

Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 1 (17)
2023

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

ISSN 2522-9788



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 1 (17)
2023

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 и политологические исследования проблем культурного и цивилизационного развития современного общества, вступившего в фазу острого кризиса своих основ.

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

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

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

Адрес редакции: Донецкая народная Республика, 83001, г. Донецк, ул. Артёма, 96, ГОУВПО «ДОННТУ», 3-й уч. корпус, кафедра философии. Тел.: +7-949-334-9416.

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

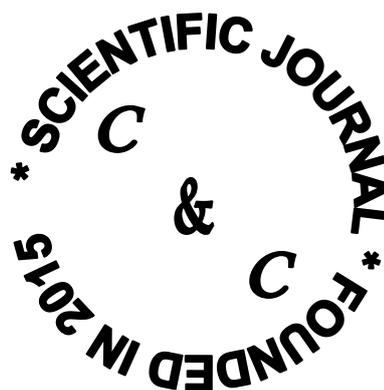
Журнал зарегистрирован в Министерстве информации Донецкой Народной Республики. Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 000143 от 20.06.2017.

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

Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ФГБОУ ВО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 5 от 23.06.2023 г.

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

ISSN 2522-9788



Culture

& CIVILIZATION (Donetsk)

Issue № 1 (17)
2023

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 and political sciences' problems of cultural and civilizational development of modern society, which has entered the stage of severe crisis of its basics.

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

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

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

Editorial office's address: Donetsk People's Republic, 83001, Donetsk, Artema str., 96, Donetsk National Technical University, 3rd Campus, Philosophy Chair. Tel.: +7-949-334-9416.

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

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

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

Signed to publishing according to recommendation of the Scientific Board of «Donetsk National Technical University». Protocol № 5 dd 23.06.2023.

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№ 1 (17) / 2023

ISSN 2522-9788

СОДЕРЖАНИЕ

Философия		
Рагозин Н. П.	Обоснование идеи университета в немецкой классической философии. Часть II.	7
Рагозина Т. Э.	Объективный субъект истории, или что значит «стоять на пороге материалистического понимания истории» Часть I	15
Армен А. С.	Феминистский проект в свете проблемы субъекта истории	26
Молодцов Б. И.	Об угрожающей человеку и влекущей его к себе силе бесконечности	36
Лустин Ю. М.	Методология марксизма и современное общество: диалектико-типологический подход	43
Миргородский А. А.	Проблема свободы человека в современной западной философии	53
Сулимов С. И.	Роль национализма в социальной динамике: гражданский и этнический национализм	63
Петрова Е. И.	Региональная идентичность народа Донбасса в полке общерусской идентичности	72
Гижа А. В.	Недостаточность формализованных утверждений Нагарджуны для содержательного понимания времени и движения	84
Максименко А. В.	К вопросу о субъекте общественно-исторических изменений в контексте проблемы «начала» истории	92
Зайчикова Е. А.	Концепция социальной сущности человека в контексте проблемы начала общественной истории и культуры	98
Политические науки		
Кухтин М. М.	Большие циклы российско-немецких отношений: история и современность	106
Приложения	Требования к оформлению научных статей	114
	Образец оформления статьи	115

CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 1 (17) / 2023

ISSN 2522-9788

CONTENTS

Philosophy		
R a g o z i n N. P.	Grounds of the idea of a university in German classical philosophy. Part II.	7
R a g o z i n a T. E.	Objective subject of history, or what it means to “stand on the threshold of a materialistic understanding of history” Part I	15
A r m e n A. S.	Feminist project in the light of the problem of the subject of history	26
M o l o d t s o v B. I.	About the power of infinity that threatens a person and attracts him to itself	36
L u s t i n Yu. M.	Methodology of Marxism and modern society: dialectical-typological approach	43
M i r g o r o d s k i y A. A.	The problem of human freedom in modern Western philosophy	53
S u l i m o v S. I.	The Role of Nationalism in Social Dynamics: Civic and Ethnic Nationalism	63
P e t r o v a E. I.	Regional identity of the people of Donbass in the field of all-Russian identity	72
G i z h a A. V.	Insufficiency of Nagarjuna's formalized statements for a meaningful understanding of time and movement	84
M a k s i m e n k o A. V.	To the question of the subject of socio-historical changes in the context of the problem of the "beginning" of history	92
Z a i c h i k o v a E. A.	The concept of the social essence of a person in the context of the problem of the beginning of social history and culture	98
Политические науки		
K u k h t i n M. M.	Large cycles of Russian-German relations: history and modernity	106
A n n e x e s	Requirements to design of scientific articles	114
	Examples of articles' design	115

Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

Н. П. Рагозин¹

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет,

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

E-mail: nragozin@inbox.ru**ОБОСНОВАНИЕ ИДЕИ УНИВЕРСИТЕТА
В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ****Часть II.**

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

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

Как было показано в первой части нашей статьи, в противовес революционному сценарию развития просвещения Кант выдвигает путь его реформирования. По Канту, для просвещения, как мы помним, «требуется только свобода». Однако, неограниченная свобода сплошь и рядом неотличима от неограниченного произвола, что рождает проблему границ свободы, в связи с которой встаёт и проблема соотношения свободы теоретического (публичного) разума с реальной практической жизнью людей в обществе. Таким образом, определение пути Просвещения оборачивается для Канта проблемой связи теории и практики. Эту проблему он в разных аспектах обсуждает в известной статье 1793 г. «О поговорке «может быть, это вер-

¹ Редакция продолжает начатую в предыдущих номерах журнала посмертную публикацию работ Николая Петровича Рагозина, не публиковавшихся ранее в журнале «Культура и цивилизация (Донецк)». Предлагаемый вниманию читателя материал представляет собой статью, написанную автором в 2017 году для российского научного журнала «Наука. Искусство. Культура» № 15/2017г. В настоящей статье автор развивает идеи, ранее высказанные им в статье «Иммануил Кант и классический университет», однако при этом автор даёт существенно расширенный анализ социокультурных факторов и той атмосферы, которые обусловили реформу системы университетского образования в Пруссии.

но в теории, но не годится для практики»», где проблема *границ свободы* рассматривается в контексте идеи *гражданского общества*.

Кант исходит из того, что в обществе границей свободы является *право*, которое «есть ограничение свободы каждого условием согласия её со свободой всех других...» [1, с. 78]. Поскольку право есть ограничение свободы *каждого*, но не такое, в результате которого её нет у *всех*, постольку *право* следует понимать не как *противоположность свободы*, но как меру (баланс) индивидуальной и общественной свободы, установленной законом, которую не так-то просто найти. Правомерный публичный закон, с одной стороны, имеет право принуждать, а с другой – запрещает противиться действием воле законодателя. Правопорядок несовместим с признанием допустимости сопротивления власти, т. к. это «разрушит всякое гражданское устройство и уничтожит то состояние, единственно в котором люди и могут вообще обладать правами» [1, с. 89]. Вместе с тем, ценность закона состоит в том, что он принуждает не только подданных: воля законодателя тоже не произвольна, а «представляет общую волю народа» [9, с. 96] и потому должна знать, чего желает воля народа. А значит, «гражданин государства, и притом с позволения самого государя, должен иметь право открыто высказывать своё мнение о том, какие из распоряжений государства кажутся ему несправедливыми по отношению к обществу» [1, с. 95].

Это значит, что положительное право законодателя устанавливать законы и требовать их исполнения должно быть ограничено *негативными правами народа*, т.е. правом судить о том, *что* именно в высшем законодательстве не согласуется с его доброй волей. Эти негативные права народа Кант фиксирует в следующей формуле: «*чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа*» [1, с. 96]. Иными словами, прежде чем законодатель будет что-то решать относительно народа, следует дать народу возможность свободно определиться с содержанием своей воли. А для этого требуется *наличие высшего публичного пространства самоопределения воли*, стоящего над *пространством власти законодателя*. И это пространство – *свобода печатного слова*, которая есть «единственный палладиум прав народа» [1, с. 95].

Немецкий мыслитель ищет средний путь между насильственным, кровавым бунтом и неограниченным деспотизмом. Он трезво оценивает свою эпоху: «Если задать вопрос, живём ли мы теперь в *просвещённый* век, то ответ будет: нет, но мы живём в век просвещения» [2, с. 33]. Поэтому в споре между народом и властью последнее слово должно принадлежать *Разуму, Просвещению*. Кант не разделяет точку зрения скептиков, полагающих, что верное в теории не годится для практики. Напротив, он убеждён: «...то, что по соображениям разума имеет значение в теории, имеет значение также и на практике» [1, с. 106]. Но не следует форсировать естественный процесс развития просвещения, игнорируя «условия времени», нельзя субъективную свободу с её противоречивыми и постоянно меняющимися представлениями людей о счастье превращать в мерило общественного законодатель-

ства. Следует создавать и расширять *пространство публичного применения разума* – вот путь развития Просвещения.

Университет как школа публичного применения разума. Вопрос о назначении университета Кант рассматривает как проблему политической философии, как проблему института, являющегося связующим звеном между государством и обществом². На первый взгляд кажется, что Кант не предлагает никаких реформ университета в том смысле, какой обычно связывают с этим понятием. Он не предлагает изменений сложившейся структуры университета, порядка управления и финансирования его, организации учебного процесса и т. п. Почему же тогда «Спор факультетов», работа, которую сам Кант был склонен рассматривать как «сугубо публицистическую», инспирировала *общегерманскую дискуссию об университете*, ставшую пусковым механизмом к его реформам?

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

² Примечательно, что тема университета возникает у Канта в связи с необходимостью защиты им свободы публичного выражения своих мыслей. Фабула событий такова. В 1791-1792 гг. Кантом была задумана и написана для журнальной публикации серия из 4 статей, обсуждающих вопрос о соотношении религии и нравственности. Первая статья «Об изначально злом в человеческой природе» была разрешена духовной цензурой и опубликована в апреле 1792 г. в журнале «*Berlinische Monatsschrift*», но последующие статьи цензура не пропустила. Тогда Кант объединил статьи в книгу «Религия в пределах одного только разума» и получил разрешение на её публикацию от философского факультета Йенского университета. Книга вышла двумя изданиями в 1793 и в 1794 гг.. Но теологи, возмущённые вторжением философа в обсуждение вопросов, принадлежащих их ведомству, побудили прусского короля Фридриха Вильгельма II издать именной указ, полученный Кантом в 1794 г. с выражением «великого недовольства» книгой и предписанием воздержаться в дальнейшем от публичного высказывания мнений по религиозным вопросам. Кант дал обещание королю не касаться в своих лекциях и печатных работах вопросов религии и теологии. Правда, после смерти Фридриха Вильгельма в 1797 г., он заявил, что уже не считает себя связанным этим обещанием. Видимо тогда же, в 1794 г., как указывают комментаторы, Кант написал работу «Спор факультетов», опубликованную в 1798 г. после смягчения цензуры, в которой он развивает свое понимание университета как школы публичного разума.

Всё поле науки Кант видит организованным «по принципу разделения труда»: сколько существует отраслей науки – столько имеется и учёных «в качестве хранителей этих наук». Эти учёные «вместе составляют некое учёное сообщество», обладающее автономией, в смысле наличия внутри сообщества критериев, позволяющих отличать членов сообщества от не-членов, поскольку «...судить об учёных, как таковых, могут только учёные» [3, с. 313]. Сообщества учёных бывают формальными, имеющими официальные полномочия присваивать не-членам научного сообщества звания и степени, включая последних в состав научного сообщества путём признания их профессиональной квалификации. Такими правами обладают университеты. Но есть также учёные, «не принадлежащие к университету», которые в рамках свободных корпораций («академии или учёные общества» - поясняет Кант) каждый сам «...без публичных предписаний и правил, занимается развитием и распространением наук в качестве *любителя*» [3, с. 314]. Сообщества профессиональных учёных (университетских) и учёных-любителей образуют ядро науки в обществе, обладающее относительной автономией, обусловленной подчинением категорическому императиву науки – *поиску истины*.

Но у науки в обществе есть не только ядро, но и периферия. На периферии Кант выделяет образованных людей, которых правительство назначает на должности, «чтобы использовать их в своих целях (а не для блага наук)» [3, с. 314]. Эту категорию Кант называет «*деловыми людьми* или практиками науки». Особенность «практиков науки» в том, что они, с одной стороны, являются носителями знания, полученного в университете, а с другой стороны – «орудиями правительства», проводниками его воли и интересов и потому «не свободны применять свою учёность на службе по своему разумению, а должны в этом быть под надзором факультетов» [3, с. 314]. У «практиков науки» знание имеет *гетерономный характер*, оно подчиняется посторонним науке интересам и целям. Какое же место на этом поле знания занимает *университет*, и какую роль в обществе ему отводит Кант?

Современный Канту университет, «по заведённому обычаю», состоял из четырёх факультетов, которые делились на три высших – теологический, юридический, медицинский – и один низший – философский. Такое деление, отмечает Кант, исходит не от учёных, а от правительства, которого учения высших факультетов интересуют исключительно с политико-прагматической точки зрения – как средство влияния на народ. Само правительство не учит, но поручает высшим факультетам, знание которых *гетерономно*, публично излагать соответствующие учения, которые оно утверждает, и обязывает профессоров этих факультетов преподавать данные учения, заключая с ними соглашение при вступлении в должность. Но в университете, по Канту, обязательно должен существовать факультет, *независимый* от правительственных приказов по части своих учений, ибо *нельзя приказывать считать что-либо истинным*. Этот факультет должен иметь право «обсуждать все распоряжения, касающиеся интересов науки, т. е. *истины*, когда разум

должен быть вправе говорить публично, так как без такой свободы истина (в ущерб самому правительству) никогда не станет известной» [3, с. 316].

Такое утилитарно-прагматическое обоснование необходимости существования философского факультета дополняется у Канта его сущностным обоснованием. *Гетерономное* знание как таковое должно не только отвечать неким целям и интересам, но и соответствовать критериям истины. Отсюда следует принципиальный вывод: «Способность судить автономно, т. е. свободно (сообразно с принципами мышления вообще), называют разумом. Стало быть, философский факультет, поскольку он обязан ручаться за *истинность* учений, ... должно мыслить как свободный, подчинённый только законодательству разума, а не законодательству правительства» [3, с. 324-325]. *Автономия разума*, как его сущностное определение, является истоком *автономии университета*. Соответственно, профессор философского факультета, хотя он и назначается правительством, свой разум должен применять *только публично*, в отличие от профессоров высших факультетов.

Философский факультет, в понимании Канта, есть факультет, где развивается и преподаётся *всё научное знание* (эмпирическое и теоретическое). Он состоит из двух отделений: отделения *«исторического познания»* (к коему относятся история, география, языкознание, гуманистика со всем, что даёт природоведение, опирающееся на эмпирическое знание)» и отделения *«чистого познания разумом»* (чистой математики и чистой философии, метафизики природы и нравов)». Философский факультет в таком понимании оказывается синонимом учреждения, занятого *поиском и распространением в обществе научного знания*. «Именно поэтому философский факультет, - считает Кант, - включает все части человеческого знания (стало быть, исторически и высшие факультеты), но делает все эти части (а именно специфические учения или предписания высших факультетов) не содержанием, а лишь предметом своего исследования и своей критики, имея целью пользу всех наук» [3, с. 325].

Объединение в рамках одного института факультетов, представляющих разные типы знания, – *автономное*, ориентированное на поиск истины, и *гетерономное*, ориентированное на то, чтобы служить правительству орудием воздействия на общество, – неизбежно приводит к конфликту, *спору факультетов* между собой. В чём же суть этого спора факультетов? Ответ на этот вопрос содержит в себе ключ к кантовскому пониманию назначения и роли университета в обществе.

Для Канта спор факультетов – это не внутриуниверситетская склока, а борьба за определение путей и средств развития общества. Спор высших факультетов с низшим ведётся «за влияние на народ, и добиться этого влияния они могут лишь в той мере, в какой каждому из них удастся убедить народ в своей способности наилучшим образом содействовать его благополучию» [3, с. 327]. Такой спор факультетов изначально *незаконен по форме*, так как спорящие стороны используют разные способы ведения спора: философский факультет опирается на объективные

доводы, обращённые к *разуму народа*, в то время как высшие факультеты опираются на субъективные мотивы, обращённые к *желаниям и склонностям народа*.

В чём же народ, пребывающий в непросвещённом состоянии, усматривает своё благополучие? Он, как полагает Кант, «усматривает своё благополучие не в свободе, а прежде всего в своих естественных целях, а стало быть, в трёх вещах: в блаженстве после смерти, в том, чтобы при жизни среди своих ближних иметь гарантию своей собственности, основанную на публичных законах, и, наконец, в физическом наслаждении жизнью самой по себе (т.е. в здоровье и долгой жизни)» [3, с. 327].

Чем может ответить философский факультет на эти ожидания народа? Он может только посоветовать человеку из народа жить честно, поступать справедливо, следить за своим здоровьем. Однако, такие советы, адресованные *разуму народа*, не устраивают его *склонности*, которые нашёптывают ему другое: «как бы мне, прожившему *нечестивую* жизнь, всё же в последний момент получить позволение войти в царство небесное; как бы мне, если даже я *неправ*, выиграть тяжбу и как бы мне остаться здоровым и долго прожить, если даже я использовал свои телесные силы для наслаждения и даже *злоупотреблял* ими» [3, с. 328].

Кант с горечью замечает, что «народ большей частью следует тому, что требует от него меньше всего усилий и применения собственного разума» [3, с. 329], что он больше подчиняется своим склонностям, чем дисциплине разума. А склонности требуют того, что может дать только чудо. И высшие факультеты обещают сотворить такое чудо, которое *противоречит объективным законам*. Потому высшие факультеты вступают с философским факультетом в *незаконный* спор. Ситуация этого незаконного спора усугубляется, когда в него вмешивается правительство, которое *склонности возводит в закон* и, тем самым, *вступает в противоречие с разумом*, вовлекая высшие факультеты в спор с философским факультетом.

