно сказать, азы диалектического исторического мышления, и представляется негодным методологическим приемом сначала окарикатурить диалектику марксизма, а потом «развивать» её обновление.

Вернемся, однако, к вкладу Энгельса в популяризацию материалистической диалектики. Внимание Энгельса к вопросам диалектического мышления, как в истории, так и в стремительно развивающемся естествознании, было продиктовано в огромной степени тем несоответствием получаемых результатов науки в виде новых принципов и законов природы общему взгляду естествоиспытателей на мир как на некое неподвижное и неизменное целое. «Вся первая половина XIX в., - пишет Энгельс, - все ещё находилась под его (т.е. указанного взгляда – А. Г.) господством и по существу его преподают ещё и теперь во всех школах» [1, с. 11]. Последнее являлось своего рода данью общественного сознания тому религиозно-мифологическому типу мышления, который был укоренен повсеместно на протяжении многих веков и тысячелетий. Даже великий Ньютон, стремящийся «не измышлять гипотез», напряженно занимался теологическими вопросами, написал, в частности, комментарий на Апокалипсис, для чего предварительно изучил древнееврейский язык. Его коллега и давний оппонент Лейбниц в конце жизни издал «Теодицею» (1710). Компромиссом между каноническим христианским догматизмом и научным изучением природы, своего рода мировоззренческим паллиативом явился деизм, учение о первотолчке.

Энгельс, отмечая начало освобождения естествознания от теологии со времени опубликования труда Коперника «О вращении небесных сфер» (1543), замечает, что «выяснение между ними отдельных взаимных претензий затянулось до наших дней и в иных головах далеко ещё не завершилось даже и теперь» [1, с. 8]. Что сказал бы Энгельс, узнав, что и по сей день, уже в третьем тысячелетии, после 70-летнего доминирования в советском обществе научного сознания, ситуация вернулась к комически выглядящему «ренессансу» официозного православия не только в массах, но и в научной среде, как естественников, так и, в особенности, гуманитариев. Комизм заключается не в моральной стороне вероучения, а в практике онтологизации библейских, прежде всего, ветхозаветных истин в массовом сознании. Идеи креационизма вновь оказываются в центре мировоззренческих дискуссий, и религиозная картина мира довольно уверенно теснит научное представление о нём и, соответственно, научное мышление в целом.

В отечественной научной традиции, и в образовании в последние тридцать лет реактуализировались все те ненаучные, вульгарные и метафизические формы трактовок общественно-исторических процессов, которые были распространены в период домарковского материализма. В настоящее время в силу исключительно идеологических причин научное понимание истории, общества и человека в большой степени оказалось в ситуации мнимого плюрализма и навязываемого эпистемологического равноправия с религиозными «картинами мира», магическими практиками, оккультными системами и прочими архаизированными формами манипуля-

тивных технологий. В этом иллюзорном «равноправии» научное мышление, во-первых, в массовом общественном сознании превращается, практически, в маргинально-реакционное, догматическое и ритуализованное понимание, не обладающее каким-либо решающим преимуществом относительно религии и потому, во-вторых, субъекты научной деятельности должны вновь доказывать просвещенному обывателю свою необходимость. Даже, точнее, не «вновь доказывать» - поскольку ни Галилей, ни Ньютон ничего никому не доказывали, а впервые в истории обосновывали своё существование. Против науки как формы истинностного понимания и объяснения был применён даже её собственный лозунг свободомыслия, поскольку аксиомы и принципы научного познания сейчас нередко определяются как новая догматическая систематика, ведущая, в лучшем случае, к случайным и относительным истинам, имеющим временный характер, и, во всяком случае, не затрагивающих саму суть человеческого бытия. Толкование этой сути вновь отдано церкви, ведущую откровенную экспансию в мировоззренческие, культурные, финансовые и даже политические сферы жизни общества.

Здесь, в этой ситуации продуцируемого гносеологического хаоса присутствуют два момента. Первое касается развития естественных наук, и, прежде всего, теоретической физики. Математический формализм моделирующего описания и экспериментально-измерительная база этих исследований является надежным заслоном всякого рода идеологическим, конфессиональным и прочим спекуляциям относительно получаемого нового знания. Так было уже во времена Ньютона, Лейбница и Декарта. Их теологические интересы и предпочтения никак или почти никак не сказались на собственно научной стороне их деятельности. Тем более это касается математики. Только содержательная интерпретация некоторых формул – наподобие известной формулы Эйнштейна о связи массы и энергии – способна породить дискуссию, имеющую, к тому же, более метафизический характер, нежели напоминающую богословский диспут. Единственно мировоззренческие, историко-культурные и политические высказывания некоторых известных ученых-естественников, лежащие вне самого поля науки, могут вести к изрядной путанице в голове как простого обывателя, так и интеллигенции. И это тоже не ново: «...Каждый естествоиспытатель, - приводит Энгельс слова Вирхова, - вне своей собственной специальности является... полузнайкой, vulgo профаном» [1, с. 25-26]. Второй аспект заключается в крайней идеологизации и политизации дисциплин социально-гуманитарного цикла. Здесь нет ни практики эксперимента, ни измерительных процедур, ни моделирующего формализма. Им по существу нечего противопоставить растущей постмодернистско-позитивистской вульгаризации представлений истории, общества и человека.

Единственным выходом в этом случае является добросовестное прослеживание объективной логики развития с необходимой конкретизацией выводов, опирающихся не только на обширный фактический материал, но и, основное, на верно выбранную методологию движения от абстрактного к конкретному. Дополнительным фактором успешного исследования в этой области, в отличие от естественных наук, является в полной мере не формализуемое состояние морального сознания. При наличии прочих равных условий он может стать решающим условием познания, так, что не должная моральная направленность, выраженная в оскудении морального чувства, неразвитости субъектно-гуманистической позиции, отсутствии ощущения личной сопричастности страданиями и бедам трудящихся, сочувствия к ним, высокомерие, снобизм и классовая ограниченность многих представителей

интеллигенции – всё это не даст им возможности, невзирая на наличие образованности и общей культуры, формулировки действительной научной теории развития общества без понятийных мистификаций, схоластики, необоснованных допущений и явных или скрытых реверансов в сторону существующей власти.

Энгельс в «Диалектике природы» ведёт речь преимущественно о диалектическом способе мышления именно в естественных науках. Что характерно, делает это Энгельс с огромной степенью назидательности, нередко в форме прямого поучения и наставления, не стесняясь в нелестных эпитетах по отношению к естествоиспытателям, в том числе и с мировым именем. Таковы, видимо, были тогдашние правила ведения полемики. Он трактует диалектику как «науку о связях» [1, с. 44] в противовес взглядам эмпириков и вообще односторонней метафизике, от которой ускользает «связь целого» [1, с. 141]. Как ведущие законы диалектики им указаны три закона гегелевской логики – количественных и качественных изменений, единства и борьбы противоположностей и отрицания отрицания. Отличие от Гегеля в том, что Энгельс полагает эти законы не только лишь законами правильной познающей мысли, но и законами самого объективного материального мира. Здесь, в этой принципиальной точке размежевания материалистического и идеалистического философствования, если присмотреться менее догматично и более сообразно самому духу классического мышления, указанное различие окажется заметно потускневшим. Действительно, абсолютный идеалист Гегель писал, что «Идея налична и действительна в явлениях, а не где-то за пределами и позади явлений» [6, с. 127]. Это высказывание звучит вполне материалистически и, во всяком случае, указывает на то, что если Гегель и считал необходимым для философии «постоять на голове», то имел на этот счёт свои соображения.

Энгельс очень подробно, с привлечением большого материала из области естественных наук и, особенно, химии, показывает выполнение первого закона. Традиционно, и в дальнейшем, уже в каноническом изложении диалектического материализма в виде курса лекций по марксистско-ленинской философии, этот момент будет разжевываться с той же степенью обстоятельности. Также дотошно Энгельс анализирует и состояние дел в основных науках XIX в., в механике и астрономии, математике, биологии, выделяя её индифферентность к диалектике как серьёзный недостаток современного ему уровня науки. В целом, монография Энгельса «Диалектика природы» с этой точки зрения производит двойственное впечатление. С одной стороны, несомненно, что диалектика, ищущая взаимопереходы определений, всеобщие связи явлений, понимающая противоречия не как логический тупик, а, напротив, как «живой нерв» всякого развития, стоит выше абстрактно-одностороннего типа мышления. Но это была бы как раз метафизическая оценка их соотношения по причине того, что в ней эти типы мышления видятся не диалектически, не во взаимопереходе, а как находящиеся в односторонне полярном и неизменном размежевании – есть одно и другое. Одно – это почти эзотерическое, просветленное знание универсальных принципов истинностного познания, другое – косная практика мышления ученых всех направлений, которые сплошь и рядом не в состоянии уразуметь того, о чём философия говорила много веков назад.

На деле же абстрактно аналитический подход по необходимости является начальным в научном познании по простой необходимости изначального понимания рассматриваемого явления в наиболее простой форме его движения. Таковой формой является механическое перемещение. Ведь прежде чем говорить о всеобщей связи, требуется ясное определение тех величин, для которых эта связь пред-

полагается. На этот счёт ответ дала сама история философии и науки: так, Гегель, оценивая достижения Ренессанса в научном познании, констатировал, что там столько всего беспорядочно намешано, что проще прийти к истине, пользуясь действительным научным методом, а не выискивая в общем наследии эпохи Возрождения жемчужины истины. К тому же, чтобы отделить их от заблуждений, нужно как-то ориентироваться в том, что мы ищем, т.е., фактически, уже знать эти истины. Поэтому нельзя признать упрёк Энгельса, неоднократно высказанный на протяжении всего текста «Диалектики природы», что-де философы уже давно высказали верные положения, а наука только-только к ним подходит.

Философы высказали, во-первых, далеко не только «верные положения», но и массу спекулятивных домыслов о мире, и, во-вторых, одно дело умозрительно схваченные и приблизительно сформулированные «общие представления», но совершенно другое формулировка их в рамках точной понятийной системы с возможностью математической формализации. Декарт так характеризует своё отношение к существующей познавательной традиции: «... Я вовсе не стремлюсь исследовать, что знали другие или чего они не знали; мне довольно заметить, что, если бы даже вся наука, какой только можно желать, содержалась в написанных книгах, все равно то хорошее, что в них есть, перемешано с таким количеством бесполезных вещей и беспорядочно раскидано в такой куче огромных томов, что для прочтения всего этого потребовалось бы больше времени, нежели нам отпущено в этой жизни, а для выборки полезных истин — больше ума, нежели требуется для самостоятельного их открытия» [7, с. 155] И третье, невзирая на элементарную простоту трех постулатов Ньютона, выражающих законы механики, ни один из них не был высказан даже приблизительно наиболее научным умом античности, Аристотелем. В том-то и дело, что эта простота обманчива, и требует совсем иной, не созерцательной практики мышления древних.

Излишним педантизмом выглядит и попытка Энгельса развернуть понятие числа, манипулируя арифметическими действиями или, скажем, углубить содержание понятия единицы перечислением вариантов её получения. Для математики это тривиально, и её дальнейшее развитие пошло совсем по другому пути, а именно – в рамках развития аксиоматически-дедуктивного подхода к вопросам обоснования самой математики, с основанием на представлении множеств. Это одна сторона впечатления от работы Энгельса, несущая отпечаток известной исторической ограниченности. Однако есть и другая сторона, позитивная.

Энгельсу удалось дать краткий, но емкий по существу популярный очерк, излагающий достижения современной ему науки во всех основных сферах познания. Сделано это на высоком уровне владения материалом, и, что важно, применяемый Энгельсом метод материалистической диалектики позволил, несмотря на некоторую полемическую заострённость, дать в ряде случаев точные прогнозы и оценки. Основные из них касаются темы взаимоперехода форм движения и – самое впечатляющее – Энгельс очень однозначно, вопреки расхожему мнению ученых той эпохи, высказался о неверности утверждения о «тепловой смерти Вселенной», которое вытекало из второго начала термодинамики о росте энтропии замкнутой системы. Он пишет: «Вопрос будет окончательно решён лишь в том случае, если будет показано, каким образом излучённая в мировое пространство теплота становится вновь *используемой*. Учение о превращении движения ставит этот вопрос в абсолютной форме...» [1, с. 248]. Это его общетеоретическое умозаключение исторически оказалось совершенно верным. Хотя в современной науке относительно дальнейшей

эволюции Вселенной до сих пор нет устойчивого окончательного ответа, тем не менее можно утверждать правоту Энгельса, поскольку он опирается не только на верную трактовку закона сохранения энергии и взаимоперехода форм движения, но и на то бесспорное соображение, что «...в природе не происходит никаких чудес и... первоначальная теплота туманности не была получена ею чудесным образом из внемировых сфер» [1, с. 249].

В настоящее время большее значение, нежели проблема диалектизации мышления в естествознании, приобрела тема собственно просветительская, предполагающая популяризацию достижений науки и их правильную трактовку, и, второе, актуализировались вопросы познания современного этапа общественно-исторического развития. Первая сторона в своём мировоззренческом (а не только в простом разъяснительном) контексте нашла полное отражение в рассматриваемой работе Энгельса, а раскрытие второй (в совокупности с просветительской работой), по естественным причинам, лежит исключительно на плечах нынешнего поколения. Относительно же наблюдающихся попыток понятийно модернизировать или обновить марксистскую диалектику следует заметить, что, безусловно, конструктивная самокритика (самодействие) традиции необходима для её творческого развития и роста эвристического потенциала, но достигается это не на пути своего рода интеллектуального снобизма, когда, например, три закона диалектики объявляются примитивными и устаревшими, а в практике действительного решения острых социально-исторических проблем. Причем, такое решение не носит характера схоластически-абстрактного и простого ретроспективного описания отвлеченно звучащих «зигзагов истории», её «реверса» или «нелинейного заката» социальных систем, но находит и конкретно формулирует те особенности исторического развития, которые по тем или иным причинам действительно были упущены или ошибочно представлены в предшествующих исследованиях. Если такое происходит, то используемые новые методологические приемы и понятия смогут реально обновить и сам диалектический метод.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Энгельс Ф. Диалектика природы. – М.: Политиздат, 1975. – 359 с.
2. Материалистическая диалектика как общая теория развития: в 4-х т. Тт.1-4. – М.: Наука, 1982-1983.
3. Материалистическая диалектика как научная система. В 8-ми книгах. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983-1988.
4. Бузгалин А. В. Диалектика в мире креатосферы и сетевых структур: критике постмодернизма (реактуализация диалектического метода - i) // Философия хозяйства. - 2009. - № 2 (62). – С. 111-140.
5. Ленин В. И. О брошюре Юниуса // Ленин В.И. Полн. собр. соч., изд. 5, т. 30. – М.: Политиздат, 1973. – С. 1-16.
6. Гегель Г.В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
7. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С.154-178.

A. V. Gizha

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: 19andrey06@mail.ru

ENGELS AND THE POPULARIZATION OF DIALECTICS IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY ATTEMPTS OF ITS UPDATE

***Annotation.** The article examines the work of Engels "Dialectics of Nature" in the context of both its historically leading component, expressed in the title of the monograph, and in relation to its meaningfully promising and relevant interpretations related to ideological and educational topics and issues of socio-historical development. The modern attempt to update the dialectics of Marxism, undertaken by Russian philosophers-Marxists, is critically examined.*

***Key words:** Engels, dialectics, development, natural science, worldview, scientific picture of the world.*

УДК 101.8:111::316.653

Я. А. Зырина

(к. социол. наук)

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

E-mail: zyrina11@list.ru**И. А. Емец**

(ст. преподаватель)

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

E-mail: emets_ira@mail.ru

ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ В РАКУРСЕ ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИИ К. МАРКСА И Ф. ЭНГЕЛЬСА

Аннотация. В статье осуществлен анализ общественного сознания и общественного мнения сквозь призму идей диалектико-материалистического подхода К. Маркса и Ф. Энгельса. Опираясь на диалектическую взаимосвязь общественного сознания и общественного бытия, общественное мнение рассматривается как его компонент и как динамическую характеристику существования социальных отношений.

Ключевые слова: общественное сознание, общественное мнение, общественное бытие, обыденное сознание, диалектико-материалистический подход.

На современной стадии развития общества существует острая необходимость философского осмысления процессов взаимодействия общественного мнения и обыденного сознания в условиях современного общества, характеризующегося возрастанием роли общественного мнения в социальных процессах в различных сферах общественной жизни. Это обуславливает научный интерес к не теряющим актуальность работам К. Маркса и Ф. Энгельса и, в свою очередь, необходимость их дальнейшего осмысления и разработки как основы современных научных исследований. В данной статье мы осуществим попытку рассмотрения общественного сознания и общественного мнения в рамках диалектико-материалистического понимания истории К. Маркса и Ф. Энгельса.

Общественное сознание и общественное бытие являются взаимосвязанными категориями, развить и конкретизировать материалистическое решение проблемы которых позволяет исследование развития современного общества и роли материального производства в нем. В связи с этим актуальным является анализ социальной формы материального производства, а именно, экономической структуры общества, являющейся базисной основой как политической, так и правовой надстроек.

В своих исследованиях К. Маркс и Ф. Энгельс опирались на то, что, так как сознание человека отражает природу, то общественным сознание становится именно потому, что отражает общественное бытие.

В совместном научном труде К. Маркса и Ф. Энгельса «Немецкая идеология» заложены основы материалистического понимания истории и представлена краткая

характеристика становления общественного сознания [1]. В своих исследованиях в качестве одной из основных категорий ученые рассматривали идеологию. При этом под идеологией К. Маркс и Ф. Энгельс понимали осознание общественного бытия и основанную на нем социальную ориентацию, выражающую положение и интересы определенного класса. Исторический материализм в целом раскрывает и единство сознания и бытия. Однако, в данном случае, согласно К. Марксу и Ф. Энгельсу, следует четко разграничивать общественное сознание и общественное бытие, учитывая, что их единство не означает тождества содержания. Для научного знания периода до диалектико-материалистического подхода было характерно не замечать отражения в сознании людей их общественного бытия, а сами понятия общественного бытия, общественного сознания были чужды ученым того времени. Именно «Немецкая идеология» является тем научным трудом, в котором раскрыта диалектика общественного сознания и общественного бытия [Там же].