Законный спор высших факультетов с низшим – это спор о сути и содержании излагаемых на факультетах учений. Учения высших факультетов, утверждаемые правительством, можно рассматривать лишь как выражения правительственной воли и человеческой мудрости, которые не непогрешимы. Поскольку для правительства не может быть безразличным то, насколько эти учения соответствуют истине, постольку философский факультет имеет законное право подвергать эти учения проверке и публичному обсуждению. При этом публичный спор теоретиков разных факультетов, считает Кант, должен быть обращён «к *учёной публике*, занимающейся науками» и происходить только *внутри научного сообщества*. Народ же должен скромно полагать, «что он в этих науках ничего не смыслит», а правительство должно считать «неприличным для себя ввязываться в учёные споры» [3, с. 332].

В рамках *научного спора* профессора высших факультетов могут и обязаны использовать разум в *публичном применении*. Здесь не имеют силы доводы, ссылающиеся на авторитет власти и высшего откровения, здесь имеют значение только

доводы разума. Такой спор факультетов не может быть улажен и мирной сделкой, «а нуждается (как процесс) в приговоре, т. е. в имеющем законную силу решении судьи (разума)» [3, с. 331], который и выступает высшим арбитром. Если решения разума потребуют внесения изменений в учения высших факультетов, то такие изменения должны быть согласованы с правительством. Если же кто-либо из профессоров сам начнёт вносить изменения в читаемые им публично учения, то правительство может принимать о них решения через «арбитраж, созданный высшим факультетом, так как эти практические деятели могли быть назначены правительством для изложения тех или иных учений только *через факультет*» [3, с. 333].

Лояльность высших факультетов по отношению к правительству требует от них самоцензуры, которую можно расценить как своего рода гражданскую ответственность учёных, понимающих, что «неограниченная свобода... неизбежно становится опасной... отчасти для самой публики» [3, с. 331]. Спор факультетов, основанный на доводах разума и гражданской ответственности, делая возможным также и согласие между «учёным и гражданским обществом в максимах» (т. е. в правилах поведения), в конечном итоге «...подготавливает отмену всяких ограничений свободы общественного мнения» [3, с. 333], приближая время, когда «последние станут первыми (низший факультет высшим), правда не в смысле господства, а в смысле дачи советов властям (правительству); в этом случае свобода философского факультета и вытекающая отсюда свобода воззрений будет лучшим средством для достижения целей правительства, чем его собственный абсолютный авторитет» [3, с. 333].

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

Как видим, Кант не только посеял в Германии семена широкой философско-политической дискуссии о назначении университета, но и увидел их первые всходы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кант И. О поговорке «может быть это и верно в теории, но не годится для практики» / И. Кант // Кант И. Соч. в шести тт. – Т.4, ч.2. – М.: Мысль, 1965. – С. 59-107.
2. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? /И. Кант // Кант И. Соч. в шести тт. – Т. 6 – М.: Мысль, 1966. – С. 25-37.
3. Кант И. Спор факультетов /И. Кант // Кант И. Соч. в шести тт. – Т. 6 – М.: Мысль, 1966. – С. 311-348.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Donetsk National Technical University
(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)
E-mail: nragozin@inbox.ru

**GROUNDS OF THE IDEA OF UNIVERSITY
IN GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY**

Part 2.

***Annotation.** The paper gives reconstruction of philosophical model of university of new type, analyses its structure, functions and main purpose basing on the works of I. Kant. Kant's concept of university is being analyzed as not only an attempt to realize aspirations of the Renaissance age but as a reflection of the age of revolutionary rise, which created conditions for appearance of free and responsible personality and which reformatted all social relations on the basis of their subordination to norms of morality and law.*

***Key words:** classical university, Renaissance, enlightenment, progress, ideas of Mind, education reform, educated society, scientific education.*

УДК 130.2

Т. Э. Рагозина

(д. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

ОБЪЕКТИВНЫЙ СУБЪЕКТ ИСТОРИИ, ИЛИ ЧТО ЗНАЧИТ «СТОЯТЬ НА ПОРОГЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИИ»

Часть I.

Аннотация. В статье даётся сравнительный анализ двух идейно-теоретически родственных и в то же время логически-противоположных философских концепций исторического развития: гегелевской философии истории и исторического материализма К. Маркса и Ф. Энгельса. Автор пытается выявить и зафиксировать не столько точки их принципиального расхождения, сколько точки их прямого совпадения в вопросе об объективном субъекте истории. Поводом для осуществления подобного анализа послужила необходимость осмысления действительной сущности материалистического понимания истории.

Ключевые слова: объективный субъект истории, безличные социальные силы, разумные формы, мировой дух, труд как источник разумных форм общественных связей и отношений.

В одной из своих работ Михаил Лифшиц, желая показать теоретическое значение гегелевской философии истории для формирования марксистского взгляда на суть общественного развития, просто и убедительно раскрывает глубинный смысл учения Гегеля о *мировом духе* как объективном субъекте истории, действие которого обнаруживается в виде присутствия в истории некоей надличностной социальной силы – «негативной обратной силы целого», обуславливающей как поступки отдельных индивидов, так и общий ход исторических событий. При этом М. Лифшиц, давая оценку указанным взглядам Гегеля, говорит, казалось бы, совершенно неприемлемую для марксизма вещь, а именно: «...само по себе открытие этого факта ещё не содержит в себе никакого идеализма. Напротив, мы здесь стоим на пороге материалистического понимания истории» [1, с. 144].

Будучи полностью согласны с приведённой оценкой М. Лифшица, всё же считаем необходимым (в виду её неочевидности для многих известных и убеждённых марксистов³, не говоря уже о многочисленных авторах учебников по философии) поставить вопрос: а что это значит – «стоять на пороге материалистического понимания истории»? Что собственно представляет собой этот теоретический «по-

³ Как известно, в 70-х годах XX в. по этому поводу состоялась известная полемика М. Лифшица с ушедшим к тому времени из жизни его другом – Д. Лукачем. См.: [1].

рог»? Когда и как он возникает: появляется ли такой искомый комплекс идей впервые только у Гегеля под псевдонимом «дух» или он каким-либо образом укоренён также и в прежней истории философской мысли? И если – да, то – *как* он исторически складывался, *какие* конкретно идеи прежних мыслителей стали *необходимыми ступенями*, с неизбежностью приведшими к этому «порогу», без наличия и осмысления которых не было бы ни самого этого «порога», ни того, что за ним открывается – зрелого материалистического понимания истории?

Иными словами, речь идёт о том, *что* является теоретическим «началом» материалистического понимания истории, без которого это последнее было бы попросту невозможно? И поскольку история философской мысли начинается, как известно, отнюдь не с Гегеля и не с Маркса, постольку встаёт задача поиска в истории философской мысли такого её начала, которое конституирует всю историю мысли в качестве *науки философии* и логическое развитие которого с необходимостью приводит к материалистическому пониманию истории, подтверждая открытый Гегелем тот безусловный факт, что «... поступательное движение от того, что составляет начало, следует рассматривать как дальнейшее его определение, так что начало продолжает лежать в основе всего последующего и не исчезает из него» [2, с. 128].

Соответственно, речь идёт о том, когда и у какого мыслителя в составе его учения впервые возникает круг идей, образующих «зародыши» такого рационального понимания общественной истории, которое и станет подлинным *философским началом*, – началом философствования о сути общественно-исторического развития, которому будет суждено пройти красной нитью через всю историю философской мысли, получив своё развитие во всех сколь-нибудь значимых философских системах вплоть до системы объективного идеализма Гегеля и исторического материализма Маркса и Энгельса.

Думается, поставленные таким образом вопросы помогут по-новому взглянуть на некоторые, казалось бы, хорошо известные вещи, предоставив читателю возможность самому досказать недосказанное относительно конституирующего «начала» материалистического понимания истории и прийти к беспристрастному выводу, согласно которому материалистическое понимание истории начинается вовсе не с учения о диалектике производительных сил и производственных отношений, как это было принято считать в философской литературе (учебной и не только) на протяжении многих десятилетий.

Согласно фабуле интересующей нас проблематики, дадим краткий очерк гегелевских взглядов на суть всемирно-исторического процесса, сравнив их с позицией марксизма, чтобы максимально точно зафиксировать не только точки их принципиального расхождения, но и выявить точки их пересечения и даже прямого совпадения, что, в известном смысле, значительно важнее для рассматриваемой нами проблемы.

Обращаясь к гегелевской философии истории и пытаюсь вскрыть рациональную подоплёку его понятия духа как объективного субъекта общественного развития, мы наталкиваемся на открытый Гегелем факт существования в истории *диалектики отрицательности* (Negativität)⁴, демонстрирующей нам динамику негативной обратной силы целого, способной, по меткой характеристике М. Лифшица, переходить из состояния субстанциального в актуальное, когда субстанция со всей очевидностью являет себя в качестве субъекта.

В лекциях по философии истории Гегель следующим образом объясняет возникновение в истории объективной динамики обратной силы целого: это связано с тем, что «...во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получаются ещё и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется ещё и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения» [3, с. 27].

Более того, в реальной истории, поясняет далее Гегель, в качестве результата действий индивидов возникает нечто, что не входило в их первоначальные намерения и что, получив статус самостоятельной силы (в качестве совокупности отношений целого), само начинает господствовать над людьми, выполняя роль «обратного удара», сокрушающего, как палач на плахе, человеческие устремления и превращающего в тщету людские намерения. Причём, Гегель неоднократно показывает (в том числе на конкретных примерах), что силы эти люди вызывают к жизни своими собственными деяниями, и *в этом смысле* люди, конечно же, сами творят свою историю. Но только лишь в этом смысле, ибо реальная история складывается и протекает всё же не по сценарию индивидов, преследующих свои эгоистические интересы и действующих осознанно или под влиянием страстей. Вряд ли кто станет отрицать, что этот момент – абсолютно родственен материалистическому пониманию истории.

Достаточно вспомнить изложение сути материалистического понимания истории, данное Ф. Энгельсом⁵ в работе «Людвиг Фейербах и конец классической

⁴ «У Гегеля, - пишет М. Лифшиц, - есть много определений ...фантастического существа, известного под именем «дух». <...> Но среди определений духа есть, конечно, и очень глубокие. Самым важным из них является определение его как вечной живой «отрицательности», Negativität. Это и есть основная мысль гегелевской диалектики. <...> ...всякое определённое отношение имеет тенденцию превращаться в нечто *обратное*» [1, с. 142].

⁵ В частности, Ф. Энгельс, фиксируя такую особенность развития истории, которая проявляется в том, что «...действия имеют известную желаемую цель, но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны» [4, с. 306], характеризует её как всеобщую закономерность истории. «Каков бы ни был ход истории, - говорит Энгельс, почти дословно повторяя приведённую выше мысль Гегеля, - 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» [4, с. 306].

Более детально философско-исторические взгляды Ф. Энгельса изложены нами в статьях: 1) Рагозина Т. Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фри-

немецкой философии», а также в «Письмах об историческом материализме», чтобы убедиться в том непреложном факте, что философия истории Гегеля действительно выступает прямой предтечей исторического материализма.

Об этом же удивительном феномене – о наличии в историческом развитии обратного действия социальной силы целого – ещё в 1845 году писали в «Немецкой идеологии» К. Маркс с Ф. Энгельсом: «Социальная сила, то есть 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» [7, с. 33].

Именно этот момент, фиксирующий *наличие в общественной истории людей самостоятельной социальной силы, обнаруживающей себя в виде возвратного действия известной совокупности отношений целого*, одинаково разделяемый и Гегелем, и Марксом, и Энгельсом, является *первым и главным отправным пунктом*, который как раз и был квалифицирован М. Лифшицем как не содержащий в себе ровным счётом никакого идеализма, а, напротив, образующий «порог», то бишь – «начало» материалистического понимания истории.

И хотя в истории философской мысли предшествующие версии этой величайшей из всех идей далеко не всегда были представлены в собственно научной форме, тем не менее, сама по себе мысль о наличии в истории некоего объективного субъекта как вполне самостоятельной и реальной, чувственно-сверхчувственной силы целого, «не зависящей от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение», безусловно является ключевым моментом научного (рационального) понимания общественных процессов, – моментом, который только и позволяет философии уйти от сугубо эмпирического (и потому также – субъективистского) взгляда на историю и встать на путь открытия объективных законов её развития. Более того, именно этот момент по праву является *первым краеугольным камнем* материалистического понимания истории, хотя, повторимся, сам факт открытия *не проходящего через сознание индивидов обратного воздействия общественных сил, вызванных к жизни их собственной деятельностью*, принадлежит вовсе не Марксу с Энгельсом и, как мы увидим ниже, даже не Гегелю.

Как бы то ни было, но это обстоятельство помогает осознать, что же в итоге роднит гегелевскую трактовку механизма развития истории как действия обратных

дриха Энгельса [5]; 2) Рагозина Т. Э. К вопросу об антропологическом измерении философии истории марксизма [6].

сил с историческим материализмом К. Маркса и Ф. Энгельса. Однако этот аспект гегелевской онтологии истории не единственный, который в снятом виде присутствует в историческом материализме Маркса и Энгельса. Какие же ещё другие идеи и моменты принципиального характера (помимо указанного) являются одинаково родственными и объективному идеализму Гегеля, и историческому материализму Маркса и Энгельса?

Вторым таким моментом или – аспектом понимания истории, одинаково общим Гегелю и Марксу, является признание *разумности форм*, в которых осуществляется человеческая история и которые лежат в основании общественного бытия людей. Иначе говоря, признание *телеологии истории, объективно-целесообразного характера* общественно-исторического процесса. Надо сказать, что на протяжении полутора столетий у марксистов по поводу этого второго – *телеологического* – аспекта понимания истории бытует та же теоретическая неувязка, та же логическая коллизия, что и с первым аспектом, а именно: и признание роли безличной социальной силы в истории, и признание форм разума, лежащих в основании исторического процесса, – всё это марксистами, как правило, зачислялось по ведомству исключительно объективного идеализма. В частности, согласно версии Лукача, *телеология истории*, свойственная гегелевскому идеализму, должна быть целиком признана «ложной онтологией», победить которую призван-де марксизм [1].

В связи с этим встаёт ряд вопросов. С одной стороны, вопрос о правомерности нашего утверждения, что положение о *разумности форм* организации общественной жизни людей является таким же краеугольным камнем, лежащим в фундаменте исторического материализма, как и признание положения о возвратном характере действия в истории объективных общественных сил, предстающих пред людьми в виде неотвратимой, закономерной необходимости. С другой стороны, резонно встаёт вопрос: действительно ли марксизму следует элиминировать из общественно-исторического бытия людей *формы разума* только на том основании, что их наличие в истории даёт повод идеализму гегелевского толка объяснять их по-своему – на идеалистический манер, усматривая в этом обстоятельстве обоснование первичности духовного начала, обнаруживающего себя в истории человеческого общества? ⁶ Иначе говоря, остро встаёт вопрос о том, так ли уж на самом деле наличие *форм разума* в истории является иллюзией, победить которую призвана материалистическая философия Маркса? Действительно ли, как утверждал Лукач, дело обстоит так, что «с точки зрения *объективности* общественного бытия ... никакой разницы между природой и обществом нет»? Словом, так ли уж бесспорно то, что марксизм, чтобы оставаться историческим *материализмом*, должен загонять себя в тупик «неразумности общественного бытия»?

⁶ Подробное рассмотрение этого аспекта материалистического понимания истории читатель может найти в нашей статье «Проблема «бездомности человека в мире» в зеркале негативной диалектики исторического развития» [8].

Как было показано выше, история, согласно Гегелю, развивается отнюдь не по сценарию людских желаний и стремлений. Подлинным субъектом истории выступает разумное начало – мировой дух (эдакий невидимый «крот» всемирной истории), обнаруживающий себя посредством возвратного характера действия, которое оказывает на ход исторического развития имеющаяся в наличии совокупность общественных отношений. Будучи *следствием* действия мирового духа, эта совокупность общественных отношений объявляется в силу этого не чем иным, как его (духа) *прямым продолжением*, в результате чего вся реальная эмпирическая история людей предстаёт как такой всемирно-исторический процесс, который совершается *разумно* (причём – имея *изначально разумный* характер).

При такой трактовке история действительно приобретала контуры телеологического процесса (причём – *провиденциалистского толка*) именно в силу того, что, как утверждал Гегель, из рассмотрения самой всемирной истории выяснялось, «...что её ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа – того духа, природа которого, правда, всегда одна и та же, но который проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии» [3, с. 11]. Соответственно этому отношения, образующие конкретные исторические формы, в которых протекает общественная жизнь людей, будучи поняты в качестве *форм наличного бытия разумного начала – духа*, в итоге также были истолкованы как *разумные формы*, или – *формы разума*.

Такая ли подоплёка свойственна Марксовой трактовке разумных форм, лежащих в фундаменте общественного бытия людей? – Конечно же, нет. Дело в том, что за одинаково общим Марксу и Гегелю признанием наличия в истории силы «обратного удара» в лице действующих безличных социальных отношений целого стоит принципиально разное понимание *причин*, вызывающих к жизни действие этих безличных социальных сил. Одинаково соглашаясь относительно факта существования самостоятельной силы целого, способной действовать в виде «обратного удара», одинаково квалифицируя её как *побочный результат* сознательных действий человеческих индивидов (которые в силу этого могут творить свою историю лишь *косвенным образом* и которые в силу этого же *вовсе не являются* подлинными субъектами истории), Гегель и Маркс принципиально по-разному отвечают на вопрос об *источнике* этой сверхсилы целого, действующей в общественно-историческом процессе.

То есть, они совершенно по-разному отвечают на вопрос о том, кто же является *подлинным субъектом* исторического процесса, *прямым результатом* действия которого в каждый данный момент истории выступает вполне конкретная совокупность отношений целого, задающая характер, способы и границы деятельности эмпирических субъектов (индивидов/ классов/ социальных групп/ этносов/ наций/ государств и проч.)