Мы исходим из того, что под общественным бытием следует понимать совокупность объективных общественных отношений вместе с образующим их основу материальным производством. В свою очередь, сознание каждого конкретного индивида является общественным сознанием, хотя одновременно носит индивидуальный характер. Таким образом, индивидуальное сознание и создает общественное сознание, и отражает его, отображая его существенные характеристики.

Таким образом, общественное сознание – это вся совокупность общественных идей, взглядов, теорий, чувств, настроений, мнений людей. Учитывая то, что отражение общественного бытия в совокупности с общественным сознанием оказывает на общество обратное воздействие, мы рассматриваем общественное мнение как элемент быденного сознания.

Общественное мнение является одним из наиболее сложных по содержанию и функциям феноменов социальной реальности. Обладая двойственной природой, оно отражает потребности многочисленных социальных групп и слоёв общества, выражая их отношение к весьма обширному кругу вопросов. В то же время общественное мнение зачастую играет решающую роль при идентификации и определении степени значимости различных проблем, обладая мощной побудительной силой и оказывая, таким образом, существенное влияние на преобразование действительности. Практически все современные исследователи признают его чрезвычайную значимость в современном цивилизационном процессе.

Теоретическое осмысление общественного мнения как социального феномена имеет давнюю традицию, а проблематика общественного мнения на современном этапе является достаточно разработанной, характеризуется многоуровневостью и множественностью подходов к осмыслению, объединяющих теории и концепции, разрабатывающие отдельные аспекты проблемы общественного мнения как состояния общественного сознания, его структуры, формирования и функционирования. Как было отмечено ранее, одним из наиболее перспективных, на наш взгляд, подходов к исследованию феномена общественного мнения нам представляется диалектико-материалистический подход К. Маркса и Ф. Энгельса.

Исторически предшествующее марксизму гегелевское понимание сущности сознания позволило выделить диалектико-логические модели анализа, а видение взаимодействия общественного и индивидуального сознания, общества и личности стало «прямой предпосылкой нового материалистического воззрения» (К. Маркс), хотя и основывалось на идеалистической трактовке соотношения бытия и сознания. Как отмечал Ф. Энгельс: «...Разрыв с философией Гегеля произошел... путем

возврата к материалистической точке зрения... За исходную точку была взята ... революционная сторона его философии, диалектический метод. Но этот метод в его гегелевской форме был непригоден. У Гегеля диалектика есть саморазвитие понятия. ... Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей...» [2, с. 301-302].

Возникшие еще при жизни К. Маркса интерпретации его идей породили множество трактовок материалистического понимания истории, зачастую сводивших его к вульгарному материализму. В письме Конраду Шмидту Ф. Энгельс отмечал, что «хотя материальные условия существования являются *primus agens* ... это не исключает того, что идеологические области оказывают в свою очередь обратное, но вторичное воздействие на эти материальные условия» [3, с. 370-372]. Таким образом, ключевым отличием материалистического понимания истории от идеалистического является признание роли «...идейных побудительных мотивов человеческой деятельности, общественных идей...» и выяснение причин их возникновения, заключающихся в материальном бытии общества как способе и образе человеческой жизни [4, с. 28].

Труды К. Маркса и Ф. Энгельса являются основой научной методологии исследования общественного сознания. Принципиально новой является постановка вопроса о статусе обыденного сознания, его природе, социальных функциях и месте в структуре общественного сознания как продукта духовного производства и отражения общественного бытия, обладающего собственной специфической логикой и диалектикой развития. Мыслители отмечают, что, равно как и теоретическое, обыденное сознание обладает способностью к целеполаганию, прогнозированию и прогрессивному преобразованию окружающего мира на основе творческой деятельности «всеобщего интеллекта» [5, с. 266]. Таким образом, сознание, по К. Марксу, приобретает новую характеристику – активность, выражающуюся не только в способности отражать мир, но и преобразовывать его.

Высказанные К. Марксом и Ф. Энгельсом идеи – принцип единства сознания и деятельности, типология общественного сознания через категорию общественно-экономической формации – позволили описать специфику обыденного сознания индивидов и масс конкретных исторически сложившихся типов обществ. И хотя основоположники диалектического материализма целенаправленно не изучали природу общественного мнения, но разработали эвристические методы, позволяющие его исследовать.

Уже в домарксистской философской традиции общая категория «мнение» обособлялась от категории «общественное мнение». При этом под общественным мнением понималось «мнение большинства». Гносеологический анализ мнения (доксы) осуществлялся с позиции соотнесения его со знанием (эпистемой) на основе критерия истинности. Противопоставляя мнение знанию, мыслители отмечали его некритичность, подверженность влиянию заблуждений и предрассудков, привязанность к бытийным практикам и связью с эмоциональной сферой, а также стихийность формирования и непостоянство.

Диалектические черты общественного мнения, описанные в античности: консерватизм и стремление следовать традициям с одной стороны, и изменчивость и неустойчивость, детерминированные иррациональностью и эмоциональностью, с другой стороны, получили свое развитие в трудах представителей классической и современной философии.

В контексте диалектико-материалистического подхода К. Маркса и Ф. Энгельса общественное мнение анализируется как относительно самостоятельный феномен и состояние общественного сознания, представляющее собой совокупный социальный продукт, детерминированный деятельностью людей в различных сферах общественной жизни. Данный подход позволяет исследовать сущность общественного мнения, выступающего в диалектическом единстве процессуального и нормативно-фиксирующего, статичного и динамичного, актуализированного и потенциального.

Основная предпосылка анализа состоит в том, что определение специфики связи общественного мнения с различными феноменами общественной жизни, относительно самостоятельными в своем существовании (общественное бытие, общественное сознание, массовое сознание, обыденное сознание), позволяет выявить особенности внутренней структуры изучаемого объекта, исходя из «внешних» обстоятельств.

Из множества толкований дефиниции «общественное мнение», представленных в рамках социально-философского дискурса, наиболее детально разработанной и позволяющей отследить диалектику становления и развития данного феномена, на наш взгляд, является следующая: общественное мнение представляет собой «... проявление массового и группового сознания, в котором отражается отношение социальных общностей к явлениям общественной жизни и друг другу, обладающее в потенциалом реально действующей общественной силы» [6, с. 6].

На органическую связь между общественным мнением и общественным бытием указывает его связь с интересами индивида. Так, общественное мнение является коллективным оценочным суждением представителей различных социальных общностей, в котором проявляется их явное или скрытое отношение к содержанию и способам разрешения актуальных и значимых общественных проблем, затрагивающих их интересы [7, с. 9].

Идея, объясняющая наличие многообразия мнений их связью с интересами различных социальных групп, впервые появляется в философии Нового времени. Так, П. Гольбах источником многообразия мнений считал не ограниченность познавательных возможностей индивидов, а условия жизни и социальную среду, детерминирующую мировоззрение. Развивая данное положение, Т. Гоббс объяснял причины существования различных мнений обусловленностью социальными потребностями людей, принадлежащих к разным сословиям [8]. В свою очередь, Г. Гегель, разрабатывая проблему гармонического сочетания частных и общих интересов как залог силы и процветания государства, отметил, что «особенные» интересы «частью переходят через себя самих в интерес всеобщего, частью сознательно и добровольно признают его... именно как свой субстанциальный дух и действуют для него как для своей окончательной цели» [9, с. 270]. Философ утверждал, (подразумевая граждан), что «если им не хорошо, если их субъективная цель не удовлетворена, если они не находят, что опосредствованием этого удовлетворения является государство как таковое, то последнее стоит на слабых ногах» [Там же, с. 275].

Современная интерпретация плюралистичности общественного мнения опирается на марксистский тезис о детерминированности общественного сознания социальным бытием, в контексте которого общественное мнение (как и индивидуальное) не просто отражает объективную реальность, но осуществляет это сквозь призму интересов социального субъекта.

С момента появления интереса к общественному мнению вопрос о его истинности и ложности связывался со спецификой познавательных возможностей его субъекта, в дальнейшем – с социальной обусловленностью, в частности, социальной принадлежностью субъектов мнения, их местом и ролью в социальных отношениях.

В марксистской философии критерием истинности общественного мнения является его компетентность, определяющаяся связью с практикой. Практика, выступающая основой бытия и сознания, предполагает сознательную материальную деятельность человека, направленную на преобразование и изменение окружающего мира, связанную не только с материальным производством, но и с различными формами общественной жизни и с сознанием. Показатель компетентности общественного мнения выражается в адекватности его суждений объективной действительности и обуславливает успешность социальных практик, направленных на воспроизводство социальных отношений.

Уровень компетентности общественного мнения определяется соотношением рационального и иррационального в его структуре, полнотой, доступностью и степенью интериоризации субъектом достоверных знаний об интересующих его процессах и явлениях окружающей действительности.

Недостаточность полноты знаний об объекте общественного мнения у коллективного субъекта, компенсируется предположениями о его возможных свойствах, основанных как на рациональных, так и на иррациональных представлениях, опирающихся на нормативность, традиционность, коллективную интуицию «правильности» оценки, которая подтверждается либо опровергается практиками повседневности, определяя, таким образом, компетентность общественного мнения. При этом истинность в общественном мнении определяется не столько достоверностью и адекватностью отражения объективной действительности, сколько соответствием исторически сложившимся идеалам, стереотипам и моральным нормам, выполняющим регулятивную функцию, что обусловлено спецификой структуры данного феномена, объединяющего воедино когнитивный, оценочно-ценностный и аффективный компоненты. Не смотря на то, что представления об объекте включены в смысловое ядро общественного мнения, сущностной характеристикой данного феномена является, прежде всего, выражение отношения субъекта к объекту на основе соотнесения с идеалами.

Принимая во внимание динамичность исторического процесса, можно отметить конкретность общественного мнения, проявляющуюся в пространственной и темпоральной обусловленности отношения субъекта к объекту и социокультурной спецификой определенного социального субъекта. Необходимо отметить, что, при всей значимости морали в формировании общественного мнения, она лишь задает нормативный смысл социальной действительности, выступающий эталоном для оценки объекта общественного мнения.

Благодаря социализации интегрированный в общество субъект, реализуя свои личные цели и задачи, бессознательно воспроизводит систему социальных отношений, поскольку общее благо, являясь и целью и средством, становится собственной потребностью. Индивидуальный и коллективный опыт субъектов; социальная информация о событиях и фактах общественной жизни; идеологические фильтры и социальные стереотипы, выступают фундаментальной основой формирования общественного мнения. Так, согласно У. Липпману, социальные стереотипы составляют первооснову формирования общественного мнения, представляя собой квинтэс-

сенцию идеологии, обыденной философии и свода моральных законов, являясь своего рода «фильтрами», сквозь которые происходит оценка явления, события, факта, порождающая либо его принятие, либо неприятие [10].

Концентрируясь вокруг непосредственных нужд и забот человека, общественное мнение выражает отношение субъекта к общественным явлениям и событиям, затрагивая широкий круг социальных проблем, оценивая и определяя отношение к ним с позиции житейского опыта и практических интересов, являясь повседневным средством ориентации субъектов в окружающей социальной действительности.

Влияние на общественное мнение – достаточно сложная задача, однако оно характеризуется динамичностью, обусловленной следующими обстоятельствами: наличием в его структуре аффективной составляющей; дискуссионностью и плюралистичностью его природы; подтверждением адекватности отражаемой информации в практиках повседневной деятельности; динамикой самих социальных процессов, изменяющих повседневные практики.

Диалектика устойчивости и динамичности в общественном мнении проявляется в возможности выделить два «пласта», уровня общественного мнения в зависимости от его интенции [11]. Первый – общественное мнение в наибольшей степени подверженное внешнему воздействию как поверхностное, «летучее», динамичное, ситуативное мнение, откликающееся на текущие события, актуализированные в конкретный момент времени, обладающее энергией практического действия, формирующееся под воздействием СМИ и связанное с явлениями «массовой культуры» и идеологии. Второй – более устойчивое и стабильное общественное мнение, отражающее интересы, базирующиеся на глубинных пластах обыденного сознания, направленные на жизнеобеспечение личности и сохранение её субъектности, связанные с системой исторически сложившихся в обществе социальных отношений.

Таким образом, диалектико-материалистический подход К. Маркса и Ф. Энгельса к пониманию социальной сферы как поля деятельности социальных субъектов, представленных различными социальными общностями и группами и связанных социальными отношениями, позволяет рассматривать общественное мнение как комплексное явление, обусловленное определенной статусной позицией в социальном процессе и представляющее собой и процесс, и результат совместной коллективной оценочно-ценностной деятельности социальных субъектов.

Осуществленный в контексте идей диалектико-материалистического понимания истории К. Маркса и Ф. Энгельса анализ общественного сознания и общественного мнения сквозь призму идей диалектико-материалистического подхода К. Маркса и Ф. Энгельса позволяет рассматривать общественное мнение как элемент обыденного сознания и как динамическую характеристику существования социальных отношений, что может служить методологической основой дальнейших исследований общественного мнения как социального феномена.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М. : Политиздат, 1988. – 574 с.
2. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. – Изд. 2. – Т. 21 – Москва: Государственное издательство политической литературы, 1961. – С. 269-317.
3. Энгельс Ф. Письма об историческом материализме. 1890-1894 / К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. – Изд. 2. – Т. 37. – С. 370-372.
4. Чесноков Г. Д. Материалистическое понимание истории и критика «наших критиков» / Г. Д. Чесноков // [Социально-гуманитарные знания](#), 2018. – С. 27-37.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – Изд.2. - Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. - 512 с.
6. Седлецкий Б. А. Общественное мнение в открытом обществе: проблемы формирования и функционирования. – Автореф. дисс. ... канд. филос. наук – Москва, 2007. – 24 с.
7. [Оссовский В. Л.](#) Проблема идентификации общественного мнения. / В. Л. Оссовский // [Социологические исследования](#). – 1999. - № 10. – С. 7-16.
8. Федотова М. Г. Формирование общественного мнения как управляемый процесс: информационный аспект. – Автореф. ... канд. филос. наук. – Омск, 2002. - 27 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: в 14 т. – Т.7. Философия права / Г. В. Ф. Гегель / пер. с нем. Б. Г. Столпнер – Москва-Ленинград: Соцэкгиз, 1934. – 384 с.
10. Липпман У. Общественное мнение. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. – 384 с.
11. Горбунова Л. В. Общественное мнение: особенности формирования. – Автореф. дисс.... канд. филос. наук. – Москва, 1991. – 22 с.

I. A. Zyrina

(Candidate of Sociological Sciences)

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

E-mail: zyrina11@list.ru

I. A. Yemets

(Senior Lecturer)

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

E-mail: emets_ira@mail.ru

**ATTRIBUTIVE CHARACTERISTICS OF PUBLIC OPINION
IN THE CONTEXT OF THE DIALECTICAL
MATERIALISTIC APPROACH OF K. MARX AND F. ENGELS**

Annotation: *The article analyzes public consciousness and public opinion through the prism of the ideas of the dialectical-materialistic approach of K. Marx and F. Engels. Based on the dialectical relationship between social consciousness and social existence, public opinion is considered as its component and as a dynamic characteristic of the existence of social relations.*

Key words: *social consciousness, public opinion, social being, everyday consciousness, dialectical-materialistic approach.*

УДК: 141.8:396.1

А. С. Армен

(ст. преподаватель)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: armenanastasiya@gmail.com

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТНОСТИ В СВЕТЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИИ НА МАТЕРИАЛАХ РАБОТ Ф. ЭНГЕЛЬСА

Аннотация. Автор обращается к теоретическому наследию Ф. Энгельса, чтобы проследить, каким образом институты семьи, брака и частной собственности способствовали закреплению подчиненного положения женщины в капиталистическом обществе, а также каковы возможности ее эмансипации. Исследование осуществляется в контексте развития проблемы субъектности в фокусе материалистического понимания истории.

Ключевые слова: субъектность, субъект исторического процесса, социализм, феминизм, пролетариат, буржуазный брак, частная собственность.

Поиск субъекта исторического процесса всегда являлся одной из центральных проблем философии, актуализирующей в себе, в свою очередь, ряд важных вопросов, производных от самой проблемы субъекта социокультурного развития. Речь идет о том, может ли субъект персонифицироваться в человеке, либо каких-то исторических лицах, либо институализироваться, воплощаться в конкретных институтах: государство, церковь, семья и т.п. Могут ли быть субъектами исторического процесса классы, социальные группы, гендерные сообщества и т.д. Совершенно четкий и определенный ответ на эти вопросы дает марксистская методология.

Зарождение семьи и брака происходит в верхнем палеолите с момента возникновения экзогамии. Именно в этот период культура на Земле обретает системный характер, тогда как раньше присутствовали лишь очаги культурного развития в отдельных областях. Эти два момента, безусловно, взаимосвязаны, и положение, возникшее в верхнем палеолите, можно назвать революционным, так как семья – важнейший социальный институт, давший начало развитию ряда культурных направлений. Это матричный центр таких социокультурных феноменов, социальных институтов, как воспитание, образование и, безусловно, экономика.

Не зря античная философия, стремящаяся к целостному истолкованию мира культуры как воплощения высшего космического порядка, обращается в том числе к сущности и причинам взаимодействия семьи, общинной (государственной) и частной собственности, подчеркивая их взаимообусловленность. Не случайно Аристотель критиковал Платона за его идею обобществления имущества, жен и детей. Полное огосударствление жен и детей приведет к разрушению института семьи, обобществление имущества – к краху частной собственности – двух важнейших составляющих в движении культурного развития, созидания и стимуляции труда.