Иными словами, водораздел же между Марксом и Гегелем проходит не по поводу признания или отрицания факта наличия всеобщих форм разума в обществен-

ной истории (они *оба* признают этот факт); водораздел между ними проходит в другом вопросе – в вопросе о *происхождении* этих разумных форм организации общественной жизни, *об источнике* этой объективной целесообразности истории. В зависимости от того, как каждый из них отвечает на вопрос: «Где, как и благодаря чему возникает целесообразный характер истории?», – в зависимости от этого складывается либо система взглядов объективного идеализма, либо система взглядов исторического материализма. Как же Маркс объясняет наличие разумных форм в истории?

Этому второму аспекту гегелевской онтологии истории, изображающему её как *телеологический процесс*, Маркс даёт чисто материалистическое истолкование, объясняя историю общества как *естественноисторический процесс*, где роль «крота» / объективного субъекта истории исполняет *труд*, общественное производство, при ближайшем рассмотрении оказывающееся единственным реальным земным источником, производящим *формы общественной связи* людей – той самой социальной силы, противостоящей индивидам в качестве объективной необходимости, диктату которой они вынуждены подчиняться и которая под видом таинственного и могущественного духа была мистифицирована Гегелем.

Вот как образно и одновременно точно характеризует ситуацию с гегелевским мировым духом М. Лифшиц: «В сущности говоря, эта философия является фантастическим отражением стихийной, безличной силы капиталистического прогресса. Мировой дух гегелевской философии, ... по словам Маркса, есть не что иное, как мировой рынок...» [9, с. 82]. И здесь нельзя не признать очевидным факт: хотя гегелевская философия истории и усматривала источник этой безличной социальной силы не в самой истории, а привносила его туда «извне, из философской идеологии» [4, с. 307], как справедливо говорит об этом Ф. Энгельс, тем не менее, «Гегель по-своему, но правдиво выразил ... ход прежней истории» [9, с. 92].

Означает ли это, что вместе с противопоставлением гегелевскому мировому духу как некоему внеисторическому началу реального, земного субъекта и вполне земной основы истории, существующих в виде форм общественных связей, произведённых процессом труда, – значит ли это, что тем самым исторический материализм Маркса и Энгельса отбрасывает за полной ненужностью также и признание *разумности этих форм*, в которых осуществляется общественно-историческая деятельность людей? Значит ли это, что вся человеческая история утрачивает или должна утратить в рамках марксистской философии характер *целесообразного процесса*, представая в итоге как движение бездуховных материальных структур? Ничуть не бывало.

В этой связи достаточно указать на такое, кажущееся парадоксальным на первый взгляд, обстоятельство. Именно эти формы общественных связей и отношений, формирующиеся между людьми в процессе общественного производства независимо от их воли и сознания и противостоящие им в качестве некоей объективной необходимости, которые Маркс в силу этого характеризует как *материаль-*

ные общественные отношения, именно эти же самые формы Маркс квалифицирует в «Капитале» как «...общественно значимые, следовательно *объективные мыслительные формы* для производственных отношений данного исторически определённого общественного способа производства...» (курсив наш – Т.Р.) [10, с. 86], под «объективными мыслительными формами» имея в виду сложившиеся естественноисторическим путём *объективно-целесообразные* (и потому – *разумные*) *формы его организации*.

То, что на языке марксизма называется «объективными мыслительными формами», есть не что иное, как та самая безличная социальная сила, которая объективно существует в обществе в виде системы связей и отношений, отдельные звенья и фрагменты которой (в виде форм собственности, форм государства и права, форм религии и морали, форм искусства и научного познания) были открыты и исследованы уже философией Просвещения, получив название всеобщих *форм разума / разумных начал*, на которых построена жизнь цивилизованных обществ и в которых осуществляется общественно-исторический прогресс; это – те же самые формы организации общественной жизни людей, которые в гегелевской онтологии истории мистифицируются, получая статус *наличных форм* бытия мирового духа – «форм разума».

Словом, разумные формы – это, в общем и целом, одна и та же реальность, разные стороны и фрагменты которой были открыты и зафиксированы разными философскими направлениями с помощью разных понятий, но существование которой *одинаково признавалось* и философией Просвещения, и философией Гегеля, и философией Маркса⁷. Вот только *субъект*, которому с необходимостью принадлежат эти разумные формы организации общественной жизни людей и который является подлинным *носителем* их и одновременно *источником* их происхождения, понимался каждым из направлений философской мысли принципиально по-разному.

Если для материализма эпохи Просвещения таким субъектом выступал преимущественно *индивид*, сознательная деятельность которого служила масштабом и критерием в вопросах общественно-исторического развития; для Гегеля – внеисторическое начало в лице *мирового духа*, обнаруживающего себя в движении положенных им наличных форм бытия истории, то для марксизма таким подлинным субъектом истории выступает *труд и формы его организации* (формы его *разделения*). Иначе говоря, в марксистской философии *субъект истории*, перестав непосредственно отождествляться с человеческими индивидами и с какими-либо другими социальными группами, классами и общностями людей, в силу этого окончательно утрачивает антропоморфные черты и свойства (как это было характерно для старого материализма XVIII века), выступая исключительно как *объективный про-*

⁷ Более того, именно эта реальность, начиная с Нового времени, собственно и составляет главный предмет философии как науки.

цесс – процесс труда, протекающий в рационально организованных, объективно-целесообразных формах.

Как видим, *разумность форм* организации общественной жизни людей, в том числе экономической основы общества – *материального производства*, не только никогда не отрицалась марксизмом, но напротив, составляет такую его специфическую особенность, которая позволяет отличать *исторический материализм* Маркса и Энгельса как от *исторического идеализма* Гегеля, так и от непоследовательного, антропоморфного по своему характеру и потому – *субъективного материализма* эпохи Просвещения.

Итак, в порядке предварительного итога можем констатировать, что два основных аспекта понимания истории, одинаково характерных как для объективного идеализма Гегеля, так и для исторического материализма Маркса, суть следующие: **1) наличие в общественной истории людей объективной безличной социальной силы, обнаруживающей себя в виде возвратного действия известной совокупности отношений целого, и 2) признание разумности форм**, в которых осуществляется человеческая история. Иными словами, первый пункт повествует о наличии в общественной истории людей *объективных законов*, которым вынуждены подчиняться люди. Второй пункт говорит о том, что эти законы имеют *форму объективной целесообразности* – разумную форму.

Именно эти положения составляют теоретический «порог» / «начало» материалистического понимания истории, образуя два его краеугольных камня. *Третий же аспект* понимания истории, связанный с *открытием роли труда как источника объективно-целесообразных (и потому – разумных) форм общественных связей и отношений*, специфичен только и исключительно для исторического материализма Маркса и Энгельса, являясь его теоретическим *завершением*, а не его теоретическим *началом*. Завершением материалистического понимания истории (и в определённом смысле – философии истории как науки в целом) этот аспект выступает потому, что он содержит открытие и теоретическое обоснование труда как *всеобщего закона истории*.

Всеобщий закон труда (или, согласно Энгельсу, *труд* «как закон развития человеческой истории» [11, с. 350]), составляющий квинтэссенцию материалистического понимания истории, как раз и фиксирует простой исторический факт, а именно: производность всех объективно-целесообразных форм организации общественной жизни людей от *труда* как их основы и источника – от *труда* как подлинного *субъекта* исторического развития. Будучи затем применён к анализу социально-экономической сферы, этот всеобщий закон труда получает свою конкретизацию в виде учения о диалектике производительных сил и производственных отношений, образующих тот или иной конкретно-исторический способ общественного производства.

Полученный в ходе анализа ответ на вопрос о том, что собой представляет по содержанию «порог» / «начало» материалистического понимания истории, пока оставляет в силе интригу относительно того, когда же возникают первые «зародыши» этого теоретического *начала*: появляются ли они впервые только у Гегеля или они каким-либо образом укоренены также и в прежней истории философской мысли? Ответ на этот вопрос читатель сможет найти во второй части нашей статьи «Объективный субъект истории, или что значит «стоять на пороге материалистического понимания истории», которая выйдет в следующем номере журнала «Культура и цивилизация (Донецк)» (См.: № 2 (18), 2023).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лифшиц Мих. Дух и его действительность. 1974 г. / М. Лифшиц. О Гегеле. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. – С. 127-151.
2. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1 / Г. В. Ф. Гегель [АН СССР. Ин-т философии. Философское наследие]. – М.: Мысль, 1970. – 501 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. VIII. Философия истории / пер. А. М. Водена, под ред. и с предислов. Ф. А. Горохова. – М. ; Л. : Гос. соц.-эк. изд-во, 1935. – 470 с.
4. 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.
5. Рагозина Т. Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2020. – № 2 (12). – С. 26-38.
6. Рагозина Т. Э. К вопросу об антропологическом измерении философии истории марксизма // Культура и цивилизация (Донецк). 2021. №1(13). С. 17-26.
7. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
8. Рагозина Т. Э. Проблема «бездомности человека в мире» в зеркале негативной диалектики исторического развития / Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2018. – Выпуск № 2 (8). – С. 20-27.
9. Лифшиц Мих. Эстетика Гегеля и диалектический материализм. 1931 г. / М. Лифшиц. О Гегеле. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. – С. 55-96.
10. Маркс, К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
11. Энгельс Ф. Похороны Карла Маркса / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 19. – С. 350-352.

T. E. Ragozina

(doctor of philosophy, associate Professor)

Donetsk national technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

**OBJECTIVE SUBJECT OF HISTORY, OR WHAT IT MEANS TO
«STAND ON THE THRESHOLD OF A MATERIALISTIC
UNDERSTANDING OF HISTORY»**

Part I.

***Annotation.** The article provides a comparative analysis of two ideologically and theoretically related and at the same time logically opposite philosophical concepts of historical development: Hegel's philosophy of history and the historical materialism of K. Marx and F. Engels. The author tries to identify and record not so much the points of their fundamental divergence as the points of their direct coincidence on the question of the objective subject of history. The reason for carrying out such an analysis was the need to comprehend the real essence of the materialist understanding of history.*

***Key words:** objective subject of history, impersonal social forces, reasonable forms, world spirit, labor as a source of reasonable forms of social connections and relationships.*

УДК: 141.8:396.1

А. С. Армен

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

E-mail – armenanastasiya@gmail.com

ФЕМИНИСТСКИЙ ПРОЕКТ В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ СУБЪЕКТА ИСТОРИИ

***Аннотация:** В статье обосновывается несостоятельность теоретических претензий феминистской доктрины, декларирующей женщину в её феминной исключительности в качестве субъекта истории и источника социальных и политических трансформаций. Через развёрнутый анализ категории «субъект истории» автор приходит к выводу о том, что единственно точное и всестороннее осмысление проблемы субъекта истории достигнуто в философии марксизма.*

***Ключевые слова:** субъект истории, субстанция, феминизм, феминизм.*

Проблема субъектов истории является важнейшей проблемой философии истории. Понятие «субъект истории» парадоксально: при всём его ключевом для изучения истории характере, оно часто оказывается в тени: разработанным лишь отчасти, или совсем не разработанным. В отношении его нет даже согласия по поводу того, должно ли это понятие вообще существовать.

Любая трактовка человеческой истории предполагает наличие субъекта. Субъект не просто неотделим от человеческой истории, но представляет собой выражение самой её сущности. В противном случае история просто теряет свою определённую и может употребляться только в переносном значении.

История – это сложный и многогранный процесс, имеющий внутреннюю логику и развивающийся на основе своих имманентных законов. Но вместе с тем история – продукт деятельности людей, каждый из которых преследует свои цели и интересы. Таким образом, история представляет собой единство объективного и субъективного, то есть, с одной стороны, она развивается независимо от воли и желаний людей, а с другой – она есть их история. Именно поэтому вопрос о том, кто все-таки творит историю, всегда находился в центре внимания философской науки.

Следует отметить, что речь идёт именно о развитии *общественной* истории, а не об истории в широком смысле, следовательно, в данном исследовании автор будет придерживаться такой трактовки термина «история» – понятие, раскрывающее динамику общественного бытия, изменения и развития общества.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению вопроса о том, насколько оправдан и оправдан ли вообще феминистский проект, согласно которому место и роль женщины в общественной жизни должны, в соответствии с *прин-*

ципом феминизма,⁸ восприниматься как некий социальный приоритет, как высшая цель и критерий прогрессивного развития общества, нам необходимо обратиться к рассмотрению проблемы субъекта истории.

В прямой связи с этим нам необходимо предварительно выяснить вопрос более общего порядка: *что* является субстратом исторического процесса, коему принадлежит атрибутивное свойство «*быть историей*»? Иначе говоря, нам предстоит выяснить следующее: *кто* (или *что*) выступает в качестве субъекта общественно-исторического развития, *кто* или *что* является носителем свойства «*быть историей*»? В связи с этим, обратимся к истории философской мысли и попытаемся выяснить классическое содержание понятия «субъект».

Согласно определению В.А. Лекторского, субъект (от лат. *subjectus* – лежащий внизу, находящийся в основе, от *sub* – под и *iacio* – бросаю, кладу основание) – носитель деятельности, сознания и познания [2, с. 154]. Первоначально понятие «субъекта», согласно Аристотелю, обозначало носителя свойств, состояний и действий, и было тождественно понятию субстанции. Субстанция (от лат. *Substantia* – сущность, существо, суть) – первооснова; то, что не зависит от другого и порождает другое, первопричина сущего. Впервые был использован Аристотелем, выделявшим сущность вещи как особую категорию, под которой он понимал то, что способно к самостоятельному существованию, и что выражает суть бытия. Дальнейшее развитие данная категория получила в понятии *субстанция-субъект* (от лат. *substantia subiecta* – субъект-субстанция, подлежащая субстанция). Термин «субъект-субстанция» введен Боэцием: идея креационизма предполагает, что любая сотворенная субстанция обладает субъектностью. На основании субъект-субстанции создается всякое понятие, «ибо без субъекта не может быть понятия». Единство субъекта (подлежащего) и субстанции составляет основание для высказывания. П. Абеляр, использовавший этот термин, обратил внимание на «подвижность субъект-субстанции» в отличие от Аристотеля, согласно которому «общее всякой сущности не находится в подлежащем» [3, с. 154].

Р. Декарт определяет субстанцию как вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме самой себя, поэтому в строгом смысле слова субстанцией можно считать лишь Бога, который «вечен, всемогущ, источник всякого блага и истины, Творец всех вещей...» [4, с. 436]. Р. Декарт стоял на позиции дуализма, т.е. учения о двух субстанциях: материальной (протяженность) и духовной (мышление). Противоречия дуализма в объяснении взаимоотношения субстанций были преодолены Спинозой. Он, сохраняя декартовское формальное определение субстанции рассматривает «мышление» и «протяжённость» не как две субстанции, ничего общего между собой не имеющие, а как два «атрибута» одной и той же об-

⁸ Обоснованию теоретической несостоятельности принципа феминизма как основополагающего в феминистской доктрине (путем сравнительного анализа феминизма как крайней формы антропоцентризма и социоцентризма как ключевого объяснительного принципа материалистического понимания истории) посвящена наша статья «Феминизм как крайняя форма выражения антропоцентризма versus социоцентризм» // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2022 [1, с. 37-44].

щей им обоим субстанции, рассматривая ее как причину самой себя. Однако Спиноза не сумел обосновать внутренней активности, «самодетельности» субстанции. Эта задача была решена (хотя и непоследовательно) в немецкой классической философии.

Г.В.Ф. Гегель определяет субстанцию как целостность несущественных, изменяющихся, преходящих сторон вещей, в которых она «открывается как их абсолютная отрицательность, т. е. как абсолютная мощь и вместе с тем как богатство всякого содержания», «существенную ступень в процессе развития идеи» (человеческого познания), «основу всякого дальнейшего подлинного развития». С этим связано понимание в философии субстанции одновременно и как субъекта, то есть, как активного самопорождающего и саморазвивающегося начала. Вместе с тем субстанция рассматривается Гегелем идеалистически, лишь в качестве момента развития абсолютной идеи. Следует отметить, что Г.В.Ф. Гегель впервые обратился к вопросу о сущности категории «субъект истории» в своей работе «Философия истории» [5]. Он анализировал сущность и роль человечества, рода людского, который он отождествлял с понятием «мировой дух» при анализе всемирной истории и месте и роли в ней отдельных народов.

Г.В.Ф. Гегель исследует дух в форме конкретных народных духов, которые выступают в истории лишь как ступени сознания. Мировая история является воплощением разума как формы самопознания духа. В области истории общества всеобщий дух, разум, которые применительно к человечеству выступают как закономерности, обладают той особенностью, что они проявляют себя не автоматически, а реализуются благодаря сознательной деятельности людей, способности человеческого рода к своему усовершенствованию и воспитанию.

Несмотря на изобилие фактов и явлений, происходящих в различные периоды исторического развития, их кажущуюся случайность и изолированность, на самом деле они взаимосвязаны друг с другом и подчиняются определенным закономерностям. «Субстанция – это дух, который развертывается как в природе, так и в истории человеческого сообщества. Этот дух представляет не что иное, как деятельный принцип. Каждый народ, каждый исторический этап общественного развития, каждый отдельно взятый индивид есть воплощение этого принципа. Сущность духа – деятельность. Он есть субъект и объект; как субъект он создает себе объект, как объект он познается самим собой. Когда он познает себя, он приходит к себе, а когда он у себя, он есть свободный дух» [6, с. 161].