Социальная реальность не является данностью, и развитие ее не стихийно. Ее целостность обусловлена, а движение детерминировано тем, что существует нечто, которое одновременно представляет собой объективное бытие и то, что это бытие формирует – субъект организации, сохранения единства и взаимосвязи всех ком-

понентов (в нашем случае семьи, частной собственности и государства), целенаправленного развития. В работе «О гениях и талантах: проблема субъекта истории в работах Ф. Энгельса» Т. Э. Рагозина ведет речь об этом самом субъекте, давая ему четкие дефиниции: «Труд и формы его разделения, являя собой органическую сращённость форм общественных связей и отношений, этой безличной «социальной силы» с человеческими индивидами, преследующими свои сознательные цели и интересы, – только он и есть та искомая саморазвивающаяся система, которая представляет собой действительную субстанцию-субъект истории, образующую объективно существующую, саморазвивающуюся основу» [1, с. 28].

В современной философской и, в частности, культурологической науке понимание субъекта социокультурного процесса множественно, неясно и размыто: от человечества с последующей конкретизацией (нация, социальные институты, классы, субкультуры, гендер, семья, личность) и до абсолютизации значения личностного начала в сотворении и претворении в жизнь механизмов культурного творчества. При этом возникают вопросы, если это т.н. человечество, то, во-первых, как оно обрело подобный статус, в результате чего? И во-вторых, что способствует сохранению этого человечества как целого (общества) в его динамике, развитии, трансформациях? На первый вопрос четкий ответ может дать только теология, в своих рассуждениях опирающаяся на религиозную картину мира. Да, и на второй вопрос тоже (провиденциализм, телеология истории). Что же касается социально-философского подхода, то он требует поиска первоосновы образования этого самого человечества. Того, что его произвело и позволяет человечеству оставаться таковым по сей день. Повторяем, это трудовая деятельность.

Таким образом, семья как частное проявление, звено саморазвивающейся общественной структуры, развивается и трансформируется вместе с ней и в результате «заказа», исходящего из тех конкретных форм трудовой организации, которые существуют на сегодняшний день. Поэтому кризис современного института семьи является прямым следствием кризиса капиталистического общества, слабости сегодняшнего капиталистического способа производства, агонизирующего в пространстве глобальных проблем современности, им же и порожденных. Речь идет о техногенной катастрофе, дефиците ресурсов, как восполнимых, так и невозполнимых, о перенаселенности планеты, установке на уничтожение семьи (путем дискредитации семейных и религиозных ценностей), о нивелировке индивидуального сознания вследствие деятельности СМИ, как бесконтрольной, так и жестко контролируемой.

Феминизм, в особенности современные феминистские теории, представляет собой последствия дробления, раскола общественного целого, когда часть стремится руководить всей системой, вплоть до ее поглощения.

Выделение труда в качестве субъекта исторического процесса можно назвать революцией философской мысли, поскольку системность мира здесь находит свое прямое и объективное объяснение: «Как бы то ни было, но признание наличия в общественной истории особой надындивидуальной реальности – «социальной силы» – является одним из важнейших ключевых моментов к теоретическому портрету объективного субъекта истории, без которого исторический материализм оказывается неспособным преодолеть сугубо антропоморфный взгляд на общественную историю людей, свойственный старому материализму XVIII века» [1, с. 28].

Для современного феминизма постмодернистского толка характерен не то чтобы антропоморфный взгляд на категорию субъекта, а гомоморфный (фемин-

ный). С одной стороны, это заключается в критике классического патриархального общества без целостного научного понимания причин его возникновения и развития, а с другой – в попытке построения утопического социального пространства, основанного на полном ниспровержении мужского господства и свободе любого сексуального выбора.

Тезис идеологов марксизма о том, что идея прогресса и развития общества обусловлена социально-экономическими условиями, а не является следствием только человеческих желаний и устремлений, нашел отклик и у теоретиков феминизма. Очевидно, что специфика развития семьи как социального института и проблема взаимоотношений полов, равно как и иные формы социальной организации, помещены в исторический контекст. Не являясь ни природной данностью, ни результатом человеческого сознания, они есть продукт конкретной исторической ситуации, а, следовательно, могут быть подвержены изменениям. Вместе с тем, такие изменения не могут произойти благодаря призывам к разуму или принципам справедливости, а только вместе с прогрессом условий производства. Именно эти идеи легли в основу фундаментального труда, ставшего классикой не только марксистской, но и феминистской литературы.

В своей работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельс развивал идею о том, что угнетение женщин является результатом господства частной собственности и существования моногамного брака, которые исключают женщин из сферы общественного производства. Взяв за основу труд антрополога Л. Моргана, с целью проследить эволюцию форм семейно-брачных отношений, Энгельс писал о том, что для примитивных обществ было характерно равноправие полов, даже при разделении труда, а происхождение определялось по материнской линии – т.н. «материнское право». Появившаяся возможность накопления собственности в руках мужчин (поскольку эта возможность была связана с традиционными для мужчины сферами хозяйствования – одомашнивания и разведения животных) и необходимость передачи собственности по наследству (следовательно, возникновение нужды в обеспечении строгой моногамии со стороны женщины) и стало основной причиной угнетения последних. Как выразился Энгельс, «ниспровержение материнского права стало всемирно-историческим поражением женского пола. Муж захватил бразды правления и в доме, а жена была лишена своего почетного положения, закабалена, превращена в рабу его желаний, в простое орудие деторождения» [2, с. 60]. Так Ф. Энгельс напрямую увязывает неравноправие полов с классовым неравенством, считая угнетение женщины мужчиной первой формой классового угнетения. Таким образом, муж в семье представляет буржуазию, жена – пролетариат.

Представляют интерес также рассуждения Энгельса о том, что и такое общественное зло, как проституция, также является продуктом буржуазного общества и обусловлено господством частной собственности как фактора власти и моногамной семьи, построенной на голой экономической выгоде и расчете. Последняя не предполагала подлинной привязанности и влечения, поэтому все, что связано с любовью, сексуальной привлекательностью и влечением, выходит за рамки семейных отношений. «Гетеризм – это такой же общественный институт, как и всякий другой; он обеспечивает дальнейшее существование старой половой свободы – в пользу мужчин. На деле не только терпимый, но и широко практикуемый, особенно же используемый господствующими классами, гетеризм на словах подвергается осуждению. Но это осуждение в действительности направляется не против причастных

к этому мужчин, а только против женщин; их презирают и выбрасывают из общества, чтобы, таким образом, снова провозгласить, как основной общественный закон, неограниченное господство мужчин над женским полом» [2, с. 77]. Этот, еще один вид мужского господства и связанная с ним мизогиния, по Энгельсу, вытекали из экономической категории частной собственности, с момента своего появления детерминирующей мышление мужчин-собственников и требующей исключения женщины из общественной жизни и труда вне семьи, позиционирование ее самой в качестве товара.

То есть подчинение женщин совпало с возникновением частной собственности и классового общества, так как именно тогда женщины утратили свое главенствующее положение в семье и стали экономически зависимыми от мужчин. Кроме того, это доказывает, что женское угнетение не является объективной и неизменной чертой человеческих взаимоотношений, а есть лишь составной частью классового общества. Отсюда следует, что ликвидация частной собственности положит конец угнетению по признаку пола, так как у мужчин больше не будет причин для эксплуатации женщин: «... разделение труда вне семьи стало другим. Та самая причина, которая прежде обеспечивала женщине ее господство в доме – ограничение ее труда домашней работой, – эта же самая причина теперь делала неизбежным господство мужчины в доме; домашняя работа женщины утратила теперь свое значение по сравнению с промысловым трудом мужчины; его труд был всем, ее работа – незначительным придатком. Уже здесь обнаруживается, что освобождение женщины, ее уравнивание в правах с мужчиной невозможно ни сейчас, ни в будущем, пока женщина отстранена от общественного производительного труда и вынуждена ограничиваться домашним частным трудом. Освобождение женщины ... сделалось возможным только благодаря современной крупной промышленности, которая – не только допускает женский труд в больших размерах, но и прямо требует его и все более и более стремится растворить частный домашний труд в общественном производстве» [2, с. 167]. То есть, выводя формулу так называемого «двойного угнетения», которому подвергаются женщины пролетарского класса в буржуазном обществе: *они угнетены как класс и как пол*, Энгельс отмечал, что именно внутри капиталистического общества зарождаются предпосылки для новых равноправных отношений между мужчиной и женщиной. Выступая против капиталистической эксплуатации, он все же рассматривал женскую занятость как прогрессивный фактор общественных изменений.

По мере того, как женщины будут вовлекаться в общественное производство, будет достигаться равноправие. С победой социализма в положении как женщин, так и мужчин произойдут значительные изменения, а именно отпадет необходимость в существовании семьи, так как экономическую, хозяйственную и воспитательную функции возьмет на себя государство. «Частное домашнее хозяйство превратится в общественную отрасль труда. Уход за детьми и их воспитание станут общественным делом; общество будет одинаково заботиться обо всех детях, будут ли они брачными или внебрачными» [2, с. 78]. Отметим, что благодаря утверждению марксистской идеологии в качестве государственной в России, после революционных событий 1917 года имели место попытки воплощения на практике многих из озвученных Энгельсом тезисов. Идея борьбы с двойным угнетением получила масштабную поддержку и благодаря уже российским идеологам пролетарского женского движения вылилась во вполне конкретную – профеминистскую государственную политику молодого советского государства.

Рассуждая о перспективах семьи, Энгельс настаивал на том, что брак по любви возможен только в пролетарской среде, так же как истинное равноправие полов. Поскольку у пролетариата нет собственности, нет и повода для эксплуатации женщин. Выступая против проституции, двойных стандартов сексуальной морали как основы буржуазного брака, автор утверждал, что вместе с победой социализма на смену ему придет «индивидуальная половая любовь», которая как он считал, уже была свойственна взаимоотношениям в среде пролетариата. Отметим, что рассуждения Ф. Энгельса о пролетарском браке в некоторой степени идеалистичны, за что и подвергались критике со стороны как современных последователей марксизма, так и представителей феминизма.

Во-первых, он игнорировал саму мысль о том, что пролетарская семья может быть источником угнетения, а мужская сексуальность и агрессия даже в социалистическом обществе может представлять опасность для женщины: изнасилование не рассматривалось им в качестве инструмента мужского доминирования. Кроме того, не была озвучена проблема домашнего насилия, которая широко обсуждалась в XIX в. и которая была центральным вопросом либерального феминизма.

Во-вторых, в своих рассуждениях, Энгельс не касался вопроса о неравной оплате за равный труд, не учитывал последствий низкой оплаты женского труда, а также тех выгод, что получал мужчина в браке от сексуальных и бытовых услуг жены. Реальное положение многих женщин обстояло так, что они не имели возможности свободно уйти от мужа в том случае, если «пролетарский брак, основанный на свободном выборе по любви и сексуальном влечении», даст трещину.

Процесс женской эмансипации, тем не менее, был запущен, и сегодня можно утверждать, что юридическое равноправие полов достигнуто как в приватной, так и общественной сферах. Эпоха позднего капитализма все также нуждается в женском труде, интенсивно вовлекая женщину в процесс производства. На современном этапе, усилиями женских движений, женщина имеет возможности для самореализации в общественной, политической, экономической сферах наравне с мужчиной; супружеские отношения трансформировались в эгалитарные, партнерские, основанные на взаимном уважении и любви. Однако, следует отметить, что теоретическое наследие Ф. Энгельса по-прежнему актуально в вопросе достижения подлинного равноправия полов. Так, феминизм декларируя негативное отношение к патриархальному обществу, не объясняет причин того, почему же при всех фазах трудового развития, воплощенных в общественно-экономических формациях оно продолжает оставаться таковым. При том, что роль женщины в процессе производства становится соотносимой по содержанию и масштабам с ролью мужчины, но по своему положению она все еще продолжает находиться на более низких ступенях общественной иерархии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Рагозина Т.Э. О гениях и талантах: проблема субъекта истории в работах Ф. Энгельса / Фридрих Энгельс и современность: к 200-летию со дня рождения: материалы Междунар. науч. конф., 27 нояб. 2020 г.; отв.ред. Т.Э. Рагозина. – Донецк: ДОННТУ, 2020. – Вып.7 – С.18-36.
2. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства: В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. – Москва: Издательство политической литературы, 1982. – 240 с.

A. S. Armen

(Senior Lecturer)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail – armenanastasiya@gmail.com

**THE PROBLEM OF SUBJECTIVITY IN THE FOCUS
OF THE MATERIALISTIC UNDERSTANDING OF HISTORY
BASED ON THE MATERIALS OF THE WORKS OF F. ENGELS**

Annotation: The author turns to the theoretical legacy of F. Engels in order to trace how the institutions of family, marriage and private property contributed to the consolidation of the subordinate position of a woman in a capitalist society, as well as what are the possibilities of her emancipation. The research is carried out in the context of the development of the problem of subjectivity in the focus of the materialistic understanding of history.

Key words: subject of history, socialism, feminism, proletariat, bourgeois marriage, private property.

УДК 130.2

Д. Д. Овсяникова

(аспирант кафедры философии)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: dareyos@list.ru

**ОБРЯД И МИФ КАК ФОРМЫ
СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ**

Аннотация. В статье предпринимается попытка осмыслить обряд и миф в качестве форм социально-исторической преемственности. Рассматриваются причины и условия возникновения мифо-обрядового комплекса как сообразного определённому этапу развития общества способа фиксации, сохранения и трансляции значимого социального опыта.

Ключевые слова: культурная память, обрядовая практика, миф, преемственность.

Преемственность, будучи неотъемлемым фактором развития человеческого общества, получающим своё осуществление в различных формах фиксации и трансляции социально значимого опыта, с одной стороны, обуславливает возникновение новых условий жизни и взаимодействия людей, с другой – сохраняет социальное целое в его сущностной самоидентификации. Внутренняя противоречивость механизмов развития социальной действительности диктует необходимость установления причин и условий образования и реализации форм культурно-исторической преемственности, в частности – обряда и мифа, представляющих собой сообразный определённому этапу развития общества способ воспроизведения условий существования общественного организма.

В исследовательской литературе на сегодняшний день не существует устоявшегося общепризнанного подхода в демаркации понятий «обряд» и «ритуал». Например, А. К. Байбурун в своей монографии «Ритуал в традиционной культуре» использует данные термины как синонимичные, отдавая предпочтение термину «ритуал» как «международному» [1, с. 4]. В то же время другие авторы стремятся к родо-видовой дифференциации данных понятий. Однако существуют различные взгляды на проблему определения родового понятия, при этом признаки, которыми характеризуют понятие видовое, также несходны. Так, с одной стороны, в исследовательской литературе можно обнаружить подход, при котором ритуал определяется как «...вид обряда, форма сложного символического поведения...» [2, с. 136]; с другой – например, Ю. В. Чернявская в работе «Народная культура и национальные традиции» понимает обряд как «десакрализованный ритуал», наделяя тем самым «обряд» подчинённым значением по отношению к термину «ритуал» [3].

Обращение к терминологической составляющей – этимологии слов – также не обнаруживает очевидного фактора, способствующего определению способа разграничения «ритуала» и «обряда»: слово «ритуал» происходит от латинского ritus и имеет, согласно Э. Бенвенисту, общий для санскрита, иранского, латинского и других индоевропейских языков корень, выражающий представление о «порядке как гармоническом соответствии всех частей некоего целого» [4, с. 299], так же как и славянское слово «обряд», являющееся ему однокоренным [5].

Подход к пониманию субстанциальной сущности ритуала, предложенный Т. Э. Рагозиной, предполагает закрепление термином «ритуал» понятийного со-

держания, фиксирующего первичную форму знаково-символического взаимодействия, выступающего в качестве элемента в цепи производственной деятельности древнего общества. «Обряд» же фиксирует более позднюю форму, возникшую в результате выделения ритуала из производственного процесса¹⁶, что требует дальнейшего исследования, фокусирующегося на особенностях осуществления обряда вне рамок непосредственной трудовой деятельности.

Обряд, являясь превращённой формой ритуала, воспроизводит выработанный обществом способ совместной целесообразной деятельности как необходимый ценный социальный опыт, нуждающийся в сохранении и передаче, однако, осуществляясь вне процесса производственного взаимодействия и тем самым сосредоточиваясь исключительно на своём знаково-символическом выражении, обряд обнаруживает необходимость *в новых средствах фиксации и трансляции своего сущностного содержания*.

Неизменность установленного способа взаимодействия в рамках ритуальной практики обуславливалась её включённостью в производственный процесс, требующий, в силу своей нацеленности на конкретный результат, чёткого следования выработанному порядку действий. Обряд же, будучи выведенным из цепи производственной деятельности, нуждается в утверждении непреложности сохраняемого им общественного знания, что осуществляется *посредством мифа*, зарождающегося как *способ обоснования неприкосновенности* фиксируемого обрядом образца социального взаимодействия. В результате миф и обряд формируют определённую функциональную целостность, в рамках которой, с одной стороны, миф, представляющий собой истолкование обряда, выражает словесную, «теоретическую» составляющую данного комплекса, а с другой – обряд, выступая словно бы инсценировкой мифа, являет собой действенный, практический аспект целостности.

Однако в истории исследования мифо-ритуальной практики обнаруживаются различные взгляды на проблему связи и соотношения обряда и мифа. Так, представители мифологической школы утверждали примат мифа над обрядом. Например, английский этнограф Э. Тайлор, рассматривающий веру в души и духов отправным этапом в развитии религии, формирует подход, согласно которому обряды и жертвоприношения возникают в результате стремления древних людей задобрить духов и богов, вера в которых в первую очередь находила отображение в мифотворчестве: «...анимисты думают, что духи общаются с людьми и что поступки последних доставляют им радость или неудовольствие...», поэтому «...рано или поздно вера в их существование должна привести естественно и, можно даже сказать, неизбежно к действительному почитанию их или желанию их умиливать» [7, с. 142].

Последователь русской мифологической школы А. Н. Афанасьев также, устанавливая в качестве источника возникновения мифологических образов «закономерные процессы развития языка и сознания первобытного человека, отражающего окружающую его природу в своих представлениях» [8, с. 117], тем самым предполагает первичность мифа по отношению к обряду: определяя миф естественным следствием трансформации поэтико-метафорического языка древних людей, автор утверждает таким образом приоритетность словесно-теоретического аспекта в мифо-ритуальной целостности.

¹⁶ Более детально обозначенный подход представлен в статье Т. Э. Рагозиной «Труд и ритуал: ритуал как превращённая форма объективной целесообразности труда» [6].

Иное представление, постулирующее примат обряда над мифом – ритуалистическая (обрядовая) теория мифа, – впервые получило своё выражение в работах У. Робертсона-Смита и Дж. Дж. Фрэзера. Согласно взглядам английского историка религии У. Робертсона-Смита, «поскольку мифы представляют собой объяснения обрядов, их значение второстепенно, и можно с уверенностью утверждать, что почти в каждом случае миф произошёл из обряда, а не наоборот; так как обряд оставался неизменным, а миф мог измениться, обряд был обязательным, а вера в миф была предоставлена на усмотрение поклонников культа» [9, с. 318]. Продолжая данную исследовательскую линию, Дж. Дж. Фрэзер также подчёркивал приоритет ритуала (обряда) над мифом. Согласно его взглядам, «во всех формах сознания, в том числе мифе, следует усматривать некоторый слепок ритуала, его эпифеномен, обуславливающий исходную потребность субъекта в манипуляционном отношении с миром» [8, с. 334]. Дальнейшее развитие обрядовая теория получила в работах последователей Фрэзера – представителей так называемой «кембриджской школы».

Обрядовая теория мифа имела преобладающее значение в исследовательской мысли вплоть до середины XX века, когда в рамках структуралистского подхода к мифу со своей концепцией выступил французский этнолог К. Леви-Стросс, определяющий «мифы основателями ритуалов» [10, с. 93]. Утверждая вторичность ритуала, автор указывает: «Ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир» [10, с. 94].

Несмотря на несхожесть взглядов на проблему соотношения мифа и обряда (ритуала), исследователи, приводя аргументы, обосновывающие представляемый ими подход, в большинстве случаев опираются на опыт эмпирических исследований: рассматривая разнообразные конкретно-исторические примеры, иллюстрирующие предлагаемые концепции, авторы не уделяют должного внимания проблеме динамического развития рассматриваемых ими явлений.

Миф и ритуал, осуществляющиеся во всём своём разнообразии в различных конкретно-исторических общественных образованиях, с необходимостью возникают на определённом этапе формирования социального целого и являются *неотъемлемой составляющей его развития*. Обнаружение потребности древних обществ в установлении мифо-ритуальной практики позволяет выявить социальную обусловленность данных явлений и тем самым приводит к проблеме поиска субстанциональных источников их возникновения в самом процессе общественной жизнедеятельности: то есть в том, что выступает ядром общественного существования, – в труде.

Утверждение труда, направленного на реализацию человеческих потребностей, основанием в становлении различных форм социального взаимодействия позволяет выявить причины и условия происхождения мифо-ритуальной практики в рамках процесса общественного развития: нацеленность социальной деятельности на практический результат позволяет определить первичность и приоритетность возникновения рассматриваемых форм культуры.

Как уже было показано выше, потребность производственного процесса в выработке оптимальной деятельностной модели определяет формирование ритуала как средства фиксации упорядоченного способа взаимодействия. Миф же становится необходимым элементом социальной жизнедеятельности на более позднем

этапе развития культуры, когда установленный в рамках производства уклад приобретает характер рутинности, и оформленный в ритуальной практике опыт, обособляясь от производственной деятельности, получает реализацию в виде обряда. Дальнейшее развитие мифа и обряда вне рамок производственной практики определяет формирование характерных особенностей, выражающих специфику мифо-обрядового комплекса как способа осуществления культурно-исторической преемственности.

Так, миф, призванный сохранять неизменным воспроизводимый обрядом ценный социальный опыт, стремится установить *запрет на вмешательство в уже выработанную систему взаимодействия*, подчёркивая исключительную значимость фиксируемого знания: утверждая непреходящую важность содержания обряда, миф внушает благоговейное отношение к нему, запуская тем самым *процесс сакрализации*. Придание мифо-обрядовому действию статуса священного обосновывает неприкосновенность его сущностного ядра, и таким образом, опираясь на чувство трепетного почитания, *сакрализация обеспечивает бережное сохранение ценного социального опыта*.

Другая характерная черта осуществления мифо-обрядового комплекса связана с особенностями внешнего выражения фиксируемого им знания. Отстранение обрядового действия от плоскости непосредственной производственной целесообразности и сосредоточение на реализации в форме знаково-символической деятельности обуславливают *необходимость усиления внешней выразительности*, способствующей более прочному запечатлению воспроизводимого знания: обрядовая практика прибегает ко всем доступным на данной стадии развития знаковым системам, включая мимику, жесты, пение, хореографию и т.д.

С достижением более высокого уровня развития культуры разрыв между ритуалом, нацеленным на практическое действие, и обрядом, принимающим облик праздника, облачаясь во всё более пышные формы своего внешнего выражения, становится отчётливее и наглядно демонстрирует разницу между данными формами культуры, имеющими единый субстанциальный источник, но различающимися по условиям и способу осуществления. Как пишет Я. Ассман: «когда повседневный уклад формирует свой, особый порядок, праздник становится местом других, специфических порядка, времени и воспоминания» [11, с. 61].

Таким образом, если в рамках производства сама целесообразность деятельности предполагала сохранение оптимальной выработанной модели совместного труда, то с вычлениением обряда из производственной практики средством утверждения фиксируемого знания становится миф, объясняющий и сакрализующий транслируемый обрядом опыт. Следовательно, миф, возникающий как способ сохранения важного общественного знания, *представляет собой форму культурной памяти* – с одной стороны, *и превращённую форму социальной деятельности* – как своего субстанциального основания – с другой. Получив своё формирование в качестве вспомогательного инструмента утверждения существующего общественного уклада, миф, реализуя свою основополагающую объяснительную функцию, становится способом понимания и обоснования явлений окружающей действительности, приобретая самостоятельную, не всегда связанную с непосредственным обрядовым действием, форму существования.

В бесписьменных культурах миф и обряд выступают одним из наиболее надёжных средств передачи того опыта, который общество признаёт необходимым для своей жизнедеятельности. С возникновением письменности миф получает но-

вое оформление, становясь частью канона, обряд же, делегировав канону функции фиксации и трансляции ценного социального знания, продолжает существовать скорее как «пустая оболочка»: специфика обрядового действия по-прежнему способствует объединению участников социальной группы и упрочению коллективной идентичности, однако, освобождаясь от необходимости выполнения своего прямого предназначения, обряд утрачивает сущностное содержание формы культурно-исторической преемственности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – 240 с.
2. Большая советская энциклопедия. В 30 т. Т. 22 : Ремень – Сафи / гл. ред. А. М. Прохоров. – 3-е изд. – Москва : Сов. энциклопедия, 1975. – 627 с.
3. Чернявская, Ю. В. Народная культура и национальные традиции [Электронный ресурс] / Ю. В. Чернявская. – Минск, 1998. – URL : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/index.php
4. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист; пер. с фр.; общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. – М. : Прогресс–Универс, 1995. – 456 с.
5. Емельянов, В. В. Ритуал в древней Месопотамии [Электронный ресурс] / В. В. Емельянов. – СПб.: Азбука-Классика: Петерб. востоковедение, 2003. – 317 с. – (Мир востока). – URL : https://royallib.com/read/emelyanov_v/vvemelyanov_ritual_v_drevney_mesopotamii.html#0
6. Рагозина, Т. Э. Труд и ритуал: ритуал как превращённая форма объективной целесообразности труда / Т. Э. Рагозина // Вестник МИРБИС. – № 1 (21), 2020. – С. 162-172.
7. Тайлор, Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре [Электронный ресурс] / Э. Б. Тайлор; пер. с англ. Д. А. Коропчевский. – Смоленск : Русич, 2000. – 623 с. – URL : http://yanko.lib.ru/books/sacra/taylor=mif_i_obryad-a.htm
8. Найдыш, В. М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. / В. М. Найдыш. – М. : Альфа-М, 2004. – 544 с.
9. Робертсон-Смит, У. Лекции о религии семитов [Электронный ресурс] / У. Робертсон-Смит // Классики мирового религиоведения: антология. – М.: Канон+, 1996. – Т. 1. – С. 303-325. – URL : https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/07.php
10. Леви-Стросс, К. Миф, ритуал и генетика / К. Леви-Стросс // Природа, 1978. – №1.– С. 90-106.
11. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

D. D. Ovsianikova

(graduate student of the department of philosophy)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: dareyos@list.ru

RITE AND MYTH

AS FORMS OF SOCIO-HISTORICAL CONTINUITY

Annotation. The article attempts to understand rites and myths as forms of socio-historical continuity. The causes and conditions of mytho-ritual complexes as a method of recording, preserving and transmitting significant social experience that relates to a certain stage of society's development.

Key words: cultural memory, ritual practice, myth, continuity.

УДК 141.1

С. В. Мусатова

(ассистент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: s.v.musatova@yandex.ru**ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЭНГЕЛЬСА КАК
НАУЧНАЯ АЛЬТЕРНАТИВА ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ**

Аннотация: В статье рассматривается анализ проблемы становления человеческого общества на основании концепций Ф.Энгельса. Проводится сравнительная аналогия с методологией А. Тойнби. Выявляются обобщенные причины развития человечества в историческом аспекте.

Ключевые слова: общество, труд, деятельность, история, цивилизация.

Представления об истории и культуре как собственных формах развития цивилизации возникают, разумеется, далеко не с самого начала возникновения истории и культуры как таковых, а значительно позже. Хотя соответствующие слова в греческом и латинском языках присутствовали еще в античности, но своё понятийное оформление как терминов обозначения «цивилизация» и «культура» стали получать только с XVIII в. Термину «история» повезло больше: уже во времена Геродота (484-425 гг. до нашей эры) возникает то описание, что обычно понимается под историческими текстами или, по крайней мере, принимает форму источника.

Только в Новое время начинают формироваться представления об обществе и истории на нерелигиозной основе, с опорой на естественные причины развития человечества. Географическая среда оказалась первым выделенным сущностным фактором, определяющим историческое состояние общества, который был принят французскими просветителями как решающая детерминанта формы правления народов. «Многие вещи управляют людьми, пишет Монтескьё, – климат, религия, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа» («О духе законов», 1748 г.) [1, с. 545]. Этот подход, выделяющий объективную основу развития общества, может быть определен как материалистический, но не исторический. Он в большей степени мог бы быть отнесён к существованию обществ архаического типа, живущих в традиционном укладе, в единстве с природной средой многие столетия и тысячелетия. Тем не менее, это был шаг вперёд по сравнению с мифологическими описаниями циклического движения человечества от золотого века к железному или с христианским повествованием об изначальном грехопадении и грядущем Страшном суде. В обоих последних случаях перед нами присутствует та или иная форма предопределённости и человеку ничего не остаётся, как в скорбях и печалях, осознавая свою ничтожность, до века претерпевать печальный удел «малых сих».

Для действительно научного рассмотрения истории требовалось, во-первых, определить собственную форму развития человечества как отличающуюся от природной эволюции, и, во-вторых, найти в этой форме то основополагающее звено, которое определяет, в конечном итоге, специфику и основные особенности именно исторического бытия. Выполнение первого пункта позволяет преодолеть представление о фатальном действии слепой, довлеющей над человечеством неизвестной

вселенской силы. Второе же ставит исследование истории на её собственную, не мистифицированную основу. Эти два пункта, конечно, взаимосвязаны. Говоря о первом аспекте, Энгельс чётко отграничивает историю от простой эволюции: «Вместе с человеком, – говорит он, – мы вступает в область истории. Люди... чем больше они удаляются от животных в узком смысле слова, тем в большей степени они делают историю сами..., и тем меньше становится влияние... непредвиденных последствий, неконтролируемых сил...» [2, с. 18-19].

Ф. Энгельс, изучая проблемы социального взаимодействия, акцентирует в своей работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» внимание на совместной трудовой деятельности людей как определяющем факторе формирования социума и его последующего исторического развития. Он отмечал, что «...развитие труда по необходимости способствовало более тесному сплочению общества, так как благодаря ему стали более часты случаи взаимной поддержки, совместной деятельности, и стало ясней сознание пользы этой совместной деятельности для каждого отдельного члена» [3, с. 74]. Таким образом, не внешние условия, а именно внутренние, причем, имеющие объективный, материальный характер своего функционирования, становятся определяющими факторами социально-культурного, исторического развития.

Анализируя доисторические ступени культуры Ф. Энгельс в труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства» [4] выделяет три главные эпохи развития человечества – дикость, варварство и цивилизацию. Каждая из них имеет три условно обозначенные ступени – низшую, среднюю и высшую, которые различаются в соответствии с прогрессом в производстве средств к жизни. Именно благодаря этим ступеням происходит развитие семьи (или предпосылки к её появлению), но, безусловно, без точных разграничений – иногда процесс развёртывается на стыке эпох или ступеней одной из них. Кратко рассмотрим выделенные этапы развития человечества.

Период дикости определён практикой преимущественного присвоения готовых продуктов природы, тогда как всё то примитивное, что искусственно создано человеком, является лишь подспорьем в этом присвоении. По-видимому, очень давно люди (или, по крайней мере, их часть) жили на деревьях, благодаря чему им удалось выжить в ареале обитания крупных хищников. Питались они в основном орехами, плодами и кореньями. Одно из главных достижений этого времени – зачатки членораздельной речи. Позже, когда в рационе начинает преобладать рыбная пища (в т. ч. моллюски, раки и др.) возникает необходимость в огне и умении самостоятельно его добывать, что привело также к определённой независимости от климатических условий и рельефа местности. В этих условиях начинается освоение новых земель, происходит создание примитивных каменных орудий, расширяется рацион питания.

Высшая ступень дикости завершается изобретением орудий для охоты, а именно: лука и стрел, что ознаменовало становление охоты как постоянного промысла и образования небольших поселений.

Эпоха варварство знаменует период овладения методами увеличения производства продуктов природы с помощью собственно человеческой деятельности. Ширится гончарное производство, и его можно считать первым видом ремесла. Собираательство и охота, в свою очередь, постепенно переходят в скотоводство и земледелие. По сравнению с периодом дикости, где развитие происходило, в основном, однотипно и равномерно, вне зависимости от территории, в период вар-

варварства осуществляется дифференциация любой деятельности в зависимости от характера местности и наличных ресурсов. Таким образом, темпы развития географически различающихся цивилизаций были совершенно разными.

Высшая ступень варварства начинается с плавки железной руды и постепенно переходит на стадию цивилизации благодаря изобретению буквенного письма с его применением для записывания словесного творчества. Самые яркие примеры – это греки героической эпохи, итальянские племена и основание ими Рима, германцы Тацита, норманны времен викингов. Письменность появилась примерно к 3300 г. до н.э. в Шумере, к 3000 г. до н.э. в Египте, к 2000 г. до н.э. в Китае. Что касается древних греков, то в настоящее время твёрдо установлено, что алфавит не мог быть воспринят ими ранее IX в. до н.э.

С этапом появления цивилизации начинается период, продолжающийся вплоть до нашего времени. Его начало характеризуется развитием практики более качественной обработкой природных материалов, что означает возникновение периода промышленности и в собственном смысле этого слова и как искусства человеческой деятельности.

Некоторые современные авторы полагают, что основной тезис марксизма о развитии обществ заключается в положении о неравном распределении ресурсов. Так, в монографии Чилипенко Ю. Ю. утверждается: «Важной для понимания специфики социального взаимодействия является основополагающая идея марксизма о том, что общество является системой взаимодействий, основанной на неравном распределении ресурсов, что ведёт к эксплуатации и принуждению, а капитализм приводит не только к отчуждению людей от того, что они производят, но и к отчуждению людей друг от друга, что снижает эффективность социального взаимодействия в определённых сферах общественной жизни».[5, с. 15]. Однако, точнее будет говорить не о неравном распределении ресурсов, а о разном отношении к средствам производства с точки зрения владения ими. Именно их сосредоточение в руках класса собственников позволяет им распределять прибавочный продукт в его подавляющем объёме в свою пользу, оставляя наёмному работнику минимальный уровень оплаты.

Касательно же собственно материалистического понимания истории мы читаем у Энгельса: «...определяющим моментом в истории является в конечном счёте производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны – производство средств к жизни...; с другой – производство самого человека, продолжение рода. Общественные порядки, при которых живут люди определённой исторической эпохи..., обуславливаются обоими видами производства... Чем меньше развит труд..., тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от родовых связей» [4, с. 4].

Таким образом, в развернутом определении Энгельса мы нигде не встречаемся с фактором неравного распределения ресурсов.

Позицию классического марксизма на вопрос о движущих силах истории мы, хотя и тезисно, но в целом обрисовали. Каковы же воззрения на эту тему представителей собственно зарубежного интеллектуального сообщества? Возможно, они нашли более глубокое основание истории, разработав иную методологию, подойдя к делу исследования социокультурных, исторических отношений с позиций не исторического материализма, а его антипода, идеалистического воззрения.

Обратимся к фундаментальному труду А. Дж. Тойнби «Постижение истории» [6]. Он тщательно избегает малейшего упоминания о классах, классовых антаго-

низмах, о роли труда, производственных отношений и т.д., но вводит научно не верифицируемые характеристики психологического типа – «вызов–и–ответ», «уход–и–возврат». Тойнби, на первый взгляд, действует строго рационально. Он сравнивает разные методологии, в частности, он привлекает методы классической физики и пишет: «В исследовании положительного фактора мы использовали методологию физики. Мы строили рассуждения в абстрактных терминах и проводили эксперимент с природными феноменами – силой инерции, расой, средой. ...Мы видим, что ошибок больше, чем достижений. ...Предпринимая последнюю попытку..., движемся по пути, указанному Платоном. Отрешимся от формул Науки и вслушаемся в язык Мифологии» [6, с. 106-107]. И в следующем же абзаце Тойнби выдвигает гипотезу относительно генезиса цивилизации как результат «столкновения между двумя сверхчеловеческими личностями» [6, с. 107]. Иными словами, историк встал не то что на донаучную точку зрения, но попал прямо в объятия мифологии со всеми вытекающими последствиями. Попутно заметим ложность дихотомии по выбору методологии, предполагающей одну альтернативу – либо физический подход, либо мифологический. Физика решает задачи исследования природных феноменов, а не исторических и социальных.