Безусловная заслуга Г.В.Ф. Гегеля состоит в том, что он выдвигает на первый план деятельную природу духа, подчеркивая его активное начало. Следует отметить тот факт, что подобными рассуждениями Г.В.Ф. Гегель предвосхищает идею К. Маркса о том, что человек является результатом самопроизводства, только делает это в идеалистической форме, поскольку индивиды, в конечном счёте, суть порождения духа. Индивиды, будучи воплощением деятельного духа, сами выступают как носители активного начала и порождают себя в процессе их собственного

труда. Человек, по Гегелю, является результатом самопроизводства. Здесь философ нащупывает реальную основу человеческой истории, но благодаря тому, что труд он понимает лишь как мыслительную деятельность, он сущность истории развития человеческого общества трактует несколько идеализировано, как развитие лишь духовного начала. Г.В.Ф. Гегель показывает сознание индивида в неразрывной связи с интеллектуальным развитием всего человечества. Индивид у него стоит перед проблемой сознательного освоения родового опыта; выделены логически те ступени, по которым обыденное сознание восходит к философским позициям, осознанию себя частью, сегментом, монадой Рода, к пониманию его истории, осмыслению самого себя не только как «общественного», но и как «исторического» человека. «Гегелевский панлогизм, принцип абстрактной всеобщности как движущего начала всякого индивидуального бытия, лишённого самостоятельности, вызвал в европейской философии XIX–XX вв. прямо противоположную тенденцию – поворот к проблемам «живого», «конкретного» человеческого существования, взятого в контексте социокультурной истории» [7, с. 59].

Дальнейшее развитие категория «субъект истории» получила в русле марксистской философии, отличающейся по стержневой проблематике определения субъекта истории и от концепции Г.В.Ф. Гегеля, и от взглядов старого домарковского материализма, включая антропологический материализм Л. Фейербаха.

Проблема субъекта истории является центральной в понимании человеческого бытия, смысла жизни человека и человеческого существования, всех явлений, с которыми сталкивается представитель рода *Homo Sapiens*. Движение духа, воплощенное в развитии мысли, в артефактах и нормах морали, все феномены сотворенного мира – все это связано с необычайно многообразным явлением, первоначалом жизни – субъектом исторического процесса.

Великая Античность привнесла в классику философской мысли понимание того, что человек – «социальное животное», социальность которого заключается в способности преобразования мира трудом и создания условий для совместного эффективного труда. И общество, и государство являются порождением уникальной способности – коллективного опыта и разума, которым обладает человеческий род. Попытки перенесения сути и черт механизмов движения субъекта исторического процесса на нечто индивидуализированное (общность, группу, человека, женщину, как в случае с феминизмом) являются, в лучшем случае, романтическими желаниями.

Но закономерен вопрос: что такое общество и откуда оно появилось. Этот вопрос напрямую связан с антропосоциокультурогенезом и не мог не возникнуть в связи с осознанием места и сути бытия человека. Античная натурфилософия привнесла идею о том, что люди создают общество, подражая животным. Средневековье осуждало общество (также, государство) как «град греховный». Возрождение «увлеклось» человеком, Просвещение «разочаровалось» в нём, капитализм же привнес в жизнь необходимость осознания того, что является фундаментом жизни

человеческой цивилизации, что есть *субстанция истории*. Процессы, связанные с развитием труда и концентрация различных форм труда, его специализация и заметное ускорение динамики, которые были порождены капиталистическим способом производства, сделали человека готовым к постановке вопроса о субъекте истории в качестве главного, а философскую мысль способной соотнести многообразные процессы и явления и объяснить их глубинные взаимосвязи. В работе «Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии» Т.Э. Рагозина, исследователь, посвятивший ряд трудов проблеме субъекта исторического процесса, актуализирует внимание на том, что «...вне контекста, очерченного концептуальными рамками проблемы субъекта истории, невозможно сколько-нибудь удовлетворительно вести речь о бытии истории вообще и формах и механизмах ее преемственного существования – в частности, ибо весь этот комплекс проблем является производным от того или иного ответа на вопрос: что является основой (субстанцией) человеческой истории, чему с необходимостью принадлежит субстанциональное свойство быть историей» [8, с.40]. Сегодня эта проблема приобретает особенную актуальность в связи с кризисным состоянием современного общества и следующим за ним процессом понимания сути того, что руководит историческим бытием в его движении и поиском механизмов выхода из кризиса.

Одним из всеобъемлющих, ясных и глубинных описаний вышеназванного процесса был анализ А.Ф. Лосева, который, говоря о всеобщих условиях и основаниях построения любой философии истории, сопрягает это построение в первую очередь с пониманием специфики субъекта исторического развития, коим у него выступает общество [9]. Т.Э. Рагозина соглашается с А.Ф. Лосевым, проводящим справедливое разграничение «природного развития» и «индивидуально-личностного» с общественным различием в его субъективности и объективности.

Однако Т.Э. Рагозина отмечает, что открытие общества в качестве субъекта исторического развития является только предтечей, предысторией, фундаментом постановки вопроса о сути исторического движения, то есть, о том, что на самом деле является субъектом истории и сотворения, сохранения и развития самого общества (не первоначала, а результата и носителя чего-то иного, глубинного): «от того, что именно мы будем понимать под *обществом*, как раз и зависит, окажемся ли мы в плену у *антропоморфного взгляда* на историю с его неизбежной эмпирико-субъективистской методологией или в своём исследовании мы сможем реализовать *социоморфный взгляд*, только и могущий быть адекватным воспроизведением сущности такого феномена, как *общество*. Только в этом случае мы будем вооружены и ведомы методом, способным теоретически реконструировать в мышлении действительный ход общественно-исторического развития путём обнаружения его объективных, а значит – всеобщих и необходимых закономерностей. Такова цена вопроса о *субъекте истории*» [8, с. 42].

Т.Э. Рагозина ставит вопрос о самостоятельном бытии общества и о действительности этого самостоятельного бытия, то есть о том, чем именно оно представлено в реальном мире. Далее, отмечая революционность и академическую выдержанность, доказательность и статусность открытия философии К. Маркса, которая, соответственно, и является философией истории (материалистического понимания истории), Т.Э. Рагозина отмечает, что последующий за основоположником марксизм не создал систематической теории по вышеуказанной проблеме и не актуализировал в достаточной степени вопрос о *субъекте истории*. Социально-философские и философско-исторические проблемы исследователями марксистской философии рассматривались в некоем синкретическом единстве. «Все это вместе взятое, включая зачастую также ряд социально-экономических положений К. Маркса, воспринималось как марксистская философия истории, точнее, как исторический материализм. И если в рамках последнего вопрос о *субстанции* всё же решался вполне определённым образом, а именно: *труд* (общественное производство) выступал в качестве всеобщей основы общества и истории, то вопрос о *субъекте истории* самостоятельно вообще не ставился, поскольку фактически был замещён рассмотрением разнообразных эмпирически фиксируемых субъектов, фигурирующих в темах, освещающих *роль народных масс и личности в истории, борьбу общественных классов* и т. п.» [8, с. 43]. Тезисы о народных массах как основной силе, преобразующей мир, и борьбе общественных классов как движущей силе истории в целом закрывали собой вопрос о субъекте общественно-исторических изменений.

«В результате вопрос о *субстанции* истории и вопрос о её *субъекте* оказались метафизически оторваны друг от друга и стихийно разнесены по разным «ведомствам»: труду досталась категориальная определённость, фиксируемая понятием «*субстанция*» и характеризующая его в качестве всеобщей основы общества и истории, в то время как понятие «*субъект*», фиксирующее *носителя и источника активности*, прочно закрепилось за такими эмпирически очевидными и чувственно воспринимаемыми данностями, как *индивиды, классы, партии, народные массы, этносы, нации*» [8, с.43].

Таким образом, происходило разъединение как целостной социально-экономической картины (общества как носителя исторического разделения труда в конкретный исторический момент) и самого труда как источника возникновения, содержания и развития этого самого общества.

Как результат, большинство интерпретаций материалистического понимания истории сохраняли и латентно воспроизводили старый – *антропоморфный* по своей сути – взгляд на человеческое общество и его историю, не соответствующий, собственно взгляду на историю самого К. Маркса. Кроме того, при рассмотрении категории «общество» отсутствовало само понимание *его не только как субъекта, но одновременно и как субстанции исторического процесса*.

Именно отрыв субъекта истории (общества) от её субстанции (от труда как процесса общественного производства, т.е. – от того процесса, в котором только и *производится общество*) сделал невозможным формирование системы взглядов на общество как на «общественно-производственный организм» [10, с. 118], развитие которого К. Маркс видел подобным «естественноисторическому процессу» [10, с.10]. Из этого тезиса и вытекает невозможность последовательного анализа общества в качестве саморазвивающейся «органической системы». Согласно такому взгляду «...общество – не твёрдый кристалл, а организм, способный к превращениям и находящийся в постоянном процессе превращения», – писал К. Маркс в предисловии к «Капиталу» [10, с. 11].

Далее Т.Э. Рагозина пишет: «...осуществлённое К. Марксом преодоление антропоморфного взгляда на историю методологически стало возможным именно за счёт понимания общества как *вполне специфического субъекта*, в качестве которого у К. Маркса выступает естественно-исторически возникшая *форма организации совместной деятельности* индивидов, объективно сложившаяся *система общественного разделения труда*. В этом плане подлинным субъектом истории является, конечно же, прежде всего сам *труд* как живой процесс, само осуществление которого создаёт органическую 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*» [8, с. 48].

Выделение системы общественного разделения труда в качестве субъекта исторического процесса можно назвать революцией философской мысли, поскольку системность мира здесь находит своё прямое и объективное объяснение. В то время, как социальные и политические структуры, институты и общности (в том числе, гендерные) являются производными от системы общественного разделения труда.

В современной философской литературе при понимании субъекта истории нет единства. В ней можно выделить три принципиальных подхода. Часть авторов относят к категории субъекта истории только, или преимущественно, социальные общности. Противоположная точка зрения заключается в том, что под субъектом истории понимаются конкретные действующие в истории люди. Подобный взгляд особенно распространён в западной философии с её сильными индивидуалистическими устремлениями. Авторы, выражающие подобную точку зрения на субъект истории, обычно апеллируют к понятию «субъективности» как выражающему свойство отдельных индивидов и, в силу этого, не применимого к социальным образованиям. Наконец, третий подход основывается на утверждении, что под субъектом истории признаются одновременно и социальные группы (в том числе клас-

сы и социальные слои, вплоть до общества в целом) и отдельные индивиды [11]. Однако, именно труд порождает и формирует общество со всей совокупностью социальных связей, оказывающее социально обуславливающее воздействие на свои структурные звенья (классы, нации, социальные общности и входящих в них индивидов). «Общество как «система общественных связей и отношений», – утверждает Т.Э. Рагозина, есть не что иное, как «система общественного разделения труда», которая единственно только и есть «адекватная форма-репрезентант «субстанциального субъекта истории» [8, с.54]. Поэтому она, будучи имманентна труду как системообразующему основанию, на каждом конкретном этапе развития обуславливает наличное бытие «эмпирических субъектов», придавая им статус относительной самостоятельности в качестве элементов / «звеньев» общественного целого.

В свете вышесказанного становится очевидным, что попытки феминисток возвести половую, либо гендерную сущность в ранг субъекта исторического процесса не выдерживают критики, *поскольку часть никогда не заменит собой целого*. Невозможно переформатировать историческое движение ни по религиозному, ни по государственному заказу, ни женских, даже феминистских, теоретических изысканий.

Как уже было отмечено выше, А.Ф. Лосев совершенно справедливо ставя вопрос о специфичности субъективного и объективного в общественном развитии, пытался отграничить его, с одной стороны от природного развития и, с другой, – от развития индивидуально-личностного. Апологеты феминизма же, напротив привязывают этот самый вопрос и к природному, и к индивидуально-личностному началу. Это происходит не только потому, что и то, и другое лежат на поверхности, обладая свойством так называемой «эмпирической очевидности» (ибо согласно классической философской мысли, «эмпирически очевидное» ещё не есть тем самым *объективно истинное*). Традиционно бессистемность феминизма принято объяснять эмпиризмом как определяющей феминистскую идеологию характеристикой, когда ценным представляется опыт каждой женщины, сопротивляющейся мужскому насилию. А поскольку этот *опыт* множественен и многолик, то сконструировать из него единую теорию не представляется возможным.

Однако претензии феминизма на создание теоретической системы с единой картиной мира разбиваются не только о его бессистемность и эмпирическую несогласованность позиций его идеологов. Сама идея феминизма – провозглашение женщины в качестве движущей силы исторического процесса, феминистские претензии на субъектность (на статус субъектов исторического развития) в социокультурном развитии являются ложным посылом и ложным предвидением. Стремясь к равенству с мужчинами в общественном производстве, в трудовой деятельности, к равному праву на труд и равному уважению своего труда, феминистские теоретики, отказываются учитывать объективные законы, исходящие из сути, характера и специфики самого труда как «субстанции-субъекта» истории. Т.о. они не видят его

решающей субъектности в историческом процессе и стремятся его подменить собой – неким женским началом, женственными социальными ожиданиями и т.п.

Теоретики феминизма полагают, что есть возможность изменения социальной реальности вне контекста условий, которые предлагаются существующей формой общественной организации труда, а лишь исходя из политической воли, транслирующей определенную идеологию. Главная идеология феминизма сводится к утверждению о том, что различие полов есть кардинальная социальная проблема, поскольку существующее положение вещей не может считаться равенством между полами. Идея неравенства полов и идея достижения равенства не способны привести к преобразованию всей общественной системы. В этом также заключается проблема феминизма, проявляющаяся в том, что часть (межполовое взаимодействие и дискриминация) стремится подменить собой целое – развитие общества как *органической системы*, воспроизводящей себя в ходе естественно-исторического процесса.

Итак, именно социальная форма организации труда, будучи имманентна процессу труда как системообразующему основанию, на каждом конкретном этапе развития обуславливает бытие любых «эмпирических субъектов» (в том числе – женщин), придавая им статус относительной субъектности в качестве элементов общественного целого. Соответственно, феминистский проект возведения половой сущности в ранг источника и причины исторического прогресса обнаруживает свою несостоятельность, поскольку не соответствуют ни самой реальной общественной истории людей, ни критериям её научного анализа, поскольку *часть* (женщина) не в состоянии заменить *целое* (общество).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Армен А.С. «Феминизм как крайняя форма выражения антропоцентризма versus социоцентризм» // Культура и цивилизация. – 2022. – №1 (15). – С. 37-44.
2. Лекторский В.А. Субъект / Философская энциклопедия в 5 т. М.: «Советская энциклопедия»; гл. ред. Ф. Константинов. – М.: «Советская энциклопедия», 1970. – Т.5. – С. 154.
3. Ильенков Э.В. Субстанция / Философская энциклопедия; гл. ред. Ф. Константинов. – М.: «Советская энциклопедия», 1970. – Т.5. – С. 151-154.
4. Декарт Р. Избранные произведения: пер. с фр./ – М.–Л.: Госполитиздат, 1950. – 712 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 2000. – 480 с.
6. Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. – М.: СОЦЭКГИЗ, 1959. – 308 с.
7. Мысливченко А.Г. Философские парадигмы «западного марксизма»: генезис и классификация / Карл Маркс и современная философия: сб. материалов научн. Конф., к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М.: ИФРАН, 1999. – С. 59.
8. Рагозина Т.Э. Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии // Субъективное и объективное в историческом процессе. Материалы международной научной конференции 21 апреля 2017 года / Отв. редактор к. филос. наук, доц. Рагозина Т.Э. – Донецк, ГОУВПО «ДОННТУ», 2017. – С. 40-55.
9. Лосев А.Ф. Античная философия истории. – М.: «Наука», 1977. – 207 с.

10. Маркс К. Капитал / Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
11. Виноградов А.И. О содержании понятия «субъект истории» // Вестник МГТУ. – 2011. – Т.14. – №2. – С. 243-247.

A. S. Armen

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

E-mail – armenanastasiya@gmail.com

**FEMINIST PROJECT IN THE LIGHT OF THE PROBLEM
THE SUBJECT OF HISTORY**

***Annotation:** The article substantiates the inconsistency of the theoretical claims of the feminist doctrine, declaring a woman as a subject of history and a source of social and political transformations. Through a detailed analysis of the category "subject of history", the author comes to the conclusion that the most profound and comprehensive understanding of the problem of the subject of history has been achieved in the philosophy of Marxism.*

***Keywords:** subject of history, substance, feminocentrism, feminism.*

УДК 165.1: 111.1

Б.И. Молодцов

(к. филос. наук, доцент)

Луганский государственный педагогический университет

(Луганск, Луганская Народная Республика, РФ)

E.mail – mbilg@ru

ОБ УГРОЖАЮЩЕЙ ЧЕЛОВЕКУ И ВЛЕКУЩЕЙ ЕГО К СЕБЕ СИЛЕ БЕСКОНЕЧНОСТИ

Аннотация: в статье исследуется вопрос о том, что конституирует опыт сознания на его допредметном уровне, когда сознание имеет дело не с определённым предметом, а только с обращённым к себе выражением. В итоге исследования делается вывод о том, что уже на допредметном уровне, благодаря большому удовлетворению от нахождения сходства, нежели от проведения различия, сознание оказывается расположенным воспринимать сходное как внешнее себе. Вследствие этого руководствующийся сознанием человек уже на допредметном уровне сознания оказывается расположенным к тому, чтобы в деле взаимодействия с внешним себе находить компромисс с его всеобщим, т. е. лучшим выражением.

Ключевые слова: феномен выражения, допредметный уровень сознания, миф, отношение, возвышенное.

Актуальность. Наблюдая за реалиями состояния постмодерна, поневоле задаёшься вопросом о том вменяемы ли сегодня люди, полагают ли они свои решения и деяния ответственности пред чем-либо, превышающим присущие им самим мерки? Сейчас даже сама постановка этого вопроса зачастую вызывает ироническую или горькую усмешку. И эта неприемлемость априоризма, неудивительна, ведь уже целое столетие, если не больше, в умах людей, особенно занятых духовным творчеством как профессией, растёт сознание избытка умственных форм, созданных прежней историей, все эти формы стали как бы насквозь прозрачны, машинальны, ненужны.