Переход от примитивных обществ к цивилизации Тойнби определяет, как действие «творческого меньшинства»: «Характерным типом индивида, действия которого превращают примитивное общество в цивилизацию и обуславливают причину роста растущей цивилизации, является “сильная личность”, “медиум”, “гений”, “сверхчеловек...”» [6, с. 260]. Здесь остаётся один шаг до явного утверждения нацистской идеологии исключительности либо расы, либо нации, либо назначенного «творческого меньшинства», латентно всегда присутствующей в духовном строе западной цивилизации.

Цивилизационная концепция Тойнби наглядно демонстрирует критическую для научного исследования степень идеологичности, которую он совершенно не скрывает. Напротив, и Тойнби, и, в принципе, любой учёный-гуманитарий, относящийся к западно-атлантически ориентированной позиции, действует методологически аккуратно в том смысле, что он тщательно избегает научной марксистской терминологии, выдавая собственные произвольные вариации понятийного аппарата за свободу научного поиска и мнимую беспартийность. Эта ситуация просматривается, подчеркнём, в произведении абсолютно любого автора-апологета существующих общественно-политических порядков. Проиллюстрируем этот тезис ссылкой на статью отечественного ученого, пишущего на темы экологии [7]. В этой работе автор ни разу не упомянул социально-экономические причины экологических кризисов, связанные с коренным антагонизмом общественных отношений. Автор возлагает надежды на чисто научное осмысление экологических тупиков: «Именно социальная экология, - пишет он, - призвана была выявить закономерности развития, обеспечивающие реализацию представлений о "сфере разума", где деятельность социума в биосфере осуществляется на основе принципов рационализации, оптимизации и гармонизации» [7]. Все дело действительного осмысления отношений в системе «человек-общество-природа» сосредоточивается, таким образом, на утверждении такой методологии исследований, которая предполагает наличную историческую практику как результат развертывания исключительно разумной деятельности общественного человека. Разумность предполагает внимание к логической аргументации, исходящей, по умолчанию, из платоновского постулата всеобщего блага. Однако этот постулат, напомним, лежит в основании не суще-

ствующих обществ, а только предполагаемого Платоном наилучшего государственного строя. Это, таким образом, сугубо отвлечённая рационализация, которая становится утопией, как только мы пытаемся представить её как существующей реально. «Сфера разума» в условиях капитализма никак не реализуется через морализующие проповеди надлежащего. Так и получается: «Человеческая деятельность, - пишет Лось В.И., - призвана исходить не из доминанты экономической эффективности или политической целесообразности. В ее основе должен быть положен принцип, в рамках которого выбирается путь развития социума, учитывающий, помимо прочего, необходимость сохранения равновесия исторически сложившихся экосистем» [7].

Морализующее надлежащее, о котором говорилось выше, и есть те упования, которые утверждаются словесными оборотами вроде «призвана исходить» и «должен быть». Кем призвана, почему и отчего до сих пор не «исходит» - всё это не получает действительного ответа. Скрытый же ответ весьма наивен и выражает установки эпохи Просвещения, что-де люди просто не знают этих «новых принципов». Стоит им открыть глаза о том, что надо жить в гармонии с природой, а не, напротив, в дисгармонии, так они сразу проникнутся этой благой вестью и перестанут загрязнять биосферу, прекратят войны и воцарится мир на всей земле. Такое абстрактно-формализованное описание исторических и/или общественно-политических проблем суть не что иное, как возобновление утопической традиции под видом научного анализа.

Подводя итог нашему рассмотрению, можно с уверенностью утверждать, что именно марксистский подход к изучению общественных явлений действительно воплощает научность в исследовании истории, общества и человека, и, собственно, в силу этого является единственно верным, как об этом и говорилось в отечественной социальной философии советского периода. Не следует бояться и избегать этого утверждения, «единственно верное». В конце концов, в естественной науке мало кто из ученых оспаривает, например, «единственную верность» той же механики Ньютона в области её приближений. Более того, последующее неклассическое развитие науки полностью сохраняет это ньютоновское представление как свой предельный случай.

Возвращаясь к теме исторического познания, подчеркнём, что все прочие, немарксистские вариации теоретической мысли при попытке их обобщения ведут в давно устаревшие, фактически архаические способы понимания, имеющие идеологическую религиозно-мифологическую или утопическую природу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Монтескьё Ш.Л. О духе законов // Антология мировой философии: В 4 т. – Т. 2: Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. – Москва: Мысль, 1970. – 536-545 с.
2. Энгельс Ф. Диалектика природы. – Москва: Политиздат, 1982. – 359 с.
3. Энгельс, Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения в 3-х т. – Т. 3. – Москва: Политиздат, 1985. – С. 69–82.
4. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства: В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. – Москва: Издательство политической литературы, 1982. – 240 с.

5. Чилипенко Ю.Ю. Социально–трудовые отношения: теория и практика взаимодействия субъектов в сфере малого и среднего бизнеса: монография / Ю.Ю. Чилипенко – Н. Новгород: Изд–во НИСОЦ, 2015. – 363 с.
6. Тойнби А.Дж. Постигание истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А.П. – Москва: Прогресс, 1991. – 736 с.
7. Лось В.А. – Динамика современной системы экологического знания: между «биологизмом», «социологизмом» и «глобализмом» // Философская мысль. – 2014. – № 2. – С. 1 - 36. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.2.9663 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=9663

S. V. Musatova

(assistant)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

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

HISTORICAL REPRESENTATIONS OF ENGELS AS A SCIENTIFIC ALTERNATIVE TO FOREIGN HISTORIOGRAPHY

***Annotation.** The article deals with the analysis of the problem of the formation of human society based on the concepts of F.Engel's. A comparative analogy is made with the methodology of A. Toynbee. The generalized causes of human development in the historical aspect are revealed.*

***Key words:** society, labor, activity, civilization.*

УДК 130.2

И. А. Черных

(к. пед. наук, доцент)

Луганский государственный медицинский университет
имени Святителя Луки

(г. Луганск, Луганская Народная Республика)

E-mail: irinatchernykh@yandex.ru**ПРОБЛЕМА КОНФЛИКТНОГО ВЗАИМООТНОШЕНИЯ
ДУХОВНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ**

***Аннотация.** В современной социальной философии активно обсуждаются причины духовного кризиса. В статье автор раскрывает суть одной из причин духовного кризиса – конфликтное взаимоотношение духовной и культурной традиции. Показано, что духовный кризис возникает на основе несоответствия возникающих новых культурных традиций тем ценностям, которые заложены духовными традициями. В обществе массового производства и потребления утверждается культ тотального развлечения, материального сверхизобилия и эгоистического практицизма, внешней респектабельности и независимости, что искажает сущностные характеристики духовности и порождает ее деформацию в культуре, приводит к утрате нравственных опор в обществе, иному пониманию благ, приоритетов, потребностей у современного человека.*

***Ключевые слова:** духовная традиция, культурная традиция, духовный кризис, псевдодуховность, квазидуховность.*

В условиях прагматической ориентации социума актуальным стал вопрос о духовном кризисе современного общества. Социокультурный, антропокультурный, экосферный аспекты духовного кризиса рассмотрены в работах В. С. Барулина, М. Я. Боброва, Т. П. Григорьевой, А. В. Иванова, Н. Н. Моисеева, М. К. Мамардашвили, Е. В. Ушаковой.

По мнению ученых, одной из причин духовного кризиса является несоответствие создаваемой в современном обществе духовной продукции критериям истинной духовности, заложенной духовными традициями. Духовная продукция может создаваться с позиции активной, созидающей, но также, к сожалению, может приобретать противоположный вид, выражая и утверждая эгоистичные жизненные установки. Современное духовное производство создает такое огромное количество духовной продукции, что общество не успевает управлять и контролировать ее распространение и потребление. Социокультурные противоположности, проявляющиеся в продуктах духовного производства, в реальной жизни неравноценны: одна из них жизнеутверждающая, а другая – разрушительно-безжизненная. Поэтому приближение к организующему полюсу антиномии жизненно, а к дезорганизующему – безжизненно, а в целом – бездуховно и разрушительно. Если в конечном итоге преобладает второй вектор, то активизируются процессы деградации и распада личности, культуры и общества, нарастает отрицательный потенциал, отрицательная энергичность в духовных пространствах.

Многих ученых тревожит проблема несоответствия уровня развития современного общества и его духовной составляющей. Современная духовная ситуация характеризуется активным развитием науки, техники, экономики, растет комфорт и благополучие людей, приобретает более высокое качество жизни. Но научно-технический прогресс не сопровождается прогрессом нравственным. Большие мас-

сы людей утрачивают собственные нравственные опоры, усматривают в духовности и культуре некий балласт, не соответствующий новой эпохе. Отдельный человек остается в одиночестве, теряется в грандиозности происходящего и море информации, утрачивает гарантии защищенности. Все это возникло на основе иного понимания благ, приоритетов, потребностей, оно стало принципиально отличаться от того, что сложилось в духовных традициях прошлого. Совокупность негативных тенденций и процессов современности, отражающая духовный кризис самоидентификации человека, наталкивает на определение конфликтного взаимоотношения духовной и культурной традиции.

Конфликтное взаимоотношение духовной и культурной традиции заключается в деформации духовных измерений человека и социума, когда содержание культурной традиции не соответствует ценностям, заложенным духовными традициями. В таком случае усиливается тенденция разрыва современных культурных достижений с духовными традициями прошлого. Понимая традиции как мертвые консервативные структуры культуры, мешающие поступательному развитию техногенного общества, современное общество не всегда согласно наследовать многовековые системы ценностей и идеалов. Таким образом, под прикрытием модернизации разрушаются истинные духовные ценности, которым должны соответствовать достижения культуры. На их место приходят химеры культуры массового потребления, сиюминутные по своей сути и позволяющие наживать капитал на антидуховных и квазидуховных ценностях. В таком случае духовные потребности и высшие духовные переживания подменяются яркими виртуальными мирами культуры современного техногенного общества. Утверждается культ массового потребления и тотального развлечения, материального сверхизобилия и эгоистического практицизма, внешней респектабельности и независимости, углубляется процесс тотального отчуждения личности от природной и социальной реальности, от глубин своего внутреннего мира. Подобные условия существования людей в обществе массового производства и потребления связаны с расширяющимися возможностями науки и техники, с безудержным разрастанием материальных потребностей. Все это порождает иное понимание жизненных благ, приоритетов, глубинных желаний, принципиально отличное от того, которое сложилось в духовных традициях прошлого.

Проведение и воспроизводство инновационных практик в форме модернизации продолжает формировать облик мировой цивилизации и человечества. Как отмечал К. Н. Костюк, «связка традиция – модернизация является элементом классической европейской модели развития. Здесь модернизация мыслится как инновационный процесс, базирующийся на традиции, устойчивой основе общества. Модернизация не отменяет и не деформирует традицию, а постепенно реформирует ее. Традиция, в свою очередь, не блокирует модернизацию, а ограничивает ее, приспособливая к существующим отношениям, и медленно приспособливается сама» [1, с. 6]. Поэтому «одной из причин кризиса в современном обществе является характерная для обществ постиндустриальной ориентации несоизмеримость инноваций формам репрезентации традиции, а также диссонанс в развитии объективной и субъективной форм культуры» [2, с. 481-482].

Формирующееся многообразие духовной культуры постиндустриального общества размывает прежнюю многовековую духовно-нравственную доминанту социокультурного бытия, предлагая взамен весьма сомнительные мировоззренческие ориентиры. Мировоззрение современного человека значительно изменилось. Под

влиянием системы образования индивид приобрел внушительный багаж знаний, имеющих научно-рациональную основу. В условиях либерализации жизни личность все больше переключает внимание на внешние факторы своего бытия: материальное благополучие, профессиональные успехи, социальный статус в целом. Акцент делается на внешнюю свободу и финансовую самодостаточность, независимость от неустойчивости идейно-политической, социально-экономической, семейно-бытовой ситуаций. Высшие начала обретают в лучшем случае некие абстрактные формы, а в худшем вообще утрачивают всякую значимость в сознании предельно эгоцентричного и прагматичного индивида. Он неизбежно ищет более гармоничную реальность. Но в такой реальности высшие проявления человеческого духа все чаще вытесняются псевдодуховными и антидуховными видами творчества.

К предельно ограниченным, неполноценным, формальным проявлениям создающих духовных начал в различных сферах культуры относят псевдодуховность. Псевдодуховность или квазидуховность – показная духовность, которая внешне выглядит как образец духовности и претендует на статус духовности, но на самом деле искажает сущностные характеристики духовности и порождает ее деформации в культуре. Таким образом, в псевдодуховности (квазидуховности) высшее духовное подменяется душевным, связанным с поддержанием жизни (душевного комфорта, показного благополучия). Поэтому псевдодуховность (квазидуховность) можно характеризовать как ограниченное, недостаточное, неполноценное проявление человеческого духа в различных видах деятельности. В современном искусстве псевдодуховность (квазидуховность) инициирует пропаганду агрессии, патологических форм бытия, извращений. Служение высшему, совершенному, прекрасному деформируется в арт-деятельность, позволяющую, прежде всего, зарабатывать деньги любой ценой, спекулируя на человеческих слабостях, эмоциях и страстях. Наиболее ярко это отражается в контркультуре, в откровенном осмеянии человеческих добродетелей. Хотя истинное искусство – это основа обретения смысла, показатель существования определенной иерархии ценностей, целей и смыслов. Именно через искусство возможно постепенное восхождение и постижение высших ценностей, соотнесение своих действий с нравственными и эстетическими критериями, осмысление и переживание своего бытия и взаимоотношений с миром людей и вещей. Новаторство, избегающее каких-либо традиционных корней искусства, оборачивается разрушением искусства. «Традиция обеспечивает преемственность в искусстве, вводит художника в богатейшие пласты человеческой культуры, откуда он может черпать темы, сюжеты, язык искусства и его изобразительные средства» [3].

Область духовной жизни, которая по сути своей призвана возвышать человека над сиюминутным и обращать к вечному, – это религия. Именно она представляет собой основу общественных отношений и обеспечивает целостность и гармоничность душевной жизни людей. Но псевдодуховная религиозность вырождается в конфессиональный формализм, который представлен неосознанным исполнением церковных ритуалов, показным аскетизмом, религиозным прагматизмом. Порой хождение в церковь превращается в своеобразное духовное развлечение. Отдельные аспекты квазидуховности просматриваются в неорелигиозных культурах (неохристианских, неовосточных), не имеющих ярко выраженной деструктивной направленности, но вместе с тем ведущих к понижению уровня социальной адаптации и индуцированию неврозов. В средствах массовой информации раскрытие

глубинных духовных истоков подменяется тиражированием псевдокультурных эрзацев, пропагандой примитивного мистицизма и спиритуализма, экстрасенсорики, уфологии, индигомании.

Процесс отчуждения от высших духовных начал – это антидуховность. Она проявляется в утверждении противоположных по отношению к духовности начал. Высшие идеалы духовности трансформируются в некие жизненные стандарты, противоречащие высшим принципам духовного бытия. Антидуховность выражает и утверждает эгоистичные жизненные установки. В таком случае зло прикрывается духовной благостью, безобразное выдается за эталон красоты, демонстративная ложь всеми силами скрывает истину. Это ведет к утверждению антиподов истины, добра, красоты. Антидуховные проявления демонстрирует и современная наука. Научная рациональность объединяется с прагматизмом и утилитаризмом, она все больше трансформируется в техногенный сциентизм. Бескорыстное служение истине деформируется в конформизм; социальная ответственность – эгоистическими установками личности. Антидуховной сущностью пронизаны те научные эксперименты, которые несут безусловное зло, бесчеловечные опыты над людьми, разработка деструктивных политехнологий и агрессивной рекламы, совершенствование научно-технологического разрушительного воздействия на природу. Хотя наука как одна из форм духовного производства – это реальная сила, позволяющая человеку ставить себе на службу природные и социальные явления, преобразовывать окружающий его мир в собственных интересах. Развитие технической, промышленной цивилизации приводит к рационализации всех сфер общественной жизни, в том числе к появлению научной организации труда.

Псевдодуховность и антидуховность порождаются как раз дисбалансом духовной и культурной традиции. Подобные установки превращаются в достаточно устойчивые структуры сознания и стереотипы поведения, что в дальнейшем ведет к духовному кризису в обществе. Духовный кризис свидетельствует о том, что укрепляются негативные тенденции в около духовном пространстве культуры. Это ведет к утрате высших смыслов духовности, нарастает угроза духовной деградации, растреления общества и индивида, поскольку жизненная направленность движется от высшего идеала к низшему, телесно-материальному или патологично извращенному бытию, в котором процветают всевозможные пороки, утверждается культ наживы, безмерных наслаждений, безудержного потребления, бесконечного развлечения, пошлости и т. д.

Показателем истинной духовной основы культуры являются духовные потребности людей, направленные на создание и потребление соответствующих духовных ценностей, а также сами духовные ценности, духовная деятельность по их созданию и в целом духовное производство, воспроизводящее общественное сознание в его целостности. Духовное производство во всех своих формах направлено на совершенствование всех сфер общественной жизни. Создаваемая в его рамках духовная продукция должна соответствовать всем критериям истинной духовности. К ним относятся:

– восходящая направленность и осознанная волевая устремленность индивида к высшим формам духовного творчества, к тому совершенству и гармонии, без которых человек не в состоянии раскрыть свой многомерный потенциал;

– соответствие форм духовного самовыражения основным характеристикам духовности;

– универсальность исходных духовных идеалов, их неразрывная связь со всеобщим благом, что предполагает позитивную социальную активность личности.