Правда, ещё в XX веке М. Хайдеггер обратил внимание то, что практика культивируемого тогда и ныне *деонтологизированного субъективизма* в двух его вариантах: социального революционаризма и технократической воли к полному переустройству, к «новому сотворению» Земли и всего космоса руками человека, вызывает у людей чувство страха. Причём этот страх совершенно не имеет определённости, откуда вообще ему было взяться, если у человека «всё под контролем»? И поскольку «от-чего» страха совершенно неопределенно, то всё внутримирно сущее оказывается при выявлении причины страха вообще не «релевантно». Страх, тем самым, оказывается имеющим, говоря словами Хайдеггера, экзистенциально-бытийственный смысл, – испытывая страх, в котором всё внутримировое просело до незначимости, человек осознаёт себя подлежащим действию того, что не будучи внутримировой сущностью, скрывается позади всякого «имеется» или «дано», выражая себя через отклонение и отказ запросам человека в реализации – [1]. Отсюда, из того, что человек чувствует себя расположенным в отношении с тем, что позади внутримирового сущего, у человека естественно возникает стремление учитывать действие такового в своих делах, организовать опыт своей жизнедеятельности с учётом того, что всякое выделение им из бесконечного бытия нужного себе чрева-

то отклонением и отказом, а то и возмездием человеку со стороны последнего. Да, но как может быть выстроен опыт сопряжения человеком своих запросов с тем, что позади всякого «имеется» или «дано» и которому нет никакого дела до запросов человека? Это обстоятельство сориентировало поиски измерения, полагающего сознанию человека ответственность, в эмоционально-практических расположениях человеческой ментальности, когда сознание имеет дело не с неким предметом, а обращенным к себе выражением. Как отмечает П.П. Гайденок «сознание понимает выражение, как нечто к себе относящееся, раньше, нежели схватывает предметное содержание объекта. Так, ребенок значительно раньше начинает воспринимать выражение лица (матери или других людей) и интонации голоса, приветливые, ласковые, строгие или угрожающие, чем внешние предметы, даже если это будут яркие и бросающиеся в глаза игрушки» [2, с. 367].

Постановка проблемы в общей форме. Да, но как же сознание вбирает в себя, делает своим, осваивает выражение того, что угрожает человеку, выступая из-за внутримирового сущего? Имеются ли различия в самом феномене выражения угрожающего человеку, точнее всем его начинаниям, трансцендента? И самое главное – какие перспективы относительно вменяемости сознания открывает то или иное понимание феномена выражения? Нам представляется, что ответы на эти вопросы различают две мыслительные стратегии, представленные именами К. Леви-Стросса и М. Хайдеггера – с одной стороны, и обыкновенного марксиста Мих.А. Лифшица – с другой. Выявить то, что различает эти мыслительные стратегии в понимании феномена выражения и самое главное выявить есть ли преимущество у одной из них – этим определяется задача и проблематика нашего исследования в данной статье.

Изложение основного материала исследования. Чтобы предметно исследовать вскрытую нами проблематику считаем правомерным обратиться к тексту, в котором различие в подходах и выводах уважаемых авторов являет себя наиболее рельефно. Таковое имеет место в статье Мих. А. Лифшица «Античный мир, мифология, эстетическое воспитание» [3].

Прежде всего укажем на то, что в неприятии деонтологизированного субъективизма современного человека позиции привлечших наше внимание авторов близки. Так Лифшиц с одобрением приводит выдержку из текста Леви-Стросса, пишущего о том, что в мифах примитивные племена, обладая лишь эмоционально-практическим сознанием, чувствуют роковую опасность, проистекающую из дерзости человека выделять в природе и культивировать нужное себе. Современный человек привык думать, что «ад – это другие», он с детства боится нечистоты внешнего мира. Провозглашая, напротив, что «ад – это мы сами», дикие народы дают нам урок скромности, которую, хотелось бы думать, мы еще в состоянии воспринять. Современным, культивирующим гуманизм, людям крайне необходимо осознать, что здравый гуманизм не начинается с самого себя, но ставит мир прежде жизни, жизнь прежде человека, уважение к другим существам прежде эгоизма [3, с. 110-111]. И примитивные народы в мифах, каковые, собственно, представляют собой сознание на допредметном уровне, уровне бытия сознания, а не сознания бытия, осознают необходимость приведения к компромиссу дерзкого порыва воли человека с тем бесконечным бытием, всего лишь частью которого оказывается человек. В признании вменяемости сознания ответственности пред дисциплинарной функцией, полагаемой необходимостью такого компромисса заключается, по мысли Леви-Стросса, то, что он называет «моралью мифов».

М. Хайдеггер, на наш взгляд, также пишет о том, что единственно в дисциплинарной функции состоит опыт бытия сознания. В самом деле, ведь в его понимании выражение того, что позади всякого «имеется» или «дано», позади всякой определённости в сущем, может быть только угрожающим человеку, вскрывающим не актуализированные и зачастую нежеланные для человека потенции положенных им определений сущего. Потому необходим компромисс с сокрытым, а выстроен таковой может быть посредством набрасывания его вариантов, т. е. посредством опыта отталкивания от стены.

Лифшиц не отрицает того, на что обратили внимание Леви-Стросс и Хайдеггер, для него тоже актуальна тема опасности, заключенной в ответе автономных сил бытия на претензию человека по выделению и культивированию в бытии нужного именно ему, человеку. Однако Лифшиц обращает внимание и на то, что так называемая мораль мифов не исчерпывается поучением человеку опасаться возмездия со стороны бесконечного бытия за дерзость выделения и поставка человеком нужного себе в один ряд с тем, что объемлет всякую определённую, тем более исходящую от человека.

Если обратиться к содержанию мифов, – пишет Лифшиц. – то нетрудно заметить, что одной из самых общих черт мифологии оказывается изображение необузданной вольности богов и героев. Боги же, по мысли Шеллинга, которую Лифшиц считает интересной, «...суть органические существа высшей, абсолютной, совершенно идеалистической природы. Они действуют именно как таковые, всегда соразмерно своим собственным ограничениям и потому опять-таки абсолютно. Даже самые нравственные боги, как Фемиды, нравственны не ради нравственности, но у них это также относится к ограничению. Нравственность, как болезнь и смерть, досталась на долю смертных, и в них, по отношению к действующим богам, она может обнаружить себя только как возмущение. Отсюда бунт Прометея, стоящего за права человека» [3, с. 115].

Разве не свидетельствует возмущение смертных относительно доставшейся им при размежевании с богами доли о том, что необузданная вольность богов привлекательна для человека, оказываясь составляющей феномена обращённого к человеку угрожающего выражения? Ответ «да» разумеется сам собой. И разве отсюда не следует, что необузданная вольность существенна и для человека? Отсутствие в себе существенного для себя располагает человека искать его вне себя для восполнения недостаточности своего «в себе» состояния. Эта расположенность, или настроенность, полагает сознанию определённую архитектуру, на присутствие каковой указывал ещё Эдмунд Берк, один из представителей эстетики XVIII века, специально исследовавший эмоционально-практический, допредметный уровень сознания человека на предмет его способности иметь дело с тем, что вызывает у человека страх. «Ум человека, – пишет Берк, – от природы обладает гораздо большей предрасположенностью к поискам сходства, чем к проведению различий, и получает больше удовлетворения от этого, потому что, находя сходство, мы получаем новые образы, мы соединяем, мы творим мы увеличиваем свой запас...». В подтверждение истинности своего суждения Берк указывает на то, что «самые невежественные и варварские народы, обычно восхищающиеся своими образами, сравнениями, метафорами и аллегориями, были неубедительны и робки в различении и классификации идей. Именно по причине такого рода, – продолжает Берк, – Гомер и поэты Востока, хотя они очень любили сравнения и часто придумывали поистине превосходные, тем не менее редко заботились об их точности; то есть

брали общее сходство и не обращали внимания на различие, которое можно найти в сравниваемых вещах» [4, с. 54]. Но отдаваясь запросу на восполнение своего существующего состояния необузданной вольностью, человек с горечью осознаёт, что и окружающий его мир сущего также опутан цепями необходимости, ему также недостаёт необузданной вольности, поскольку в нём царствует определённость, а всякая определённость исключает, полагает действовать так, а не иначе. И сознание в силу направленности во-вне, как и расположенности отдавать предпочтение сходству пред различием, оказывается расположенным к тому, чтобы внутримировое сущее проседало до незначимости в ожидании выражения необузданной вольности в ответ на действия человека по выделению нужного себе, чтобы ничто внутримировое не заслоняло бы собою выражение необузданной вольности в её незамутнённой конечным бесконечности.

Вот теперь стали отчётливо видны последствия того, что в понимании Леви-Стросса и Хайдеггера, человек в обращении к тому, что позади всего сущего, расположен только в ожидании подступающей к себе угрозы. Дело в том, что если человек осознаёт выражение подступающей к себе угрозы, то при этом он не может не сознавать себя как самость, ведь им осознаётся, что угроза подступает к нему. И в этом правда позиции Хайдеггера. Угроза выявляет значимость для человека его как «вот-бытия», как чего-то уникального. Да, только как же это согласуется с тем, что осознание человеком подступающей к себе угрозы, в силу неопределённости последней, приводит к тому, что всё внутримировое сущее проседаёт до незначимости? Получается так – поскольку угроза, ожиданием которой настроено сознание человека, совершенно неопределённа, то в её ожидании весь мир проседаёт до незначимости, но сие не распространяется на человека, как реалии этого мира. Широко известно, что Хайдеггер категорически выступает против понимания человека, в качестве бесконечно рефлектирующего субъекта, не имеющего в себе основы для трансценденции. «Не познающий и осознающий самого себя субъект, а неизвестное, которое само в себе себя раскрывает, – человек, раскрывающийся миру, и мир, раскрывающийся человеку, – есть исходная тема хайдеггеровской онтологии» – отмечает, в частности, такой признанный авторитет в исследовании положивших начало стратегии Хайдеггера феноменологии и экзистенциализма как В.И. Молчанов [5].

С учётом этого непоследовательность подхода, находящего человека расположенным в осознании выражения неизвестного, или, пользуясь словарём Хайдеггера, сокрытого, только в ожидании подступающей к себе угрозы, и проступает особенно рельефно. И в силу того, что в понимании человека при осознании им обращённого к себе угрожающего выражения того, что позади всякого «имеется» или «дано» (читай – бытия, как бесконечности), допускается непоследовательность следует непоследовательность и в онтологии. Если таковая полагается посредством действия механизма координации выделенного человеком в качестве нужного себе с реакцией на это выделение из бесконечности её самой, как чуждого и потому угрожающего всему конечному, всякому не-тождеству бытия, то бесконечность оказывается сплошностью, к утверждению чего, кстати, и приходит следующий в том же направлении, что и Хайдеггер, русский философ С.Л. Франк – [6, Франк. Непознаваемое]. Но тогда бесконечность оказывается способной отреагировать на полагающее не-тождество действие (действие выделения) только посредством явления бесконечной череды частных, то есть посредством выделения, а не тем,

что, будучи позади всякого «имеется» или «дано», угрожает выделению своим единством.

Последовательность в понимании бесконечности будет соблюдена в том случае, если единство не противопоставляет различию (не-тождеству), а исходит из того, что бесконечность имеет и способность к непредуказанному прошлым, одно-разовому действию. Бесконечность не имеет не-тождество рядом с собою или она не бесконечность. В самом деле, ведь продолжающаяся до бесконечности в оба конца линия (сплошность) не есть бесконечность, ибо определена, а тем самым и ограничена, своим началом. А имеющее в себе различие единство есть целое. Предполагая в себе различие, целое потому предполагает и отношение внутри себя. Если же это не учитывается, то механизм координации действий человека с ответной реакцией бесконечности на эти действия оказывается координирующим явное для человека с неявным для него же просто другим. Каково собственное, независимое от вмешательства человека отношение между одним и другим, явным и неявным, остаётся невыраженным. И если отношение человека ко внешнему себе (тем более угрожающему себе) определяется (а тем самым и ограничивается) только отношением же человека, то отношение ко внешнему оказывается отношением к собственной персоне. А ведь человек, как всякое живое, существо «питается» внешним себе, человек озабочен усвоением внешнего. Да и выражение, располагающее сознание человека в ожидании подступающей к себе угрозы, как таковое может исходить только от другого, нежели сам человек, т. е. только извне его.

Пусть так, скажут последователи линии Леви-Стросса и, в особенности, Хайдеггера – но ведь присутствие в том, что позади всякого «имеется» или «дано», отношения, вовсе не гарантирует его явление (выражение) в целом. Для этого необходимо действие некой одной для всех морфологии, полагающей модальность, долженствование, чего не может быть, если есть необузданная вольность.

Ответ, как нам представляется, даёт Лифшиц в одной из рукописей, говоря об изотропности пространства. Для справки: «изотропность» означает отсутствие определённости, независимость от неё, в то же время изотропность отлична от однородности – [Словарь]. Тем самым изотропность есть необузданная вольность единичного, потому стихия произвола, хаос, материя. Но вот что пишет Лифшиц: «Изотропность пространства = дифференциал, разница между ложными или мучительными путями и краткими, «удобными». Наличие при этом *идеала* – для каждой ситуации. Идеал – один. Пороков – много. Вопрос: откуда берется кривизна, если в природе имеется склонность к прямому пути? Строго говоря, именно в наличии этой изотропии сказывается вышеназванная склонность. Без нее не было бы и склонности» – [7, с. 209].

В самом деле, ведь стихия предполагает единичность и её необузданную вольность в отличии себя от всего другого. Тем самым, всё другое оказывается положенным единичностью же. Следовательно, для всего другого тоже характерна необузданная вольность. И единичность, и всё другое оказываются в одном и том же отрицательном отношении друг к другу. И поскольку действие этого отрицательного отношения положено сразу обоими, то оно несводимо к действию каждого и даже к сумме таковых. Так единичность и всё другое оказываются разнящими-ся одна с другой, но и предполагающими одна другую агентствами одного бесконечного отношения. Действие этого отношения полагает бесконечность как актуальное единство (как одно), как и полагает то, что если всякая определённость конечна, то и конечность определена степенью приближения к бесконечности. Так сти-

хия необузданной вольности единичности оказывается пронизанной отношением модальности, а потому имеет в себе и потенцию единения, что, собственно, отмечал ещё К.Маркс в своей докторской диссертации [8, с. 44-45].

Проведенное исследование позволяет сделать несколько *выводов*.

Первое. Человек, будучи живым существом, а всё живое питается внешним себе, практикой запрашивает в окружающей среде нужное себе. В силу этого активного вмешательства актуализируется и то в окружающей среде, что позади всего, что выделено человеком, позади всякого «имеется» или «дано». Тем самым, окружающая человека среда обнаруживает (выводит наружу) себя в своём бесконечном бытии.

Второе. Благодаря сознанию человек способен привести к компромиссу выделение нужного себе с ответной реакцией окружающего на это выделение. По ходу того, как окружающая его среда актуализирует себя в своей бесконечности, человек должен приобрести объективное содержание для своих запросов.

Третье. Но компромисс может быть с тем, что не только позади всякого «имеется» или «дано», но и позади всякой морфологии, и тогда это компромисс просто с бытием, с бытием в его данности, потенциально бесконечной. Либо же тот факт, что человек на допредметном уровне своего сознания получает большее удовлетворение от нахождения сходства, нежели от проведения различия, делает для человека возможным находить (сходство между самими выражениями бесконечно окружающего всякое выделение бытия. И посредством того находить компромисс с тем, что наиболее соответствует его природе, имеющей характер необузданной вольности. Такой компромисс предполагает опыт вызова на себя, но вызова наиболее всеобщей реакции на утверждение выделенного, т. е. вызова необузданной вольности в её склонности к наиболее прямому своему выражению.

И последнее. Опыт человека по вызову на себя выражения бесконечного бытия, определённым расположением сознания только в ожидании подступающей к себе угрозы, не может допустить, того, что при осознании выражения бесконечного бытия может выявиться что-то ещё помимо угрозы. Поэтому такое понимание опыта человека по вызову бытия на себя оказывается менее содержательным нежели то его понимание, в котором учитывается расположение сознания не только поджидать угрозу, но и его расположение ко влекущей к себе человека силе свободы. Действие этой сверхсилы полагает практике вызова человеком на себя действия бесконечного бытия в утверждении последним своей необузданной вольности разумный эпиморфизм, а не стихийный, подобно молоху, требующий для своего осуществления простой перебор вариантов и потому многие жертвы и лишения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Хайдеггер М. Бытие и время (пер. с нем. В.В. Бибихина). – М.: Ad Marginem, – 1997. – 452с. – [электр. ресурс] // Режим доступа: http://www.heidegger.ru/heidegger_bytie_i_vremya_screen – Заголовок с экрана.
2. Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. – 495 с.
3. Лифшиц Мих.А. Античный мир, мифология, эстетическое воспитание/ Лифшиц Мих.А. Мифология древняя и современная: Пер. с англ. – М.: Искусство, 1979. – С. 10 – 140.
4. Бёрк Эдмунд. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. – М.: Искусство, 1979. – 237 с.

5. Молчанов В.И. Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время / Кузьмина Т.А. Проблема сознания в современной западной философии. – М.: Наука, 1989. – С.110 – 136.
6. Франк С. Л. Непостижимое. – [электр. ресурс] // Режим доступа: https://royallib.com/read/frank_semen/nepostigimoe_ontologicheskoe_vvedenie_v_filosofiyu_religii.html#0 – Заголовок с экрана
7. Лифшиц Мих. Что такое классика. – М.: Издательство «Искусство XXI век», 2004. – 512 с.
8. Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура / Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Госполитиздат, 1956. – С. 17 – 98.