В современных условиях духовного кризиса в сфере духовного производства, чтобы остановить духовное вырождение человеческого рода, чтобы преодолеть отставание духовной эволюции от достижений научно-технического прогресса, человечество должно усилить духовную активность, целостно осмыслить ситуацию и практическими усилиями корректировать тот путь, который наметила техногенная цивилизация. Теоретической и практической основой может стать концепция духовно-экологической (ноосферно-экологической) цивилизации (А. В. Иванов, Н. Н. Моисеев, А. И. Субетто, И. В. Фотиева, М. Ю. Шишин, Г. А. Югай и др.). Только при таких условиях можно говорить о новой глобальной духовности, которая, по мнению Н.А. Бердяева, означает «духовное завоевание мира», реальное изменение его.

Духовный кризис стал фактором духовной эволюции, опасным сигналом о том, что необходимо менять свое бытие, корректировать те тенденции, которые несут явно негативный заряд и требуют обновления. Подобная ситуация требует не столько ломки и демонтажа прошлого, сколько раскрытия новых конструктивных импульсов в условиях современности, тех внутренних сил, которые сопровождали человека на всем протяжении истории и в любых конкретно-исторических условиях выражали конструктивный потенциал человека, его духовность в высшем значении. Наиболее остро стоит проблема определения путей выхода из этого кризиса, определения путей к позитивному будущему нашего общества.

Таким образом, важнейшим фактором процесса сохранения социальной культуры в обществе является взаимозависимое возрождение духовности и традиций, то есть их синергетичность. Культурная традиция и духовная традиция – понятия, изначально составляющие одну систему, обеспечивающую необходимое развитие общества как единого организма.

Единственный реальный путь выживания человечества – сохранение базовых духовно-традиционных, а значит испытанных поколениями общечеловеческих ценностей. Необходимо сохранить и возродить классическое и народное культурное наследие, оставленное нам нашими предками, в котором главенствующими являются общечеловеческие ценности. Необходим отказ от псевдокультурных ценностей, возрождение и распространение истинной духовности в обществе. В то же время нужно закладывать новую культурную и духовную составляющую в обществе, основанную на преемственности моральных ценностей в искусстве, науке и религии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Костюк К. Н. Архаика и модернизм в российской культуре // Социол. журнал. – 1999. – № 3 (4). – С. 5 – 20.
2. Зиммель Г. О сущности культуры // Зиммель Г. О. Избранное: в 2 т. Т. 1: Философия культуры. Пер. А. М. Руткевича. – М., 1996, С. 475 – 481.
3. Сугрей Л. А. Традиционализм как социальная философия этноса. – Пятигорск, 1999 – С. 24 – 25.

I. A. Chernykh

(Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor)

Lugansk State Medical University names of St. Luke

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: irinatchrnykh@yandex.ru

**THE PROBLEM OF CONFLICT RELATIONSHIP
SPIRITUAL AND CULTURAL TRADITIONS**

Annotation. In modern social philosophy, the causes of the spiritual crisis in society are actively discussed. In the article, the author reveals the essence of one of the causes of the crisis – the conflicting relationship between spiritual and cultural traditions. It is shown that a spiritual crisis arises on the basis of the inconsistency of emerging new cultural traditions with those values that are laid down by spiritual traditions. In a society of mass production and consumption, the cult of total entertainment, material super-abundance and egoistic practicality, external respectability and independence is established, which distorts the essential characteristics of spirituality and generates its deformation in culture, leads to the loss of moral foundations in society, a different understanding of benefits, priorities, needs in modern man.

Key words: spiritual tradition, cultural tradition, spiritual crisis, pseudo-spirituality, quasi-spirituality.

УДК 141.4

С. Г. Ретинский

(студент магистратуры)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: artur.lenskiy@mail.ru**ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС: ОТ МЛАДОГЕГЕЛЬЯНСТВА
К КРИТИКЕ КРИТИЧЕСКОЙ КРИТИКИ**

***Аннотация.** В статье речь идет о становлении взглядов молодого Ф. Энгельса в контексте историко-философского процесса, протекавшего в Германии в первой половине XIX в. Его путь к материалистической диалектике пролегал через критику философских идей Г. Гегеля, Л. Фейербаха, Б. Бауэра. В это время происходит знакомство Ф. Энгельса с К. Марксом, которые напишут в соавторстве несколько книг.*

***Ключевые слова:** абсолютная идея, диалектика, идеализм, материализм, младогегельянство, отчуждение, религия.*

Г. Гегель оставил в наследство своим последователям две вещи: метод и систему. Те, кто дорожили системой, были консервативными в своих убеждениях. Они выступали защитниками религии и оправдывали существующие политические порядки, т. е. конституционную монархию. Согласно гегелевской системе, власть государя является тем, из чего берет начало и к чему возвращается «абсолютное самоопределение» [1]. Поэтому прусский король Фридрих-Вильгельм III представлял собой воплощение философской системы Г. Гегеля. В его последние годы жизни государственное управление начало объединяться с церковью. В свою очередь, протестантизм, который был уступкой светскому обществу, стал приобретать черты католицизма. Продолжателем дела создания христианско-феодальной монархии стал Фридрих-Вильгельм IV.

Ф. Энгельс называл прусского короля «верховным епископом», стремящимся соединить в своем лице высшую церковную и государственную власть [2]. Однако на практике это привело к следующему. Пруссия, будучи протестантским государством, предоставляла своим гражданам определенные свободы, в том числе свободу вероисповедания, поэтому в протестантском вероисповедании никогда не было единства и оно состояло из различных сект. Эти секты представляли собой корпорации, обладающие абсолютной свободой в своих внутренних делах. Возрождение епископата, пусть хоть и в лице прусского короля, неизбежно бы привело к возрождению католицизма. Но католицизм для Пруссии был пройденным этапом и его возрождение неизбежно бы подорвало основные устои государства. В итоге действия Фридриха-Вильгельма IV были непоследовательными.

Что касается самого Г. Гегеля, то он больше склонялся к консерватизму. Тем не менее, часть его последователей, именовавших себя младогегельянами, принадлежала к оппозиции в политике и религии. Публикации младогегельянцев в «Рейнской газете» 1942 г. прямо отражали интересы либеральной буржуазии. Они взяли на вооружение диалектику, которая легла в основу гегелевского метода, в частности, знаменитое положение Г. Гегеля: «Все действительное разумно; все разумное действительно».

Ф. Энгельс, который в свое время также причислял себя к младогегельянцам, так объясняет гегелевское выражение: «Ведь оно, очевидно, было оправданием всего существующего, философским благословением деспотизма, полицейского государства, судопроизводства, подчиненного королевским указам, цензуры. Так думал Фридрих-Вильгельм III; так думали и его подданные. Но у Гегеля вовсе не все, что существует, является безоговорочно также и действительным. Атрибут действительности принадлежит у него лишь тому, что в то же время необходимо» [3, с. 274].

Исходя из этого, младогегельянцы подвергли критике окружающую действительность. В то время в Германии большое значение имели две вещи: религия и политика, которым предстояло доказать свою разумность. В силу непоследовательности немецкой буржуазии путь политической критики был достаточно труден, поэтому главная борьба велась против религии.

Немецкая критика христианства, отмечал Ф. Энгельс, развивалась по двум направлениям [4]. Первое направление представляла Тюбингенская школа, к которой относился Д. Ф. Штраус. Выпущенная им книга «Жизнь Иисуса» в 1835 г. оказала огромное влияние на Ф. Энгельса, который после ее прочтения стал называть себя «восторженным штраусианцем». Так, в ходе исследования христианства из исторического повествования были вычеркнуты все чудеса. Кроме того, утверждалось, что евангелия являются не рассказами очевидцев, а позднейшими переработками утерянных писаний, а из посланий, приписываемых апостолу Павлу, подлинными являются не больше четырех.

Другое направление представлял Б. Бауэр. Он впервые серьезно занялся исследованием не только еврейских, но также и греко-римских элементов, благодаря которым христианство стало мировой религией. Легенда о христианстве, которое в готовом виде возникло из иудейства, оказалась полностью развенчанной. Б. Бауэр заложил основы доказательства того, что христианство не было ввезено извне, из Иудеи, и навязано греко-римскому миру, а является продуктом этого мира. С чем Ф. Энгельс не соглашался, так это с утверждением, что христианство возникло только при императорах из династии Флавиев, а новозаветная литература – только при Адриане, Антонине и Марке Аврелии. Таким образом, у Б. Бауэра исчезала историческая почва для новозаветных сказаний об Иисусе и его учениках.

Критика религии младогегельянами послужила началом разложения гегелевской школы. Все больше и больше последователей Г. Гегеля вступали в конфликт с его философской системой, где природа являлись лишь «отчуждением» абсолютной идеи. Возникла необходимость теоретического обоснования того, что природа существует независимо от какой-либо философии, а религия есть лишь фантастическое отражение сущности человека.

«С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того, что гегелевское предвечное существование «абсолютной идеи», «предсуществование логических категорий» до возникновения мира есть не более, как фантастический остаток веры в потустороннего творца; что тот вещественный, чувственно воспринимаемый мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир и что наше сознание и мышление, каким бы сверхчувственным оно ни казалось, является продуктом вещественного, телесного органа, мозга. Материя не есть продукт духа, а дух сам есть лишь высший продукт материи», – так писал Ф. Энгельс о Л. Фейербахе [3, с. 285-286].

Если Б. Бауэр избрал предметом своей критики евангельскую историю, а Д. Ф. Штраус – жизнь Иисуса, то Л. Фейербах – христианство вообще. Последний доказал, что христианские истоки находятся не на небе, а на земле, тем самым провозгласив торжество материализма.

У Г. Гегеля природа является всего лишь «отчуждением» абсолютной идеи, у Л. Фейербаха, напротив, природа существует независимо от какой бы то ни было идеи. Природа, а не идея есть та основа, на которой возник человек. Но признать ошибочность гегелевской системы еще не значит преодолеть ее. «Снять» гегелевскую философию можно лишь путем разрешения противоречия между абстрактным и конкретным, единичным и общим в понимании сущности человека.

Рассуждая о религии, человечество в лице Л. Фейербаха пришло к выводу, что божественные свойства суть только антропоморфизмы. Правда, здесь следует уточнить, что под божественными свойствами понимается свойства не отдельного человека, а человека вообще, т. е. всего человечества. На известном этапе он раздваивается в самом себе и противопоставляет себе бога, как нечто противоположное ему. Следовательно, религия есть не что иное, как отражение противоречия между отдельным человеком и обществом. Лишь разрешив его, можно утверждать о «снятии» религии, а вместе с ним и о понимании подлинной сущности человека.

Первой предпосылкой понимания сущности человека является наличие живых индивидов. Следующая задача состоит в том, чтобы определить их отношение к природе или, другими словами, установить отличие человека от остальной природы.

«Человек отличает себя от природы. Это его отличие есть его бог. Отличие бога от природы есть отличие человека от природы», – писал Л. Фейербах [5, с. 93]. Следовательно, он считал, что в религии коренится существенное отличие человека от животного.

Возникает вопрос: что мешает животному познать свою сущность? На него Л. Фейербах давал следующий ответ: «Животное сознает себя как индивид, почему оно и обладает самоощущением, – а не как род, так как ему недостает сознания, происходящего от слова «знание». Сознание нераздельно со способностью к науке. Наука – это сознание рода. В жизни мы имеем дело с индивидами, в науке – с родом» [5, с. 3].

Таким образом, наука лежит в основе человеческого сознания, но там, где сознание рода не является человеку как наука, оно является ему как бог. Прежде чем искать свою сущность в себе (род), человек полагает ее вне себя (бог) в качестве другой сущности.

Л. Фейербах был совершенно прав, утверждая, что путь к пониманию сущности человека лежит через науку. Проблема заключалась в том, что под наукой он понимал только естествознание и полностью исключал науку об обществе. Но человек живет не только в природе, но и в обществе, которое также находится в развитии и имеет свои законы. Задача, следовательно, состояла в том, чтобы согласовать науку об обществе с философским материализмом. Л. Фейербаху не суждено было сделать это, поэтому человек у него выступает лишь в форме абстрактного. Все, что он смог предложить, так это новую религию – любовь, такую же абстрактную, как и его человек.

Для понимания подлинной сущности человека необходимо было найти ее объективную основу, которая представляет собой исторически сложившуюся все-

общую форму бытия вещей, а вовсе не абстрактные понятия. И оно было найдено К. Марксом и Ф. Энгельсом.

«Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им жизненные средства – шаг, который обусловлен их телесной организацией», – писали они [6, с. 19].

Человек обособляется от животного мира тогда, когда начинает трудиться с помощью им же созданных орудий труда. Производство орудий труда – вот что является всеобщим понятием сущности человека.

Заслуга Л. Фейербаха состояла в том, что он разбил гегелевскую систему и отбросил ее в сторону. Но вместе с системой была отброшена и диалектика. Э. Ильенков обращал внимание на то, что в поставленном Г. Гегелем вопросе об объективной реальности всеобщего заключался не только идеализм, но и диалектика, которую не понял Л. Фейербах [7].

По Г. Гегелю, человек является производным от процесса общественного развития, поэтому вне общества он не может обрести человеческие черты. Такое понимание человека есть конкретное понимание. В свою очередь, Л. Фейербах ничего не писал о мире, который окружает человека. В связи с этим он не смог преодолеть абстрактное понимание индивида, что характерно для любой религии, включая христианство.

Гегелевскую диалектику надо было не отбрасывать, а лишь поставить с головы на ноги. Дело в том, что у Г. Гегеля всеобщее является таким понятием, которое существует вне материального мира. Только К. Марксу и Ф. Энгельсу удалось вернуть философию к материалистической точке зрения, при этом не утратив диалектики. Вопрос о сущности человека решался ими как вопрос о развитии системы общественных отношений. Раскрыв природу человека через реально-всеобщую основу, чем является производство орудий производства, стало возможным раскрыть и природу всех остальных человеческих качеств.

У Л. Фейербаха не индивид является производным от общественных отношений, а общественные отношения являются производными от индивида. Понимание общего через единичное, утверждал Э. Ильенков, есть характерная особенность метафизического мышления. Метафизическое понимание отношения общего к единичному Л. Фейербах наглядно показывал поиском сущности человека путем уравнивания людей в роде с помощью общих черт, которыми обладает каждый отдельно взятый индивид. Подобная точка зрения связана с «атомистическим» взглядом на общество. Таким образом, становится понятным десятый тезис К. Маркса о Л. Фейербахе: «Точка зрения старого материализма есть «гражданское» общество; точка зрения нового материализма есть человеческое, или обобществившееся человечество» [8, с. 4].

Основателями научного коммунизма было установлено, что главный недостаток всего предшествовавшего материализма, в том числе и фейербаховского, заключался в созерцательном понимании действительности. Деятельная сторона развивалась идеализмом, что нашло свое отражение в понимании сущности человека.

«Идя назад, я целиком с материалистами; идя вперед, я не с ними», – говорил Л. Фейербах, тем самым подтверждая, что он в конечном итоге находился в плену идеализма.

К. Маркс и Ф. Энгельс подошли к пониманию сущности человека как существа, производящего орудия труда, путем рассмотрения классовых противополож-

ностей. Они пришли к выводу, что односторонним делает человека разделение труда, которое развивает в нем одни способности за счет устранения возможности развития других. При этом одностороннее развитие индивида является единственной формой всеобщего развития. Следовательно, задача практического материалиста или коммуниста состоит в том, чтобы устранить классовое разделение общества, тем самым предоставив человеку возможность для всестороннего развития. А для этого необходимо не просто объяснить мир, а изменить его.

Первым совместным трудом К. Маркса и Ф. Энгельса стало произведение «Святое семейство». Причиной тому стали публикации Б. Бауэра, где он, помимо прочего, критиковал «Рейнскую газету», закрытие которой представлялось ему крахом идей революционных демократов перед лицом инертности масс. Если у Г. Гегеля абсолютный дух обращается к массе и через нее осуществляет историческое действие, то у Б. Бауэра, напротив, это действие исходит не от массы, а от кучки избранных. Эти избранные, к которым относили себя Б. Бауэр и его брат Эдгар, высокомерно противопоставили свою «критическую критику» безликой массе, по их мнению, только мешающей абсолютному духу. Таким образом, на место объективного идеализма Г. Гегеля была поставлена «критическая критика» Б. Бауэра с субъективно-идеалистическим оттенком.

Взгляды Ф. Энгельса на позицию Б. Бауэра полностью совпадали с отношением к нему К. Маркса, что послужило поводом для написания в соавторстве целой книги. Первоначально они назвали ее «Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании». Затем добавили в название «святое семейство». Выражением «святое семейство», заимствованным из евангелия, К. Маркс пользовался, когда говорил о группе братьев Бауэр, устремившейся от «грешной» действительности в заоблачную сферу абстрактной критики.

В то время для выражения своих философских воззрений К. Маркс и Ф. Энгельс пользовались фейербаховским термином «реальный гуманизм». Конечно, они отдавали должное Л. Фейербаху за то, что он впервые охарактеризовал философию как спекулятивную и мистическую эмпирию, которая обязана спуститься с небес на землю к реальному человеку. Но этим утверждением была только поставлена задача, которую невозможно было бы решить без уяснения того, что лежит в основе развития общества.

В «Святом семействе» К. Маркс и Ф. Энгельс выдвинули идею об определяющей роли материального производства в общественном развитии. Огромную услугу им оказало произведение П. Ж. Прудона «Что такое собственность?». Правда, начав глубже изучать политэкономии, они поймут мелкобуржуазный характер прудоновской критики капиталистического общества. Тем не менее заслуга П. Ж. Прудона состояла в том, что он смог разглядеть за частной собственностью человеческие отношения, а также вытекающее из нее следствие – нищету. Нищета, или «бесчеловечная действительность», порожденная частной собственностью, нашла свое отражение в жизненных условиях пролетариата. В свою очередь, пролетариат – это лишь одна сторона антагонизма, суть которого превосходно раскрыли К. Маркс и Ф. Энгельс:

«Пролетариат и богатство – это противоположности. Как таковые, они образуют некоторое единое целое. Они оба порождены миром частной собственности. Весь вопрос в том, какое определенное положение каждый из этих двух элементов занимает внутри противоположности. Недостаточно объявить их двумя сторонами единого целого.

Частная собственность как частная собственность, как богатство, вынуждена сохранять свое собственное существование, а тем самым и существование своей противоположности – пролетариата. Это – положительная сторона антагонизма, удовлетворенная в себе самой частная собственность.

Напротив, пролетариат как пролетариат вынужден упразднить самого себя, а тем самым и обуславливающую его противоположность – частную собственность, – делающую его пролетариатом. Это – отрицательная сторона антагонизма, его беспокойство внутри него самого, упраздненная и упраздняющая себя частная собственность» [9, с. 38-39].

Если буржуазная политэкономия объявляла частную собственность разумным и вечным, то марксизм, напротив, в развитии ее внутренних противоречий смог разглядеть причину будущей социальной революции, которая положит конец системе эксплуатации и угнетения. Выполнение этой исторической миссии, считали К. Маркс и Ф. Энгельс, возложено на мировой пролетариат, что объясняется его положением в процессе материального производства. В отличие от братьев Бауэр они смогли разглядеть в рабочем классе творца истории. Но прежде чем пролетариат сам осознает свое место в истории, ему необходимо решительным образом порвать с буржуазным мышлением, в том числе религией. В свою очередь, религия сама по себе лишена содержания и ее истоки находятся не на небе, а на земле. Только с уничтожением «бесчеловечной действительности» она погибнет сама собой.

Из критики религии вполне закономерно вытекает критика частной собственности. Более того, частная собственность должна быть не просто подвергнута теоретической критике, а практически упразднена. В этом есть существенное отличие материализма К. Маркса и Ф. Энгельса от материализма Л. Фейербаха. Задача философии состоит в том, чтобы после разоблачения небесных форм самоотчуждения человека приступить к разоблачению его земных форм. К. Маркс и Ф. Энгельс понимали, что критика частной собственности лежит через критику «критической критики» братьев Бауэр. Поэтому вполне закономерно выглядит тот факт, что книга «Святое семейство» стала предшественницей самого грозного оружия мирового пролетариата – «Манифеста Коммунистической партии».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гегель Г. Философия права / Г. Гегель. – М.: РГГУ, 1990. – 524 с.
2. Энгельс Ф. Фридрих-Вильгельм IV, король прусский / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 1. – С. 487-495.
3. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 21. – С. 269-317.
4. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 22. – С. 465-492.
5. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах. – СПб.: Прометей, 1908. – 337 с.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
7. Ильенков Э. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении / Э. Ильенков. – М.: РОССПЭН, 1997. – 468 с.
8. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1-4.

9. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 2. – С. 3-230.

S. G. Retinsky

(graduate student)

SEI HPE «Donetsk National Technical University»

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: artur.lenskiy@mail.ru

FRIEDRICH ENGELS: FROM YOUNG HEGELIANISM TO THE CRITICISM OF CRITICAL CRITICISM

***Annotation.** The article deals with the formation of the views of the young F. Engels in the context of the historical and philosophical process that took place in Germany in the first half of the nineteenth century. His path to materialistic dialectics lay through criticism of the philosophical ideas of G. Hegel, L. Feuerbach, and B. Bauer. At this time, the acquaintance of F. Engels and K. Marx, who will co-author several books.*

***Keywords:** absolute idea, dialectics, idealism, materialism, young Hegelianism, alienation, religion.*

УДК 130.2

Н. П. Волянский

(аспирант кафедры философии)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: sheeeeerlock@gmail.com**К ВОПРОСУ О МЕХАНИЗМАХ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ
КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ**

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о различных сторонах функционирования культурной памяти как важнейшего механизма социального развития. Изучается формальная сторона – технологическое развитие средств коммуникации и содержательная – накопление и качественное развитие знаний в усложняющихся системах культурных кодов. Делается вывод о приоритете содержательной стороны.

Ключевые слова: культурная память, механизм развития, функционирование, культурные коды, техническое развитие.

Культурная память представляет собой необходимый социальный механизм, обеспечивающий возможности общественного развития. То есть, сама по себе является механизмом, причём механизмом естественно-необходимым, фундаментальной внутренне присущей характеристикой культуры человечества в её историческом развитии, благодаря которой современное общество может быть таким, каковым оно является.

Укажем также на следующее обстоятельство: поскольку культурная память представляет собой объективно существующий и при этом крайне важный механизм воспроизводства общественной жизни, делающий возможным само общественное развитие, постольку культурная память является одним из базовых философских понятий.

Вместе с тем, культурная память объединяет в себе ряд функций, которые необходимо детально исследовать для лучшего понимания особенностей этого важнейшего механизма. Ввиду этого, крайне актуальной становится тема изучения механизмов функционирования культурной памяти и наиболее важных характерных сторон. Под ними, в первую очередь, следует понимать, к примеру, механизмы сохранения, ретрансляции, регенерирования, приращения информации в рамках культурной памяти. В связи с указанными обстоятельствами немаловажным становится вопрос о наиболее существенных сторонах культурной памяти, обеспечивающих выполнение функций сохранения и воспроизводства социально значимого опыта.

Целью данной работы и будет попытка рассмотреть вопрос о соотношении таких сторон. В основе методологии исследования лежат – диалектический анализ, компаративистский анализ, абстрагирование и восхождение от абстрактного к конкретному.

Немало исследователей выделяют два основных способа репрезентации процесса развития культуры, обусловленного культурной памятью. Поскольку она представляет собой реальный процесс исторического развития человеческого общества, имманентный социальному развитию, анализировать её сущностные особенности следует соответственно – в реальных проявлениях функционирования,

могущих быть изученными с точки зрения рационального исследования. Это немаловажное уточнение, поскольку нередко, как мы далее увидим, исследование сущности культурной памяти сводится к узко-эмпирическому взгляду, сводящему проблему к абстрактно одностороннему аспекту выработки технических средств-носителей информации и нивелирующему специфические особенности и характеристики культурной памяти как социального феномена.

Итак, «дело в том, что действительная история культурной памяти предстаёт, с одной стороны, как история совершенствования технических средств (технологий) хранения информации, с другой – как история возникновения и развития системы культурных кодов, выполняющих роль объективных механизмов отбора, хранения и трансляции накопленного опыта» [1, с. 71].

В данном отношении, очевидно, доминирующая роль второй стороны представляется естественной, поскольку речь идёт о развитии культуры и ретрансляции социальных механизмов, а не об истории развития техники. Ведь культурная память как имманентное свойство культуры в основополагающих своих функциях обеспечивает не только возможности, сопряженные с техническим развитием, те, которые могут быть сведены и показаны на примере технического прогресса.

Однако, следует указать, что без такового собственно развитие человеческого общества было бы также невозможным, поэтому нельзя однозначно отрицать важность роли технико-технологического прогресса и в изучении проблемы культурной памяти. При этом всё же важно указать роль, или место данной стороны.

В связи со сказанным нельзя не отметить один важный момент. В частности, поскольку культурная память выражается в способности *социального целого* (социального организма) сохранять и воспроизводить себя во всех своих *модификациях* и на всех этапах своего существования, постольку данное обстоятельство позволяет со всей определённой уверенностью утверждать следующее: если функции социальной ретрансляции не сводятся к голому повторению одного и того же, а, как правило, предполагают наличие модификаций, следовательно реальное развитие социального целого всегда осуществляется в форме *расширенного воспроизводства*, выражающегося в факте *приращения качественно нового социально значимого опыта*, благодаря чему только и оказывается возможным поступательное направленное развитие общества. Именно в силу этого обстоятельства культурную память невозможно свести исключительно к техническому прогрессу.

Важнейшая характеристика развития технических средств-носителей информации, в интересующем нас ключе, это – способность только накапливать всё бóльшие и бóльшие объёмы информации. И хотя это, безусловно, важно, тем не менее, проблема культурной памяти как социального феномена не исчерпывается указанной стороной дела. Так, уже на современном этапе чрезмерно большие объёмы информации (нередко, необрабатываемой) представляют собой не столько богатство, сколько проблему.

«По статистике, объём цифровой информации удваивается каждые восемнадцать месяцев. По большей части (до 95 %) этот поток состоит из неструктурированных данных (лишь 5 % составляют различные базы данных – тем или иным образом структурированную информацию)» [2, с. 3]. Неоспоримое увеличение возможностей для количественного наращивания таких «информационных запасов» человечеству предоставили особенно бурно развивающиеся в данный момент интернет-технологии. Важно, что только с помощью информационных носителей нового поколения и возможностей распространения информации, предоставленных

интернетом, появилась тенденция лавинообразного роста объёма различной информации. Однако эти же технологии, как сказано, предоставили и ряд универсальных коммуникационных возможностей, обусловив в значительной степени и изменения структурно-методологических основ передачи и ретрансляции информации. Чем, безусловно, оказали влияние на культурное развитие человечества.

В то же время, коммуникационный и культурный потенциал новейших технологий в данной области используется зачастую недостаточно и в меньшей степени, чем возможности генерации и сохранения огромных объемов информации. Отсюда можно понять, что проблема информационного пресыщения двояка – с одной стороны, это лавинообразно растущий, практически неконтролируемо увеличивающийся поток информации, с другой – более важная проблема отсутствия возможностей систематизации и «очищения» информации ценной от информации вообще, нередко несущей деструктивный элемент.

В отношении таковой следует сказать, что при условии развития современных технологий накопления информационных «богатств» от большей их части, как сказано, около 95% – может быть меньше пользы, чем вреда, поскольку неструктурированная информация может также являться не только представляемой бессистемно, но и открыто недостоверной, вредоносной и т.д. (как, например, интернет-спам).

В связи с этим, «Информационный взрыв таит в себе не меньшую опасность, чем демографический ... Как выясняется к началу третьего тысячелетия, основные ресурсы общества – не промышленные или сельскохозяйственные, но информационные. Если материальное производство человечества отстаёт от его же материальных потребностей, то ещё более отстаёт информационное потребление индивида от информационного производства человечества.

Это кризис не перенаселённости, а недопонимания, кризис родовой идентичности. Человечество может себя прокормить – но может ли оно себя понять, охватить разумом индивида то, что создано видовым разумом? Хватит ли человеку биологически отмеренного срока жизни, чтобы стать человеком?» [3].

Таким образом, одна из ключевых особенностей технического развития в интересующем нас ключе – накопление информации. Механизм же культурной памяти вбирает в себя значительно больше качественно иного содержания, нежели просто сохранение некоторых данных в историческом развитии. Для иллюстрирования такого противоречия – между различными сторонами развития культурной памяти – историческим развитием технологий и развитием системы культурных кодов, важно указать, что технические средства выполняют в большей степени роль *внешней формы-хранителя* культурной памяти. Иными словами, технические средства-носители предоставляют возможность накопления информации, выполняя по сути дела лишь роль «камеры хранения», в то время как реальное функционирование культурной памяти как механизма социально-исторической преемственности помимо этого обеспечивается также благодаря сложной системе культурных кодов, составляющих собственно содержательную сторону развития жизненно важного опыта.

Очевидным, в данном случае, выступает примат содержания перед формой, поскольку в первом реализуется сущность механизма культурной памяти. Как и собственно вообще – превосходство сущностной значимости содержания над формой, при условии их диалектической взаимосвязи. «Г. Гегель вводит категорию «содержание», которая включает форму и «материю» как снятые моменты: содер-

жание объемлет собой как форму, так и «материю». По Гегелю, отношение между С. и ф. (содержанием и формой – Н. В.) есть взаимоотношение диалектических противоположностей, т. е. их взаимопревращение» [4].

«Культурная память как таковая не возникает в сфере коммуникации, а только обнаруживается в ней, только проявляет себя в своих особенных модификациях, осуществляясь в них и через них. Как таковая культурная память, будучи имманентным свойством культуры как специфически человеческого способа жизнедеятельности, в этом же способе жизнедеятельности, именуемом общественным производством, имеет и свой источник, свою субстанцию» [1, с. 78].

В данном отношении культурный код можно представить как всеобщие, универсальные технологии / способы коллективной деятельности, обеспечивающие непрерывность общественного развития. Именно поэтому при осуществлении социальным организмом процесса самовоспроизводства указанные способы функционирования социального целого представляют собой ведущую и определяющую сторону развития, нежели чисто технические средства трансляции опыта.

Ведущая роль культурных кодов олицетворена также и в том, что они сохраняют в себе многократно усложняющееся, накапливающееся знание (согласно закону перехода количества в качество – накопление разнородных знаний в социальном отношении неизменно ведёт к усложняющимся моделям ретрансляции знаний – разветвлённым структурам культурных кодов). Прирастающее таким образом и качественно развивающееся знание, вобравшее в себя опыт предшествующих поколений, аккумулируемый культурными нормами, конечно же, с необходимостью предполагает наличие соответствующих технических средств, в единстве с которыми только и обеспечивается *внутри- и межпоколенческая коммуникация*.

В связи со сказанным нелишне будет упомянуть также и о том, что отдельные авторы, как справедливо отмечает это в своей статье Т. Э. Рагозина, нередко суть социального прогресса неоправданно сводят исключительно к развитию коммуникационной деятельности, зачастую неоправданно отождествляя историю развития средств коммуникации с историей собственно социального развития [1, с. 78].

Отвечая на поставленный в начале статьи вопрос о том, какая из сторон целостного механизма культурной памяти является наиболее значимой, определяющей и ведущей, мы можем согласиться с Т. Э. Рагозиной: «Ведущей стороной процесса развития знания является увеличение его предметно-содержательного объёма, закономерно влекущее за собой усложнение и дифференциацию сначала его внутренней организации (которая получает своё воплощение в формировании разветвлённой системы культурных кодов), <...> а затем и находящее себе соответствующие внешние формы и средства хранения. <...> Но, повторяем, в обоих случаях – и в отношении к внутренним формам своей организации, и тем более по отношению к внешним формам своего бытия – определяющей стороной выступает движение, рост и качественное усложнение (саморазличение) содержания знания» [1, с. 80].

И в самом деле: увеличение предметно-содержательного объёма и качественного роста знания невозможно добиться за счёт совершенствования только технических средств-носителей информации, обеспечивающих чисто количественный рост бессистемных объемов неструктурированной информации. При указанных выше тенденциях наращивания быстрыми темпами количества информационных «запасов» человечества нельзя быть уверенными, что эта информация обладает новизной.

Когда мы говорим о лавинообразном приращении информации в интернете, следует помнить, что «учёт» таких данных осуществляется без всякой смысловой дифференциации и разбора, исключительно как статистический подсчёт «наличных данных», измеряемый количественно – по объёму занимаемой памяти. Следовательно, очередная проблема – это ситуация дублирования бессистемной информации, которая оседает на носителях и занимает место, создавая ещё большую проблему в виде «информационного мусора».

При такой данности предметно-содержательный объем не растёт, но происходит многократное повторение и без того малополезной информации, что оказывает очередное негативное влияние на полезность информационных ресурсов в целом. При этом нельзя говорить даже о росте содержательной части в информационных богатствах, так как происходит «раздувание» объёма, за счёт чего и достигается увеличение показателей роста количества информации, без какого бы то ни было реального увеличения предметной части.

Очевиден вред такого положения дел, ещё больший, чем при постоянном разрастании информации неструктурированной и, следовательно, обладающей малой пользой (либо не обладающей вовсе и также засоряющей информационное пространство). Потому что при дублировании не привносится ничего нового, пусть даже и бесполезного. И строго говоря, рост количества информации не происходит, а потому нельзя говорить о том, что многократное повторение способно привести к росту качества в перспективе.

Характерно, что при этом растёт необходимый технический потенциал, количество и объём информационных носителей, требуемых для содержания такого объёма постоянно производимой информации. Здесь может быть наблюдаем некий паразитический эффект объёмов регулярно дублируемой информации, без существенной пользы занимающей ресурсы и таким образом наносящей не только культурный, но и технический вред. Последний осуществляется через занятие ресурсов, используемых для хранения объективно бесполезных материалов.

«В настоящее время всё острее и острее встает проблема дублирования информации в интернете. Чаще всего такое дублирование совершается умышленно, с нарушением авторских прав» [5]. Однако далеко не всегда, поскольку при современном уровне развития технологий всё чаще идёт речь о техническом или автоматическом дублировании. Исходя из чего ситуация может быть образно описана известным выражением, говорящим, что в интернете есть все, но практически никогда нет того, что нужно [6]. Все эти особенности негативных факторов информатизации на современном этапе развития человеческого общества доказывают в очередной раз приоритет содержательной части над внешней формой и особенно – в отношении процессов информационного рода.