B. I. Molodtsov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk State Pedagogical University

(Lugansk, Lugansk People's Republic, Russian Federation)

E-mail - mbilg@ru

**ABOUT THE POWER OF INFINITY THAT THREATENS A PERSON
AND ATTRACTS HIM TO ITSELF**

***Annotation.** The article investigates the question of what constitutes the experience of consciousness at its pre-subject level, when consciousness does not deal with a definite object, but only with an expression addressed to itself. The study concludes that already at the pre-subject level, thanks to the greater satisfaction of finding similarity than of making a distinction, consciousness finds itself situated to perceive the similar as external to itself. As a consequence, the person guided by consciousness is already on the pre-subject level of consciousness in interaction with the external disposed to compromise with its universal, i.e. the best, expression.*

***Key words:** phenomenon of expression, pre-subject level of consciousness, myth, attitude, sublime.*

УДК 316 :303.4

Ю. М. Лустин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

E-mail: lustin56@mail.ru**МЕТОДОЛОГИЯ МАРКСИЗМА И СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО:
ДИАЛЕКТИКО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД**

***Аннотация.** В статье диалектико-типологический аспект методологии марксизма актуализируется в дискурсе проблем современного общества. Предпринята попытка развития тезиса о том, что типология марксизма диалектически производна от его идей, методология которых определяет разнообразные формы организации мыслительной и практической деятельности субъекта социального познания. Обоснована необходимость понимания нового смысла противоречий между трудом и капиталом в цифровом пространстве современного общества. Выявлена специфика принципа историзма в его объяснительной и прогностической позициональности. Сделан вывод о поэтапном возрождении марксистской политической экономии и необходимости реализации ее обновленного методологического содержания применительно к российской действительности.*

***Ключевые слова:** марксизм, методология, диалектика, человек, общество, деятельность, типология*

Учение Маркса всеильно, потому что верно

В. И. Ленин «Три источника и три составные части марксизма»

К. Маркс впервые в истории человечества создал фундаментальную научную теорию о социально-экономическом развитии общества, которая заняла ведущее место в методологии существования мировой цивилизации. Данный тезис является истинно верным, социально правдивым и витально важным. В настоящее время марксова система научного знания, несмотря на относительное ее теоретико-методологическое забвение, находится на определенной ступени своей восходящей самоактуализации. «Марксизм как теория гениален хотя бы потому, что даже спустя целую эпоху вызывает широкий интерес не только у узкой группы учёных, но и у значительных слоёв мирового сообщества. Это не случайно...» [1, с. 99].

Научное соединение материализма с диалектикой, материалистическое понимание истории, методологическое обоснование экономических законов развития общества и антогонистических противоречий, выявление судьбоносной роли народных масс как истинного субъекта исторического процесса, создание нового формата применения теории социального детерминизма, открывающего объективный источник активности сознания, объективация принципа порождения человека

человеческим трудом, объяснение причин материального неравенства, конкретизация идей о практической природе познавательного процесса и многие другие основоположения – «краеугольные камни» методологии марксизма. «Исторические судьбы научного наследия К. Маркса, утверждает А.В. Гига, многогранны и показательны. По отношению к нему можно многое сказать о соответствующих направлениях и мыслителях, включающих не только собственно философов и социальных теоретиков, но и представителей экономической науки, различного рода аналитиков, политологов, социологов и т.д., вплоть до субъектов медийных структур и обыденного сознания. Это свидетельствует, прежде всего, об его историко-культурной цельности и экзистенциальной существенности, предельной смысловой масштабности и цивилизационной значимости. Если Лев Толстой, по образному выражению Ленина, был «зеркалом русской революции», то Маркса по праву можно считать зеркалом мирового общественного развития» [2, с. 50].

Извечная мечта Человечества о светлом коммунистическом будущем – это не утопия, а неспособность человеческого рода реализовать Великую Возможную в Справедливую Рациональную своего Достойного Существования! Сотни лет критики марксизма различных мастей и направлений пытаются всячески очернить, дискредитировать, опорочить жизнеутверждающую теорию марксизма-ленинизма. Бесплодность их стараний ничтожна в силу того, что ни одна из известных попыток не в состоянии определить сущностную предметность в своих притязаниях на установление пресловутой «святой правды». Более того, неоднородные инсинуации критиканов не обладают реальной системой логического опровержения Истины марксовской идей в их теоретико-практической обоснованности, правомерность которых изначально несомненна. Основной ошибкой многих фальсификаторов является подмена понятий в сущностной методологии марксистских теорий, целостность категориального аппарата которых системна и незыблема. «Постоянные нападки на теорию и практику марксизма, бездоказательные попытки его извращения, надуманные переименования марксистской теории трудовой стоимости, «монополизированная редукция» сущности товарно-денежных отношений, сведенная к формуле «деньги – деньги», беспрецедентное присвоение прибавочной стоимости «элитой небожителей», фанатично стремящихся к мировому господству, обезличивание человека труда как подлинного создателя реальных благ Человечества свидетельствуют о достоверности социально-экономической теории марксизма и истинности диалектической релевантности его деятельной содержательности...» [3, с. 48].

Сформулированное К. Марксом основное противоречие капитализма между общественным характером производства и капиталистической формой присвоения привело к появлению различных теорий, содержащих извращенные идеи великого гения или наукообразно критикующие основоположения его истинно верных взглядов. По мнению В. Э. Багдасаряна, основные теории, апеллирующие к динамике развития и фрагментарному использованию марксистской методологии, мо-

гут быть классифицированы (типологизированы) по следующим составляющим: «бернштейнианство; австромарксизм (К. Каутский, О. Бауэр, К. Ренер); легальный марксизм (П.Б. Струве); люксембургизм; меньшевизм; большевизм, ленинизм; марксистское богостроительство (А. А. Богданов); национал-большевизм, сталинизм; троцкизм; маоизм; идеология «чучхэ» (Ким Ир Сен); будапештская школа (Д. Лукач); франкфуртская школа (Т. Адорно, Ю. Хабермас, М. Хоркхаймер); фрейдомарксизм (В. Райх, Г. Маркузе, Э. Фромм); экзистенциальный марксизм (Ж. П. Сартр, К. Лефер); феноменологический марксизм (Э. Пачи); структуралистский марксизм (Л. Альтюссер); грамшианство; школа «Праксис» (Г. Петрович); философия надежды (Э. Блох); аналитический марксизм (Дж. Коэн); мирсистемный анализ (И. Валлерстайн); теология освобождения (К. Торрес); геварризм (Г. Дебре); боливарианство (У. Чавес); постмарксизм (З. Бауман, Ж. Бодрийар, М. Кастельс)» [4, с. 12].

Типология марксизма диалектически производна от его идей, методология которых определяет разнообразные формы организации мыслительной и практической деятельности субъекта познания. Ключевой вопрос, поставленный и блестяще решенный К. Марксом, – научное развитие диалектики в аспекте ее практического применения. Диалектика марксовых теорий не является «механистической инверсией» познавательных воззрений Г.В. Гегеля (инверсия от от лат. *inversio* – переворачивание, перестановка), а служит способом рационального применения когнитивного смысла человеческого умопостижения, на основе отражаемого в природе, обществе, экономике, культуре.

Не без причинной обоснованности Ф. Энгельс в предисловии к «Капиталу» авторитетно указывал на то, что диалектика у Гегеля стоит на голове, а ее необходимо поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно. В этом принципиально важном значении диалектику необходимо понимать не как субъективное движение человеческой мысли вообще, а как практикосообразное выражение объективного движения материи, отражающей себя в мысли. Развивая смысл подобного умозаключения В. И. Ленин в работе «Три источника и три составных части марксизма» методологически верно обращает внимание на то, что основным приобретением марксистской философии стала диалектика, «т.е. учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде, учение об относительности человеческого знания, дающего нам отражение вечно развивающейся материи» [5, с. 43-44].

Специфика диалектического метода, примененного К. Марксом в ходе анализа капиталистического способа производства, осуществлена при помощи идеализации. Типология методологического смысла идеализации в философско-экономической теории К. Маркса редуцирована логикой мыслительного конструирования абстрактных прототипов и их эпистемологических концептов (производительные силы, производственные отношения, товарное производство, стоимость, прибавочная стоимость, абстрактный труд, снятие, отчуждение и др.). Идеализация

позволяет диалектико-типологически редуцировать явления, объекты, состояния и процессы реальности к их сущности, противоречивая прообразность (прототипичность) которых имеется в действительности или может быть креативно создана. К примеру, стоимость в качестве идеальной сущности товара (услуги) возникает в противоречивом процессе обмена (продажи) и не бесследно «исчезает» в нем. В редукции своей абстрактной сущности, стоимость как «идеально снятое» представляет собой абстрактную «меру соразмерности затрат» на производство товара, которая стновится реальностью в момент продажи (обмена) между продавцом и покупателем. Конкретный факт продажи фиксирует реальную цену товара. Смысловая достоверность подобного рода положений марксовской методологии – фундаментальная основа классической политэкономии и концептуальное противопоставление теории «экономикс», соотношение сущностных элементов которой реализуется в современных финансовых пирамидах мирового капитала.

Теория и практика марксизма диалектична в своих внутренних противоречиях [6]. Ее самоотрицающая сущность определяет порядок диалектического снятия, различные логические закономерности в методологии применения марксистских идеалов, идей, выводов, аргументов. Имеет смысл специально подчеркнуть социально-типологическую особенность трудовой активности человека в эпоху капитализма. Ее отличительная черта имеет отчужденный характер, причинно обусловленный абсолютом частной собственности [7]. По К. Марксу «...частная собственность оказывается, с одной стороны, *продуктом* отчужденного труда, а с другой стороны, выступает *средством* его отчуждения, *реализацией этого отчуждения*» [8, с. 97]. По существу, рабочая сила является товаром для работодателя и основные результаты трудовой деятельности человека, в итоге, принадлежат эксплуатирующему.

Присвоение результатов человеческого труда – главенствующая антисоциальная функция частной собственности, приводящая к утрате рабочим самого себя. В настоящее время, как отмечают М. Д. Купарашвили и С. А. Ветров, «Факт сохранения эксплуатации человека человеком, в свою очередь, связан с целым рядом других проблем, осмысленными Марксом: это и проблема обнищания, и проблема люмпенизации, и доминирование машин над человеком в процессе производства, и появление мутированных групп трудящихся, о которых Маркс не мог знать. Это такие социальные группы, как прекариат и консюмерат. Закономерности прибавочной стоимости, открытые Марксом, сегодня сделались механизмом вполне легального обогащения одних и обнищания миллионов. Маркс и представить не мог, что формула «деньги – товар – деньги» будет мутировать из экономики в финансы, оперирующую лишь понятием «деньги». Деньги станут средством покупки продажи денег, и прибавочная стоимость уйдет в отрыв от товара, создавая миллиардные состояния из воздуха, только на операциях с деньгами. Товаром будут называться услуги, коммуникации, привычки и штампы. Сама информация получит статус главного товара. Эпоха эффективных менеджеров наступает тогда, ко-

гда все добывающие и перерабатывающие предприятия оказываются в частных руках. Это позволяет кучке людей жить и не оплачивать свое существование, для их обслуживания и нужны менеджеры, которые, как цепные псы, за фантастическое вознаграждение не остановятся ни перед чем и совершат любое преступление» [9, с. 128-129].

Диалектика экономического развития общества наиболее полно раскрывает свой глубинный смысл отражая эволюционные закономерности антропологической предрасположенности человека к труду и его способности социально-психологически, интеллектуально-творчески реализовывать свои трудовые навыки, в том числе и в современных условиях цифровизации общества. В настоящее время коэволюционная содержательность марксистской концепции труда, в парадигме своей диалектико-типологической преемственности по отношению к последовательной смене поколений и их интеллектуальному потенциалу, служит имманентной основой организации компьютерного труда субъекта цифровой реальности.

С типологической точки зрения, компьютерный труд в современном обществе – это сложно организованный материальный труд, квинтэссенция всеобщего труда (В. С. Гриценко, 2012). Данный тип трудовой активности субъекта социальности представляет собой единство материального и интеллектуального труда, находящихся под информационным воздействием и при этом, опосредованно производящим информацию (В.В. Орлов, Т.С. Васильева, 2013). В этой связи, одной из центральных проблем диалектического познания становится проблема единства анализа и синтеза в интеллектуальной деятельности социализированной личности современного информационного общества, активно детерминирующая когнитивную функциональность ее логического мышления.

Диалектика анализа и синтеза в рефлексивной структуре познавательной деятельности является существенной ступенью философско-методологического стиля мышления человека, социокультурная содержательность которого конкретизирована осознанными постулатами научной рациональности. Этим еще раз подчеркивается прогностическое марксово видение того, что наука как ведущая производительная сила имеет смысл своего существования в обществе не сама по себе, а как овеществленная сила знания, как фактор интеллектуальной ценности цифрового пространства современности.

Логика такого подхода позволяет утверждать: в цифровой среде особенности формирования мышления и трудовой деятельности индивида инкорпорируют понимание нового смысла противоречий между трудом и капиталом. Рефлексивная многосвойственность мыслительного потенциала человека, с одной стороны, интерактивно связана с купленными и постоянно обновляемыми электронно-информационными продуктами. С другой стороны, в смыслозаданных концептах индивидуального бытия человек был и остается, как правило, наемным работником, а его труд и креативные достижения «демократически» эксплуатируются и

контролируются со стороны работодателя еще в более высокой степени сопряжения параметров «технической осведомленности», «виртуальной связанности», «онлайн присматривания».

Надо полагать, что цифровизация общества, информационные технологии интенсифицируют электронный контроль за деятельностью наемного работника, чем преднамеренно содействуют внедрению и использованию новых форм «виртуального принуждения» для работающих, особенно, в удаленном формате. В подобном видится подавление интеллекта человека цифровой реальностью в интересах непомерного извлечения прибыли работодателем в рамках частнособственнических расчетов, нивелирование ментальных достижений наемного работника под воздействием своих же научно-технических новаций, в различных формах присваиваемых нанимателем.

Социальная несправедливость такого положения дел не сразу видна. В нем есть определенная методологическая «завуалированность», умело выявленная К. Марксом в «Капитале». Как известно, сущность человека труда проявляется в способе его существования. Она единична в своей реальной двухсторонности: материальной и нематериальной (духовной, субъективной, интеллектуальной, ментальной, субстанциональной, виртуальной, метафизической и т.д.). Это обусловлено эволюционной закономерностью явленности человека в качестве результата развития объективной материальной реальности и потому обладает сущностным единством с ней.

Материальная среда детерминирует природный генезис человека и определяет онтологию многосвойственного характера его материально-преобразовательной деятельности. При этом, только в процессе производства жизненных благ реальный человек приобретает типологическую форму своего бытия в виде абстрактного понятия «рабочая сила», которая в условиях капиталистических отношений становится товаром, имеет стоимость и потребительную стоимость. Согласно К. Марксу «Сам человек, рассматриваемый только как наличное бытие рабочей силы есть предмет природы, вещь, хотя и живая, сознательная вещь, а самый труд есть материальное проявление этой силы» [10, с. 214]. Как следствие, при капиталистическом способе производства в процессе трудовой деятельности физические и интеллектуальные способности человека «сплавляются» в одно целое, которым распоряжается работодатель. Безусловно, это «целое» легче эксплуатировать, контролировать. Поэтому для эксплуататора конкретный человек труда с его интеллектом и инновационным подходом к делу всего лишь абстрактная особь в виде рабочей силы, зависимой и несвободной.

Не нуждается в доказательстве тезис о том, что только в рамках всеобщей трудовой активности должным образом актуализируются сущностные силы, воплощаются в жизнь неограниченные креативные способности человека умственного и физического труда. Исходя из этого можно согласиться с мнением В.С. Гриценко и С.А. Жаврида, утверждающих, что «следует различать всеобщий труд и

всеобщий интеллект. Разделение труда на материальный и интеллектуальный имеет предельный характер, что обусловлено самой структурой сущностных свойств человека, в которой труд и сознание выступают как ведущие универсальные взаимно определяющие друг друга противоположности» [11, с. 25].

Вызывает определенный интерес подход некоторых исследователей к проблеме отчуждения труда наемного работника. Так, говоря о цивилизованном способе снижения накала противоречий между трудом и капиталом в аспекте их сосуществования, С. С. Слепаков отмечает: «Наука и исторический опыт дают основания для заключения: выбор между крайностями – сохранить социально-экономическое неравенство или покончить с ним – не даёт средства решения проблемы установления социально-экономической справедливости. Рациональные, экономически и социально эффективные хозяйственные системы реализуются не абсолютизацией частной собственности и не ее уничтожением, не диктатурой власти и не рыночным произволом. В этих случаях работают не альтернативы, а механизмы социально-экономической интеграции и эволюции: частной собственности, социально-экономической субъектности индивидов и защиты интересов общества и его членов от экономических и социальных потрясений, от произвола бизнеса и власти» [12, с. 34].

Принцип историзма является одним из основополагающих в методологии марксизма, потому что обладает мощной объяснительной силой и прогностическим потенциалом. Именно этот принцип специфицирует логику общественного разделения труда, объективирует социальную роль субъекта истории в современном социокультурном познании [13]. Марксово положение о том, что история представляет собой не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека, содержит аксиологическое указание на специфику диалектико-типологического познания во всех сферах социальной жизнедеятельности человека и общества. Развивая это методологически важное положение, доктор философских наук Т. Э. Рагозина доказательно утверждает: «*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*» [14, с. 33].

Марксистский принцип историзма ориентирует на поиск конкретных социально-экономических закономерностей в сфере преобразования человека и общества. Рассматривая развитие общества как объективный процесс, К. Маркс предусматривал преемственную типологию совершенствования его элементов во всеоб-

щей онтологической парадигме развития социального бытия. Важнейшим в этой трактовке является представление о наличии причинно-следственных связей между предшествующими и последующими стадиями социального развития. Методологическая верификация (от лат. *verificare* – доказать истину) современного марксистского дискурса придает теории общественно-экономических формаций новый позитивный импульс в поиске современной формы общественного устройства, а логике исторического процесса цивилизационную осмысленность, определенную последовательность и законосообразность. Исходя из этого в философии научной мысли рациональным представляется осуществление «онтологического поворота» в сторону познания обновленной методологии современного цифрового общества в качестве совместного результата практической деятельности людей. Концепция этого подлинно демократического общества опирается на диалектический фундамент достоверных знаний политической экономии и гуманистической экономики как основы новой парадигмы хозяйствования и государственного регулирования национальной экономики.