Таким образом, движение, рост, накопление, а затем – качественное усложнение и потому действительный прогресс знаний, достигнутый благодаря деятельности многих поколений, ретранслируемый и регенерируемый в культурных нормах, со всей определённостью обнаруживает в качестве ведущей и определяющей стороны механизма культурно-исторической преемственности развитие культурных кодов – этих предметно-содержательных носителей человеческой культуры, называемых культурной памятью.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Рагозина Т.Э. Проблема культурной памяти и границы эмпирического сознания / Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. - Воронеж : Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2017. Вып. 3 (16). - С. 70-81.
2. Вестник Таганрогского института имени А.П. Чехова. 2018. № 2. 259 с.
3. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна. – [Электронный источник]. Режим доступа: <http://old.russ.ru/journal/travmp/98-10-08/epsht.htm> (дата обращения 22.04.2020)
4. Содержание и форма. – [Электронный источник]. Режим доступа: <https://www.booksite.ru/fulltext/1/001/008/104/107.htm> (дата обращения 22.04.2020)
5. Проблема дублирования контента: что есть «дубликат» для поисковых систем. – [Электронный источник]. Режим доступа: <https://www.seonews.ru/masterclasses/problema-dublirovaniya-kontenta-chto-est-dublikat-dlya-poiskovyih-sistem/> (дата обращения 22.04.2020)
6. Дублирование информации. – [Электронный источник]. Режим доступа: <https://habr.com/ru/post/96487/> (дата обращения 22.04.2020)

N. P. Volianskiy

(graduate student of the department of philosophy)

Donetsk National Technical University,

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: sheeeeerlock@gmail.com

**TO THE QUESTION OF MECHANISMS OF FUNCTIONING
OF CULTURAL MEMORY**

***Annotation.** The article considers the issue of the various aspects of the functioning of cultural memory as the most important mechanism of social development. The formal side is being studied - technological development, and as an example - the development of means of communication and content - the accumulation and qualitative development of knowledge in increasingly complex systems of cultural codes. The conclusion is drawn and the priority of the content side.*

***Key words:** cultural memory, development mechanism, functioning, cultural codes, technical development.*

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ



УДК 327.5+327.8

М. М. Кухтин

(к. полит. наук, доцент)

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

СТРУКТУРА И ДИНАМИКА РОССИЙСКО-НЕМЕЦКИХ ОТНОШЕНИЙ В ЭПОХУ КРИЗИСА ЗАПАДНОГО ГЛОБАЛИЗМА

Аннотация. В статье структура и динамика российско-немецких отношений рассматриваются с учетом достижений классического марксизма и неореализма. Делается вывод, что выбранная тема требует привлечения целого ряда глобальных и региональных контекстов, а тесная связь объяснительных и предсказательных моделей является необходимой предпосылкой корректного политологического анализа. Конфликтный потенциал современных российско-немецких отношений сопряжен с разнообразными рисками, однако он же создает условия для их конструктивной трансформации. Несмотря на взаимные претензии и влияние американской дипломатии, «окно возможностей» остается открытым для обоих партнеров.

Ключевые слова: российско-немецкие отношения, марксизм, неореализм, единство исторического и логического, научное прогнозирование.

Российско-немецкие отношения остаются популярной темой политологического анализа, поскольку обе страны обладают значительным геостратегическим потенциалом, а их интересы, имея целый ряд точек соприкосновения, все же нередко сталкиваются. Необходимо поместить объект исследования в широкий международно-политический контекст, поскольку весьма часто внешняя политика современных государств определяется скорее внешними стимулами и ограничениями, чем внутренними социально-политическими процессами. Различные теории международных отношений по-разному понимают природу упомянутых внешних факторов, но с необходимостью тщательно их учитывать согласны почти все из них. Неореализм говорит о структурных принуждениях, неомарксизм – о системе ограничений, задаваемых международным разделением труда, геоэкономика – о государствах как филиалах глобальной обобщенной корпорации [1, с. 720-722].

Объектом исследования являются современные российско-немецкие отношения, предметом – их структура и динамика, рассмотренные в единстве исторического и логического. Хронологические рамки охватывают 2014-2020 гг., географические – территории РФ, ФРГ и «междуморья». Исследование основывается на трудах по теории международных отношений [1; 2; 3], проблемам глобализации [4; 5], философии постмодернизма [6; 7] и футурологии [8]. Методологический фундамент работы формируют достижения классического марксизма.

Изучая современные российско-немецкие отношения, необходимо учитывать глобализацию, блоковую политику, транснациональные процессы. Нужно всесторонне изучить факторы, обеспечивающие системный характер современных международных отношений. При этом следует отметить, что далеко не все школы международных исследований основаны на структурном подходе. Классический политический реализм понимал баланс сил как результат сознательного конструирования, недооценивая роль объективных факторов в его установлении и поддержке. Современные постмодернистские школы нередко используют в социологическом анализе понятие ризомы [7, с. 149]. Ризома – это сеть элементов, не формирующих устойчивой структуры и взаимодействующих без четких правил. При таком подходе история идей и политический дискурс рассматриваются как совокупность равноправных нарративов, не подлежащих оценке по каким-либо единым объективным критериям. Алеаторное и виртуальное [6, с. 30-36] разрушают миропорядок, основанный на рыночной рациональности, фиксированной иерархии ценностей и социальных статусов. Неоднозначность причинно-следственных связей, отрицание объективной истины, концепция симулякра как «копии без оригинала» – идеи, несовместимые со структурным подходом в социальных науках.

Также немаловажно, что не все теории международных отношений исходят из принципа историзма, не говоря уже о единстве исторического и логического. Ризома, стремящаяся к поддержанию аморфного состояния, последовательно стирает с себя все маркеры, которые могли бы указать на ее происхождение, пройденные ею этапы развития. Классические версии идеализма и реализма тоже можно рассматривать как примеры неисторического подхода к социальной действительности. Оба учения исходят из представления о неизменной и однозначно трактуемой природе человека, из которого неизбежно вытекают тезис о константах общественного бытия как такового и ограничение сферы конкретно-исторического анализа.

Соответственно, изучение структуры и динамики современных российско-немецких отношений требует особого методологического и категориального аппарата, который в теории международных отношений был разработан в рамках неомарксизма, неореализма и некоторых моделей глобализации [4; 5]. Необходимо выявить точки соприкосновения данных подходов, рассмотреть вопросы об интеграции их достижений в единую картину мира, об их совместимости с классической марксистской социологией, появление которой ознаменовало начало нового этапа в развитии общественных наук.

Современные российско-немецкие отношения отличаются высоким уровнем конфликтности, который, впрочем, вполне совместим с многообразными форматами сотрудничества, включая даже элементы старого «партнерства модернизации».

2 марта 2020 г. Министерство иностранных дел ФРГ опубликовало краткую справку о текущих российско-немецких отношениях, которая весьма красноречиво характеризует позицию официального Берлина. Россию безосновательно упрекают в нарушениях международного права в Крыму и Донбассе, а также ставят ей в вину «продолжающуюся поддержку режима Асада» [9]. Интересно, что сегодня даже США уже не настаивают на отставке сирийского президента как необходимым условием урегулирования. Так, постоянный представитель США при ООН Н. Хейли еще в 2017 г. заявила: «Нашим приоритетом больше не является цель убрать Асада. Наш приоритет – реально понять, что делать, с кем мы должны работать, чтобы изменить жизнь народа Сирии. ... Концентрироваться на Асаде так, как это делала предыдущая администрация, мы не можем» [10]. Реальные устремления США в

Сирии далеки от такого рода миролюбивых деклараций, однако немецкому правительству, тем не менее, стоило бы обновить риторику. Впрочем, вполне возможно, что даже такие решения Берлин должен согласовывать с Вашингтоном. Существующее распределение возможностей между геостратегическими игроками [2, с. 55-56; 3, с. 97-99] не позволяет немецкой дипломатии выйти за достаточно узкие рамки.

В рассматриваемом документе перечислены такие форматы сотрудничества, как ОБСЕ, Европейский совет, Нормандская четверка и Немецко-российская высокая рабочая группа по политике безопасности, Петербургский диалог и общие тематические годы. Характеристика конкретных достижений и нерешенных задач отсутствует.

Ключевая причина сохранения хотя бы минимального уровня политического сотрудничества названа в следующем абзаце: «Германия является важнейшим торговым партнером России после Китая. Важнейшей статьёй российского экспорта является сырьё, в частности, нефть и природный газ. Германия экспортирует преимущественно продукцию машиностроения, автомобили и запчасти к ним» [9]. То есть, неоднократно описанное в научной литературе и публицистике «партнерство модернизации» сохраняет актуальность и в современных конкретно-исторических условиях. Это легко объяснить с точки зрения мир-системного анализа. «Центральные» экономики, наподобие немецкой, нуждаются в поставках сырья, сферах приложения капитала и рынках сбыта, которые в большой степени обеспечиваются именно полупериферией и периферией мирового хозяйства. Закон снижения нормы прибыли заставляет крупнейшие центры накопления капитала идти на политические компромиссы, если нужный ресурс нельзя взять силой: например, контролирующая его страна обладает значительной военной мощью и достаточным иммунитетом к «цветным» технологиям.

Наконец, в цитируемом документе отмечается важность исторической памяти для двусторонних отношений. «Победа Советского Союза во Второй мировой войне – это центральная составляющая российской культуры памяти. Германия сознает свою ответственность по отношению к России и другим государствам-преемникам Советского Союза за 27 миллионов советских жертв» [9]. Данные утверждения расходятся с недавней резолюцией Европарламента «О важности сохранения исторической памяти для будущего Европы», которая сама по себе является ярким примером исторического ревизионизма и информационного противостояния. Президент Российской Федерации В. В. Путин заявил, что она ««поставила фактически на одну доску и нацистских агрессоров, и Советский Союз, чуть ли не обвиняет СССР наряду с нацистской Германией в развязывании Второй мировой войны» [11]. ФРГ, как один из локомотивов европейской интеграции, разделяет моральную и юридическую ответственность за обсуждаемое решение.

Полезно сравнить с вышеизложенным справку Министерства иностранных дел Российской Федерации (по состоянию на январь 2020 г.). В частности, в ней отмечается: «В контексте украинских событий начиная с 2014 г. официальным Берлином был взят курс на снижение либо замораживание динамики развития двустороннего взаимодействия практически по всем направлениям. ... Немцы были среди главных инициаторов введения по линии ЕС секторальных санкций в отношении России в качестве «наказания» за «аннексию» Крыма и «дестабилизацию» ситуации на юго-востоке Украины» [12]. Характерно обилие кавычек в описании

европейских санкций. Нередко Москва и Берлин не могут договориться даже о терминологии, что отрицательно сказывается на всех сферах сотрудничества.

Краткий обзор взаимных претензий сторон позволяет уточнить методику анализа проблемы. Принцип единства исторического и логического имеет несколько аспектов. С одной стороны, генезис системы проливает свет на ее актуальные законы и параметры. С другой, противоречия определяют и структуру объекта (соотношение его противоположных моментов), и направление его развития (новое качество как решение обострившейся проблемы). Конфликты, характерные для современных российско-немецких отношений, ограничивают потенциал сотрудничества, увеличивают риски и издержки для обеих стран. При этом существующие проблемы являются отправной точкой целеполагания и планирования, а их стихийное разрешение может трансформировать двусторонние отношения до неузнаваемости. Такого рода взаимосвязи были подробно проанализированы советской школой прогнозирования, в частности, В. А. Базаровым-Рудневым и И. В. Бестужевым-Ладой. Последний так обрисовал методику футурологического исследования: «1. Прошлое можно знать, но невозможно изменить; будущее невозможно знать как прошлое (в виде тех или иных событий), зато можно изменить ...

2. Соответственно будущее можно и должно познавать не обязательно простым предугадыванием событий, а в форме постановки проблем, целей, а также возможных решений и их последствий. ...

3. ... Результаты обычно представляются в виде трендовых моделей ... а также в виде разного рода аналитических моделей ...» [8, с. 25-26].

Здесь возникает естественный вопрос о методологии общественных наук. Должны ли они по-разному подходить к историческим исследованиям, рекомендациям и прогнозам, или во всех трех случаях нужно просто применять единый научный инструментарий к разным предметам? Ответ зависит от того, признает ли та или иная научная школа объективные законы исторического развития, а значит, и неизбежное будущее, наряду с переменчивым. С марксистской точки зрения, историю делают люди, осознающие свои интересы и способные к целесообразным действиям, однако их желания и возможности определяются материальными обстоятельствами, независимыми от их воли конкретно-историческими условиями. То, что создано предыдущими поколениями, является свершившимся фактом для нынешнего, однако последнее способно (и даже обречено) в известных пределах менять свою жизнь. Таким образом, классический марксизм избегает крайностей волюнтаризма и фатализма и решает одну из ключевых проблем социологии. Основные положения исторического материализма одинаково приложимы и к объяснению, и к предвидению, однако даже неизбежное будущее наступает не автоматически, а через человеческие мысли и действия. Это необходимо учитывать при осмыслении и прогнозировании российско-немецких отношений.

Сегодня будущее двустороннего взаимодействия получает противоречивые оценки. Это вызвано бурными событиями в Белоруссии, Киргизии, Закавказье, ситуацией вокруг Алексея Навального и пандемией коронавирусной инфекции. Новые разногласия наложились на старые взаимные претензии, связанные с украинским, сирийским и ливийским кризисами. Оказавшись в ситуации частичной неопределенности, эксперты проявляют осторожность и сдержанность. Известный немецкий политолог А. Пар отмечает: «Проблемы, которые нарастали в последние 30 лет, привели нас в очень конфликтную ситуацию, где мы друг друга не понимаем, но, с другой стороны, потенциал для сотрудничества очень большой» [13].

Член-корреспондент РАН А. Кузнецов был скорее пессимистичен, однако признал, что для Москвы и Берлина все еще сохраняется «окно возможностей». Представитель Института Европы РАН В. Белов подчеркнул, что коллективный Запад стремится связать воедино «дело Навального» и «Северный поток-2» [13].

Действительно, отношения объединенной Германии и новой России никогда не были безоблачными, однако при Г. Шредере они имели наиболее конструктивный характер. При А. Меркель произошло их поэтапное ухудшение (2008-2014-2020 гг.), что обусловлено рядом причин. Во-первых, немецкие христианские демократы отличаются от социал-демократов более последовательным атлантизмом, стойкими проамериканскими настроениями. Во-вторых, возрождение российской геополитической мощи встревожило сторонников западного глобального лидерства. В-третьих, углубляющийся кризис мирового неолиберального проекта подтолкнул США к ряду дестабилизирующих действий, имеющих целью ослабить и разобщить альтернативные центры силы (новая версия «кошмара коалиций» по З. Бжезинскому [2, с. 229, 234]). Наконец, «партнерство модернизации» неявно рассматривается и Москвой, и Берлином как вариант созависимых (то есть, в итоге неблагоприятных) отношений. Германия стремится к достижению энергетической независимости – отсюда такое внимание к «зеленой» энергии и сжиженному газу, – однако добиться ее нелегко из-за технологической недостаточности и свертывания национальной атомной энергетики. Россия хочет создать на своей территории несколько очагов постиндустриального развития (проекты «Сколково», «Роснано» и др.), что укрепит ее суверенитет.

Интересно, что именно экономическая взаимозависимость, которую неореалисты воспринимают как потенциальную угрозу национальной безопасности [3, с. 105-106], препятствует дальнейшей деградации двусторонних отношений, связанной с очевидными рисками для обеих стран. В данном контексте понятно желание американской дипломатии связать инцидент с Навальным и вопросы российско-немецкого энергетического сотрудничества. Если последнее не сможет полноценно развиваться, европейские союзники Вашингтона станут более управляемыми, а Москва лишится некоторых возможностей международно-политического маневрирования.

Выше были рассмотрены методологические проблемы, связанные с изучением современных российско-немецких отношений. На ограниченном эмпирическом материале были проиллюстрированы характерные трудности структурного анализа и сценарного прогнозирования политических процессов. Сделанные выводы можно будет использовать для углубленного конкретно-исторического исследования современных российско-немецких отношений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Переслегин С. Б. Самоучитель игры на «мировой шахматной доске»: законы геополитики / С. Б. Переслегин // Классика геополитики. XX век. – М.: АСТ, 2003. – С. 700-731.
2. Бжезинский З. Великая шахматная доска: господство Америки и его геостратегические императивы / З. Бжезинский. – М.: АСТ, 2014. – 702, [2] с.
3. Waltz K. N. Theory of International Politics / K. N. Waltz. – Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1979. – 251 p.
4. Бек У. Что такое глобализация? / У. Бек / пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.

5. Иванов В. Д. Теоретические модели глобализации / В. Д. Иванов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. – 2007. – Вып. 4. – С. 52-59.
6. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр; пер. с франц. Н. Сушлова // Академический бестселлер. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с.
7. Иртенина Н. Традиция и ускользающие смыслы бытия / Н. Иртенина // Традиция и русская цивилизация. – М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2006. – С. 144-169.
8. Впереди XXI век: перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики. 1952-1999 / ред., сост., предисл. И. В. Бестужева-Лады. – М.: Academia, 2000. – 480 с.
9. Deutschland und die Russische Föderation: bilaterale Beziehungen // Auswärtiges Amt [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.auswaertigesamt.de/de/aussenpolitik/laender/russischefoederation-node/bilaterale-beziehungen/201542> (Stand: 19.10.2020).
10. Лепехин В. Не убраться, а понять: США меняют точку зрения на Асада / В. Лепехин // РИА Новости [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ria.ru/20170331/1491192670.html> (дата обращения: 19.10.2020).
11. Бондаренко М. Путин счел беспардонной ложью резолюцию Европарламента о Второй мировой / М. Бондаренко // РБК [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.rbc.ru/politics/11/12/2019/5df0fb3d9a7947d9bb521cda> (дата обращения: 19.10.2020).
12. Федеративная Республика Германия. Двусторонние отношения // Министерство иностранных дел Российской Федерации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.mid.ru/ru/maps/de?currentpage=main-country> (дата обращения: 19.10.2020).
13. Эксперты оценили будущее российско-германских отношений // РИА Новости [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ria.ru/20201001/dialog-1578050327.html> (дата обращения: 22.10.2020).

M. M. Kukhtin

(candidate of political sciences, Associate Professor)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

Email: mikhail-kukhtin@yandex.ru

THE STRUCTURE AND DYNAMICS OF RUSSIAN-GERMAN RELATIONS IN THE AGE OF THE CRISIS OF WESTERN GLOBALISM

***Annotation.** The article examines the structure and dynamics of Russian-German relations taking into account the achievements of classical Marxism and neorealism. It is concluded that the chosen topic requires a consideration of a number of global and regional contexts, and a close connection between explanatory and predictive models is a necessary prerequisite for a correct political analysis. The conflict potential of contemporary Russian-German relations is fraught with various risks, but it also creates conditions for their positive transformation. Despite mutual grievances and the influence of American diplomacy, the "window of opportunity" remains open for both partners.*

***Key words:** Russian-German relations, Marxism, neorealism, the unity of the historical and the logical, scientific forecasting.*

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.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