К. Маркс – основоположник классической политической экономии в истории экономической науки. Открытые К. Марксом экономические закономерности жизнедеятельности общества диалектичны и типопределены в своей исторической преемственности, которая сообразна с прогрессивными тенденциями мирового развития.

Знамение времени – по-этапное возрождение марксистской политической экономии и философско-методологическое обоснование ее обновленного содержания в современных рамках диалектико-материалистической концептуализации. Основные моменты такого подхода отражены в исследованиях российских ученых Г. А. Гасанова, В. И. Клисторина, Н. Н. Целищева, Я. С. Ядгарова, в монографиях С. М. Меньшикова «Анатомия российского капитализма» (2004), В. Т. Рязанова «Нереальный капитализм: политэкономия кризиса и его последствий для мирового хозяйства и России» (2016). Особое внимание следует обратить на двухтомное издание А. В. Бузгалина и А. И. Колганова «Глобальный капитал» (2014-2016), в котором интерпретируется современное видение проблем экономической, социальной, интеллектуальной жизнедеятельности человека и общества, анализируется характер трансформационных процессов на рынке товаров и услуг, рассматривается виртуальная природа денег, конъюнктура фиктивного финансового капитала и др.

Теория и практика марксизма – это образец прогрессивного смыслотворчества. Она диалектична в своих внутренних противоречиях, самоотрицающий характер которых определяет логический порядок закономерного выхода на новый уровень осмысления и реализации реальности. Марксизм – это самовозрастающее учение становящегося способа развития, совершенствования и сохранения диалектико-типологической сущности экономического знания, включающего в свое содержание такие классические определения, как: «политическая экономия», «экономика», «экономическая теория», «экономическое развитие» и др. Изменившиеся

предметные ориентации современного развития цивилизации предполагают отход от искусственно созданной и навязанной российскому обществу так называемой теории «экономикс», которая в итоге определяет монопольный порядок реализации своего содержания в формате «деньги – деньги».

Таким образом, актуальная методология марксизма оказала первостепенное влияние на прогресс науки XX века. Открытые и научно обоснованные К. Марксом всеобщий закон капиталистического накопления, закон концентрации капитала и капиталистической конкуренции, основной экономический закон капитализма продолжают действовать и их роль в различных способах хозяйствования – доминирующая. Прогностические предсказания Маркса зримо проявляют себя во многих формах, способах, тенденциях социально-экономического развития всех стран.

Несмотря на фактор отчуждения труд, он как таковой, в своей объектологической основательности, исторически ориентирован на возвеличивание сущностных сил Человека Труда, справедливого отношения к его результатам. Современное диалектическое развитие теории марксизма – это насущная необходимость, определяющая содержание обновленной методологической парадигмы марксизма применительно к российской действительности. В экспликации логики этого основоположения на первый план выходит вопрос о самоидентичности учения К. Маркса, связанный с сохранением его смысловой самотождественности в теоретико-практических трансформациях и преобразованиях применительно к антропологической событийности современного информационного общества.

Есть все основания полагать, что интерес к методологическому наследию К. Маркса будет только возрастать. Мировоззренческая составляющая творческого применения методологии марксизма ориентирована в своем содержании на наукоемкий призыв «Вперед, к Марксу!» и должна стать основополагающей в прогностическом переосмыслении сущностных тенденций современного социально-экономического курса России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Викторов В. В. Марксизм – прошлое, настоящее, будущее... // Научно-аналитический журнал Обозреватель-Observer, 2019. – № 4 (351). – С. 99-115.
2. Гижа А. В. Метаморфозы представлений о марксизме в ситуации «постсовременности» // Социодинамика. – 2018. – № 7. – С.50-59. DOI: 10.25136/2409-7144.2018.7.25806 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=25806
3. Лустин Ю.М. Труд в социокультурном дискурсе креативной типологии / Ю.М. Лустин // Культура и цивилизация. – 2021. – № 2 (14). – С.48-56.
4. Багдасарян В.Э. Аксиология марксизма в контексте мировых исторических трендов // Вестник Московского государственного областного ун-та, 2018. – № 4. – С.9-23.
5. Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма / В. И. Ленин – // Пол. собр. соч. – М.: Политиздат, 1973. – Т. 23. – С. 40-48.
6. Маркс и марксизм в контексте современности [Электронный ресурс]: материалы международного науч. конф., посвящ. 200-летию со дня рождения К. Маркса (1818–1883),

- Минск, 26–27 апр. 2018 г. / Белорус. гос. ун-т; редкол. В. Ф. Гигин (отв. ред.) [и др.]. – Минск : БГУ, 2018. – 506 с.
7. Воробьева С.В. Марксистская концепция отчуждения и культурная идентичность в условиях риска / С.В. Воробьева // Творческое наследие Карла Маркса – философа, экономиста, писателя и журналиста : материалы международной науч.-практ. конф. (г. Орел, 22 марта 2018 г.) / ред. колл.: С.А. Юрикова, А.А. Поздняков, С.Ф. Юриков. – Орел : Орловский гос. ин-т культуры, 2018. – С. 15–26.
 8. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. /К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1974. – Т. 42. – С. 42-174.
 9. Купарашвили М.Д., Ветров С.А. Учение Маркса всесильно, потому что верно // Вестник Омского ун-та, 2018. – № 4. – Т. 23. – С.126-131.
 10. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд.2-е. – М. : Политиздат, 1960 . – Т.23. – 908 с.
 11. Гриценко В. С., Жаврид С. А. Всеобщий труд. Современные противоречия // Вопросы политической экономии, 2016. – № 3. – С.22-32.
 12. Слепаков С. С. Учение Маркса в реалиях современного мира // Теоретическая экономика, 2018. – № 5. – С. 28-36.
 13. Дёмин, И.В. Принцип историзма в контексте классической философии истории / И.В. Дёмин // Философская мысль. – 2017. – № 4. – С. 84–98.
 14. Рагозина Т.Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса / Т.Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк). – 2020. – № 2 (12). – С.26-38.

Yu.M. Lustin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National University of Economics and Trade

named after Mikhail Tugan-Baranovsky

(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

E-mail: lustin56@mail.ru

METHODOLOGY OF MARXISM AND MODERN SOCIETY: DIALECTICAL-TYOLOGICAL APPROACH

Annotation. In the article, the dialectical-typological aspect of the methodology of Marxism is actualized in the discourse of the problems of modern society. An attempt is made to develop the thesis that the typology of Marxism is dialectically derived from its ideas, the methodology of which determines various forms of organization of the mental and practical activities of the subject of social cognition. The necessity of understanding the new meaning of the contradictions between labor and capital in the digital space of modern society is substantiated. The specificity of the principle of historicism in its explanatory and predictive positionality is revealed. The conclusion is made about the gradual revival of Marxist political economy and the need to implement its updated methodological content in relation to Russian reality.

Keywords: marxism, methodology, dialectics, man, society, activity, typology.

УДК 1(091)

А. А. Миргородский

(к. филос. наук, доцент)

Академия МВД ДНР имени Ф. Э. Дзержинского
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)E-mail: Mirgorodskiy87@mail.ru

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

***Аннотация:** В статье предпринята попытка анализа проблемы свободы в современной западной философии. Проблема свободы человека решается в сторону реализации деятельных потенций человека в труде как деятельном творчестве. Основными парадигмами современного западного мышления являются экзистенциальная, персоналистическая и религиозная. На основе проведенного исследования сделан вывод, что основные концепции представлены как своего рода крайности, и они не способны философски постигнуть проблему свободы человека.*

***Ключевые слова:** духовное производство, необходимость, свобода, труд, человек.*

Может ли быть человек свободным? Это великий и вечный философский вопрос. На первый взгляд, свобода – способность действовать согласно своему «внутреннему зову», это человеческий феномен, заключающийся в возможности делать самостоятельный выбор между различными альтернативами. В жизнедеятельности свобода человека разворачивается в различных сферах, проходит различные этапы и связана прежде всего с историческим прогрессом.

Актуальность проблемы обусловлена тем, что в современную эпоху идет примитивизация жизненных сфер, что влечет за собой потерю человеком своей индивидуальности. Проще говоря, человек становится «функцией» в общественной жизни, он теряет свою подлинную свободу. Кроме того, происходит все большее замещение реальной действительности виртуальной и нарастающей зависимостью от последней.

Все трудности и противоречия в решении проблем философии человека объясняются тем, что личность и общество рассматривались в качестве отдельных и противоположных сторон. На самом деле личность и общество как бы проистекают из одного источника, они порождены самой исторической практикой. Поэтому нельзя проблему человека и его свободы рассматривать вне общественных отношений. Общество – это единственная среда, в которой человек может реализовать себя как личность.

В работе мы придерживаемся того мнения, что свобода воли должна строиться и реализовываться на основе и в соответствии с познанной необходимостью. Это значит, что ключом к осознанию всего является положительная свобода, «свобода для».

Нужно отметить, что понимание человека и проблема его свободы существенно трансформируются в XX веке. В сущности, в современной западной философии можно выделить экзистенциальную, персоналистическую и религиозную парадигмы мышления в отношении проблемы человека.

Среди современных концепций человека особое место занимает экзистенциализм в лице Ж.-П. Сартра, К. Ясперса, М. Хайдеггера, А. Камю.

Б.Т. Григорьян верно отмечает, что экзистенциализм – это своего рода ответ и «протест против отчуждения и порабощения человеческой личности капиталистическим обществом» [1, с.7]. С другой стороны, этот протест порождает в какой-то мере некритическое отношение к его субъективистской концепции. Предлагаемое решение экзистенциальной теорией из-за своего субъективизма не отвечает принципам научной философской теории.

В этой связи полностью прав Б.Т. Григорьян: «Задача философии человека состоит не в отрицании объективной обусловленности человеческого бытия и не в утверждении абсолютной свободы и ничем не обусловленной самостоятельности человеческой личности. Необходимо раскрыть диалектику взаимоотношений объективного и субъективного в общественной жизни, выражающую реальные возможности человеческой личности, действительную степень ее зависимости и свободы, характер и принципы свободного творчества, силы и факторы, определяющие развитие личности на данном, конкретном этапе истории» [1, с.9]. То есть при разрешении проблемы человека необходимо преодолеть крайности субъективизма и объективизма.

Отметим, что экзистенциализм неоднороден и в нем еще выделяются две тенденции – оптимистическая и пессимистическая. Самая крайняя позиция выражается у А. Камю в том, что он считает, что человеческое бытие абсурдно и лишено смысла.

Главное отличие вышеуказанных двух тенденций в том, что в оптимистическом экзистенциализме присутствует попытка поднять у человека веру в будущее и его творческие возможности. Н. Аббаньяно, как представитель оптимистического экзистенциализма, предлагает средний вариант между религиозным и атеистическим экзистенциализмом. Итальянский философ отстаивает особую для экзистенциалистов установку, что задача философии состоит вовсе не в создании неких абстракций, а в прояснении того, что такое человек и в чем его предназначение. В этом мы полностью соглашаемся с мыслителем. По Н. Аббаньяно, экзистенция должна быть направлена к самой себе, к поискам своего Я. При этом личная судьба находится в собственных руках индивида. Поэтому Н. Аббаньяно надеется, что человек, руководствуясь своим разумом и доброй волей, сможет найти пути выхода из духовного кризиса современной эпохи.

Для Н. Аббаньяно свобода – это понимание человеком себя и своего предназначения в мире: «Лишь тогда, когда он отождествляет себя с предназначением, которое его трансцендирует, лишь тогда, когда он берет на себя обязательство и

борется, человек на самом деле свободен. Таков последний смысл философского рассмотрения свободы» [2, с. 202]. Н. Аббаньяно делает сугубо индивидуалистическое заключение о том, что проблема свободы имеет в качестве своего горизонта *экзистенцию* как способ бытия человеческой личности и что быть свободным – значит оставаться верным себе, своему способу бытия.

В целом, экзистенциалисты выдвигают положение, согласно которому подлинно свободный выбор – это выбор, сделанный в полном соответствии с внутренней совестью человека. Но у экзистенциалистов отсутствуют объективные критерии свободы. Это исключает прежде всего моральную ответственность человека перед обществом. То есть, свободные поступки человека могут носить и отрицательный характер, когда «цель оправдывает средства». Меж тем, подлинная свобода возможна лишь при условии, если каждый человек в состоянии ограничить свои действия и намерения без внешнего принуждения, уважая свободу интересов и достоинства других людей.

На наш взгляд, экзистенциализм в его нерелигиозных вариантах неправомерно видит отсутствие в человеке какой-либо субстанциальной основы. В сжатом виде эта концепция представлена в философии Ж.-П. Сартра. Сартр противопоставляет приоритетное для себя подлинное бытие человека («для-себя-бытие»), в котором обретается подлинная свобода, бытию внешних объектов («в-себе-бытие»).

Как отмечает Т.А. Кузьмина, Сартр отказывается от самого понятия природы человека [3, с. 299]. Человек для него – это лишь совокупность способов бытия. По Сартру, человек сам творит свое бытие и свою свободу, поэтому он и ответственен за них. Для Сартра человек формирует себя каждым своим действием и несет ответственность за каждый свой выбор. Истина у Сартра характеризуется субъективистским релятивизмом: «Что справедливо в отношении меня, то относительно в отношении другого» [4, с. 207]. Субъект везде обособляется от общества как от чего-то враждебного ему. Поэтому термины, которыми часто пользуются экзистенциалисты, имеют негативный оттенок: «непрочность бытия», «тревога», «бессилие», «одиночество».

Итак, по Сартру, человека ничто не детерминирует – ни его собственная природа, ни Абсолют, поэтому человек «осужден быть свободным». Он приговорен к своей свободе, а потому не может избежать связанной с ней ответственности.

На наш взгляд, в экзистенциализме возникают различного рода деформации свободы, которая уходит в «ничто», в ложные формы самоутверждения или способности «выбора себя». Свобода здесь иллюзорна и становится скорее произволом, когда человек осуществляет свою волю, не считаясь с интересами других людей, нарушает культурные рамки общежития и коммуникации.

У К. Ясперса экзистенциальный характер человеческого бытия проявляется в пограничных ситуациях между жизнью и смертью, а экзистенция возможна только через подлинную коммуникацию. Центральным в антропологии К. Ясперса является понятие «самобытие». Как отмечает Р. М. Габитова, самобытие у К. Ясперса

развертывается в трех аспектах: историчность, свобода, коммуникативность [5, с. 337]. По мнению К. Ясперса, человек не может быть предметом научного исследования, потому что, по мнению философа, в науке человек превращается в абстракцию, родовую сущность, в человека вообще, поэтому его можно постичь лишь иррационально. Также у К. Ясперса научное (рациональное) познание является синонимичным понятию *социального*, которое якобы нивелирует своеобразное в человеке и одновременно мешает находить то общее, что объединяет людей.

Итак, для экзистенциалистов свобода – это выражение человеческой личности и сохранение только ее собственной сущности в отрыве от общественного. При этом свобода исключена из сферы научного знания. То есть, в экзистенциализме наличествует ярко выраженный субъективистский подход. К тому же сущность всех экзистенциалистских концепций сводится к критике разума и его возможностей, а кризис человека связан с торжеством технической цивилизации. Таким образом, у экзистенциалистов человек обнаруживает себя только в экзистенции, которая недоступна научному рассмотрению и постижению.

Наряду с экзистенциализмом значительным влиянием в XX веке пользовалась *философская антропология*. В продолжение мысли о невозможности научного познания человека, П. С. Гуревич отмечает, что М. Шелер как представитель современной философской антропологии выдвигает положение о принципиальной невозможности определить человека [6, с. 515]. Такая дефиниция якобы означала бы отрицание свободы и многообразие человека. Вряд ли с этим утверждением М. Шелера можно согласиться, потому что отсутствие сущностного понимания предмета исследования не решает в данном случае проблему самого человека.

Многие представители современной философской антропологии (А. Гелен, Г. Плеснер) резонно исходят из положения о человеке как недостаточно развитом биологическом существе. В силу этого человек, чтобы выжить в борьбе за существование, предопределен был компенсировать биологическую недостаточность развитием трудовой деятельности. Но главный итог развития философской антропологии – соединение биологического и социального в концепции сущности человека, подчеркивание духовных и творческих основ человека и общества, а личность понимается как динамическое духовное единство, связанное с общезначимыми ценностями (М. Шелер). Человек способен творить свою культуру как вторую природу, в этом его главное предназначение. А творчество выражает сущностные силы человека как существа. В этом мы соглашаемся с представителями философской антропологии и экзистенциализма.

Таким образом, экзистенциализм и философская антропология развивали свои положения в противовес объективному и рационалистическому пониманию человека. Проблема субъекта и объекта в этих концепциях решается на основе примата субъекта, поглощающего объект. В свою очередь, в современной религиозной западной философии все наоборот – уже объект поглощает субъект. Категория сущности, а не существования выходит на первый план.

Современная западная религиозная мысль представлена такими основными философскими направлениями, как персонализм (Г. Марсель, Э. Мунье), христианский эволюционизм (П. Тейяр де Шарден), католический неотомизм (Ю. Бохенский, Э. Жильсон, Ж. Маритен), неопротестантизм (Р. Нибур, П. Тиллих, А. Швейцер).

Согласно религиозно-христианскому пониманию, человек двойственен, он занимает промежуточное положение между животным царством и духовным миром. То есть, с одной стороны, человек – это природное существо, с другой – человек, как наиболее совершенная субстанция в мире и «образ и подобие Бога» есть, существо, обладающее разумом. То есть человек имеет духовную или душевную составляющую, которая и является сущностью личности человека.

В целом, неотомизм в понимании человеческой личности исходит из плюрализма субстанций и представления об уникальности и независимости каждого отдельного человека и ценности его существования. При этом в неотомизме единственной истинной реальностью являются отношения человека с Богом в противовес общественным отношениям. Соответственно отстаивается также тезис об относительно асоциальной сущности личности человека, что неприемлемо при научном рассмотрении проблемы свободы человека. М. В. Желнов заключает, что социализированный индивидуализм неотомизма требует для этого выхода из системы «человек-общество» и перехода к отношению «человек-Бог», то есть социализация человека и сам человек не могут быть поняты вне богословия [7, с. 404].

В неопротестантизме сделан акцент прежде всего на трех положениях. Это – концепция личной веры, избранности к спасению, догмат абсолютного предопределения. Идея божественного промысла означает тот факт, что от человека ничего не зависит. При этом личная вера является скорее «даром свыше», а не свободным решением человека. Человек выступает как полностью зависимое от божественного промысла существо.

В протестантской этике спасение дается человеку не в награду за его благочестие и добрые дела (как в католицизме) в земной жизни, а является свидетельством того факта, что Бог до сотворения мира «избрал» некоторых людей ко спасению. Таким образом, свобода человека детерминируется «трансцендентной волей Бога». А высшую добродетель человек приобретает только на пути добровольного подчинения божественным заповедям и законам.

Особняком в западной философии XX века стоит концепция французского философа и богослова Пьера Тейяра де Шардена. Он рассматривает человека с точки зрения общей теории эволюции, которую развивает в своей работе «Феномен человека» [8]. Согласно Тейяру де Шардену, человек – не просто фактический результат эволюции, а он есть задача и высшая цель на пути в новый мир. Человек должен перейти в сферу разума (ноосферу) и раствориться в Абсолюте (Боге). Человеческая свобода здесь также поглощается и детерминируется божественным миропорядком, в котором физическая и психическая энергии связаны друг с другом как неразрывное единство. При этом, в отличие от неотомизма и неопротестантизма,

у Тейяра де Шардена преодолевается антиномическая «пропасть» между божественным и человеческим. Но, в целом, человек остается инструментом божественной силы, орудием конструирования всей божественной Вселенной.

Таким образом, идеи религиозных направлений основаны на христианстве, в котором деятельность человека есть постоянная работа по освобождению от грехопадения и стремление к обретению образа и подобия Бога. Жизнь человека приобретает линейную перспективу, она устремлена в будущее, к вечной жизни после смерти. Человек выступает основным элементом бытия как инструмент божественного промысла, через него проходит история, ведущая к высшему состоянию развития общества – «Граду Божьему». То есть, развитие общества – это прежде всего реализация божественной цели. Л. Н. Митрохин справедливо отмечает, что «Царство Божие стоит вне истории как ее трансцендентная предпосылка и провиденциальная цель» [9, с. 369].

Согласно провиденциализму, завершение человеческой истории настанет с началом «воскрешения» всего творения в Боге. Это общество будет основано на высших религиозно-нравственных ценностях, а высшим видом коммуникации будет общение человека с Богом. Данная теория имеет утопический характер и неосуществима «человеческими руками» именно в пределах реального исторического времени.

В целом, нужно сказать, что мироощущение религиозного человека можно определить как фатализм. Его особенность состоит в том, что человек уже не воспринимает себя в качестве хозяина своей судьбы, который во всем полагается не на самого себя, а на Бога (Абсолют).

В современной западной философии существует также персоналистическая концепция человека, которая тесно примыкает к религиозной и экзистенциалистской. Высшая ценность для персонализма – личность. С одной стороны, персонализм прав в том, что благодаря творчеству личность движется вперед, потому что деятельность свободных творческих личностей должна быть проникнута стремлением к новому.

Но при этом не берется во внимание тот момент, что творчество личности должно быть сопряжено с общественными интересами. Этот аспект у персонализма отсутствует, что не позволяет эту теорию представить целостной, а значит и научной, ведь в рассуждениях доминирует автономное Я. При этом дихотомия общественного и индивидуального в персонализме не просто сохраняется, как в экзистенциализме и религиозной философии, а еще больше углубляется.

Так, в русле религиозного персонализма и в духе христианского экзистенциализма Г. Марсель говорит о коренной открытости Я человека для Другого. Г. Марсель – приверженец индивидуальной этики, поэтому тайна бытия человека у него идентична тайне свободы. У Г. Марселя бытие как существование противостоит обладанию вещами в мире объективации. По Г. Марселю, технический прогресс усиливает порабощение человека, поэтому необходимо обратить индивидуализм в

форму христианского гуманизма. Г. Марсель делает акцент на интуитивном познании, на углублении самого себя, а также, как отмечает В. А. Карпушин, «на личной активности в полном смирении перед Богом» [10, с. 330].

Э. Мунье манифестирует свое понимание свободы как утверждение конкретной и самоценной личности. Свобода у него – это прежде всего утверждение личности, при этом и сама свобода также автономна. Э. Мунье пишет: «Если свобода есть абсолютное утверждение, то ничто не может ее ограничивать, она целостна и безгранична (Сартр) уже в силу одного только факта, что она есть. Она не выражает никакой предшествующей природы, не отвечает ни на какой призыв, ибо в противном случае перестала бы быть свободой» [11, с. 74-75].

По мнению И. С. Вдовиной, проблема человека – главный предмет исследования не только в творчестве Э. Мунье, но и П. Рикера: «Его концепция человека во многом явилась продолжением, развитием и обновлением персоналистской концепции личности Эмманюэля Мунье» [12, с. 5].

Некоторые исследователи считают, что концепция П. Рикера обогащает и углубляет концепцию личности, опираясь на современные исследования в сфере языка. Но, опять-таки, она не способна философски постичь проблему человека, потому что исходит только из субъективного Я. Причем, Я трактуется только с позиций феноменологии и герменевтики.

С другой стороны, самость у П. Рикера – это такой способ личности вести себя, когда личность становится ответственной за свои действия. То есть свободный человек – это ответственный человек, которому свойственны чувство долга, совести и человечности. В этом смысле Альберт Швейцер справедливо критикует христианство за то, что оно замкнулось на себе самом и должно вступить в борьбу за человечность. Мыслитель предлагает этику благоговения перед жизнью, которая содержит в себе смирение, мироутверждение и жизнеутверждение [13, с. 29].

Как видим, в основе антропологии персоналистической философии лежит понимание, что ответственность должна быть соединена с ценностью свободы. В этой связи Э. Левинас верно отмечает, что ответственность как изначальная форма социальности может превышать свободу [14, с. 640]. Подлинная свобода имеет границы, она ответственна. При этом необходимость остается той базой, на которой только и может развернуться подлинная свобода человека. Только способность взять на себя ответственность делает человека свободным, в том числе и глубоко внутренне, при этом само по себе это не является самоцелью, а реализацией прежде всего смысла жизни человека [15].

На основании анализа современной западной философии по проблеме свободы человека можно сделать вывод, что, с одной стороны, в современных концепциях наличествует субъективистский подход, выражающийся в том, что, согласно экзистенциализму и персонализму, человек сам определяет свою сущность. С другой стороны, в религиозном подходе присутствует объективистское понимание свобо-

ды личности в рамках действия провиденциального божественного предопределения или «судьбы».

Как бы то ни было, но указанное обстоятельство, хотя и содержит элементы понимания общественной истории людей как объективного, надличностного процесса, всё же ещё не делает подобную систему взглядов научно обоснованной. В связи с этим нам представляется необходимым в ближайшей перспективе дополнить анализ представленных выше концепций западной философии рассмотрением сущности марксистского подхода к решению проблемы человеческой свободы, в рамках которого, как известно, человек рассматривается отнюдь не только в качестве продукта общественных отношений, но и в качестве творца истории, а равным образом – и в качестве *субъекта свободного духовного производства*⁹.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Григорьян Б. Т. На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии / Ред. коллегия: И. Ф. Балакина, Б. Т. Григорьян, С. Ф. Одуев, Л. А. Шершенко. – М.: Наука, 1969. – С. 5-70.
2. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм / Н. Аббаньяно. – СПб., 1998. – 512 с.
3. Кузьмина Т. А. Человеческое бытие и личность у Фрейда и Сартра // Проблема человека в современной философии / Ред. коллегия: И. Ф. Балакина, Б. Т. Григорьян, С. Ф. Одуев, Л. А. Шершенко. – М.: Наука, 1969. – С. 269-314.
4. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр; [пер. В. Биbihина] // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988. – 552 с. – С. 207-228.
5. Габитова Р. М. Индивид и личность в философии Карла Ясперса // Проблема человека в современной философии / Ред. коллегия: И. Ф. Балакина, Б. Т. Григорьян, С. Ф. Одуев, Л. А. Шершенко. – М.: Наука, 1969. – С. 331-345.
6. Проблема человека в западной философии: Переводы. / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
7. Желнов М. В. Современная неотомистская концепция личности // Проблема человека в современной философии / Ред. коллегия: И. Ф. Балакина, Б. Т. Григорьян, С. Ф. Одуев, Л. А. Шершенко. – М.: Наука, 1969. – С. 398-412.
8. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сб. очерков и эссе / П. Тейяр де Шарден; [пер. с фр.] / Сост. и предисл. В.Ю. Кузнецов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 553, [7] с. – (Philosophy).

⁹ Не случайно рост интереса к проблематике духовного производства находит сегодня своё отражение в растущем количестве исследований современных отечественных и зарубежных авторов. Наиболее интересными из числа последних публикаций по данной теме нам представляются работы Н. П. Рагозина (См.: 1) Рагозин Н. П. Духовное производство и тенденция его «погружения» в базис общества // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2018 [16]; 2) Рагозин Н. П. Понятие «духа» в ранних работах К. Маркса: становление концепции духовного производства // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2018 [17].)

9. Митрохин Л. Н. Протестантская концепция человека // Проблема человека в современной философии / Ред. коллегия: И. Ф. Балакина, Б. Т. Григорьян, С. Ф. Одуев, Л. А. Шершенко. – М.: Наука, 1969. – С. 346-373.
10. Карпушин В. А. Философская антропология Габриэля Марселя // Проблема человека в современной философии / Ред. коллегия: И. Ф. Балакина, Б. Т. Григорьян, С. Ф. Одуев, Л. А. Шершенко. – М.: Наука, 1969. – С. 315-330.
11. Мунье Э. Персонализм / Э. Мунье; [пер. с франц., примеч. И. С. Вдовиной]. – М.: Искусство, 1992. – 143 с.
12. Рикер П. Я-сам как другой [Пер. с франц.] / П. Рикер. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008 (французская философия XX века). – 416 с.
13. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Альберт Швейцер; [пер. с нем. Сост. и послесл. д. филос. н. А.А. Гусейнова]. Общ. ред. д. филос. н. А.А. Гусейнова и к. филол. н. М.Г. Селезнёва. – М.: Прогресс, 1992. – 573 с.
14. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас; [пер. с франц.] – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 752 с. – (Серия «Книга света»).
15. Мысливченко А. Г. О внутренней свободе человека // Проблема человека в современной философии / Ред. коллегия: И. Ф. Балакина, Б. Т. Григорьян, С. Ф. Одуев, Л. А. Шершенко. – М.: Наука, 1969. – С. 248-265.
16. Рагозин Н. П. Духовное производство и тенденция его «погружения» в базис общества // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2018. – Выпуск № 1 (7). – С. 7-14.
17. Рагозин Н. П. Понятие «духа» в ранних работах К. Маркса: становление концепции духовного производства // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2018. – Выпуск № 2 (8). – С. 7-19.

A. A. Mirgorodskiy

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Dzerzhinsky Academy of the Ministry of Internal Affairs
(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

E-mail: Mirgorodskiy87@mail.ru

THE PROBLEM OF HUMAN FREEDOM IN MODERN WESTERN PHILOSOPHY

***Annotation.** The article attempts to analyze the problem of freedom in modern Western philosophy. The problem of human freedom is solved in the direction of realizing the active potentials of a person in work as an active creation. The main paradigms of modern Western thinking are existential, personalistic and religious. Based on the conducted research, it is concluded that the basic concepts are presented as a kind of extremes, and they are not able to philosophically solve the problem of human freedom.*

***Key words:** spiritual production, necessity, freedom, labor, man.*

Ю. М. Лустин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

E-mail: lustin56@mail.ru

Yu.M. Lustin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

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

(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

E-mail: lustin56@mail.ru

УДК: 130.2

С. И. Сулимов

(д. филос. наук, доцент)

Воронежский государственный университет

(г. Воронеж, Российская Федерация)

E-mail: sta-sulimov@ya.ru**РОЛЬ НАЦИОНАЛИЗМА В СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКЕ:
ГРАЖДАНСКИЙ И ЭТНИЧЕСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ**

***Аннотация.** Данная статья посвящена анализу такого социально-культурного и политического явления как национализм. Опираясь на работы отечественного исследователя А. В. Костиной, автор выделяет такие виды национализма, как гражданский и этнический. Если гражданский национализм основывается на приверженности всех представителей общности единой системе культурных ценностей, то этнический национализм основывает солидарность общности на противопоставлении её любым другим общностям и на усилении этноцентризма.*

***Ключевые слова:** гражданский национализм, «печатный капитализм», этнический национализм, этноцентризм, этнические чистки.*

Современный мировой порядок, условно именуемый глобальным миром, не исключает конфликтов на этнической, социально-экономической, религиозной и политической основе, и на протяжении XX в. все они раз за разом повторялись с разной степенью интенсивности. Некоторые из таких конфликтов, казалось бы, должны быть давно изжиты. Например, с 1918 г. наиболее подходящим для мирового политического устройства и горячо одобряемым мировым сообществом является проект «нации-государства», который не предполагает возможностей для межплеменного и межэтнического противостояния минувших веков. Однако в XXI в. такой «государственный» национализм, став основой политики многих стран, не только не привёл к прекращению межэтнических конфликтов, но и вывел это противостояние на новый уровень, придав националистическую окраску обычной, старой, как мир, межплеменной борьбе. В ряде случаев исход такой борьбы оставляет у разбитого корыта всех без исключения её участников, хотя история знает и случаи, когда именно национализм привёл к возникновению прочных и политически стабильных государственных образований (например, Германии и Италии). Очевидно, что без уточнения термина «национализм» проблема создания и функционирования национальных государств не будет решена, равно как без какой-либо классификации национализма мы не поймём, в каких случаях это явление благотворно, а в каких – опасно. Решению именно этих двух задач служит данная работа.

Говоря о национализме как явлении политики и культуры, мы не претендуем на новаторство и будем опираться на исследования отечественного автора А. В. Костиной. В качестве примеров функционирования той или иной формы национализма мы обратимся к фактам истории Нового времени, которые читателю известны или имеют непосредственное отношение к нашей стране.

Отечественный исследователь А. В. Костина полагает, что первичной социально-исторической формой консолидации и организации общества является этнос, то есть общность людей, объединенных реальными связями и представлениями об этих связях, а также противопоставляющей себя другим общностям. Связи между членами этноса могут быть не только узами кровного родства, но и памятью о совместных событиях или даже наследием вымышленных героических предков. Национальностью этнос не является и по историческому возрасту многократно старше этого явления. А. В. Костина датирует возникновение наций рубежом XVIII-XIX вв. – эпохой промышленного переворота и становления индустриальной экономики, для удачного функционирования которой потребовалось многолюдное и консолидированное общество [1, с. 55-56]. Причём, в процессе формирования наций целенаправленные усилия европейских правительств играли не меньшую роль, чем соседство населявших Францию, Германию или США этносов. В частности, исследователь полагает, что именно трансляция общих для всей страны культурных ценностей в каждую семью позволяет превратить совокупность этносов в нацию, то есть общность, объединенную правовыми, эстетическими и нравственными представлениями, воспринимающей страну как своё достояние. Не последнюю роль в данном процессе создания нации играет всеобщее школьное образование, неслучайно утвердившееся в США, Западной и Центральной Европе именно в XIX в. Исследователь характеризует воздействие единой системы школьного обучения на формирующуюся нацию следующим образом: «При этом централизованное образование (экзообразование), осуществляемое специалистами, заменяет локализованную аккультурацию (эндообразование), осуществляемую традиционной общностью, деревней или кланом.

Именно массовое начальное образование, которое стало нормой в большинстве стран Запада во второй половине XIX века, позволило гражданам Франции осознавать свою «французскость» и ставить лояльность к нации-государству выше различных локальных или региональных привязанностей. Нацию объединяет причастность к неким национальным культурным святыням» [1, с. 56]. Можно предположить, что в формировании французской нации важнейшую роль сыграли идеалы и героические эпизоды революции 1789 г., для американской нации это были принципы и события Войны за независимость (1775-1783 гг.), а для русской нации – романтизированная и героизируемая интеллигенцией народная жизнь, дополняемая богатым историческим и религиозным наследием. Разумеется, процесс формирования наций не обошёлся и не мог обойтись без активного участия деятелей индустриальной экономики, нуждавшихся в рабочих руках, рынках сбыта и поставщиках ресурсов для своих производств. Обеспечить взаимодействие этих факторов могла только консолидация различных регионов страны и устранение взаимного непонимания между населявшими её этносами. В Северной Америке, Западной и Центральной Европе, а также на большей части России это вполне удалось.

Указанный тип национализма А. В. Костина называет национализмом гражданским и полагает, что он невозможен без национализма культурного. Например, политическому объединению Германии предшествовала культурная интеграция немцев вокруг творчества Ф. Шиллера, И. В. Гёте и Р. Вагнера, сознательно эксплуатирующих сюжеты из германской истории и мифологии. Вполне возможна даже ситуация, в которой культурный национализм возникает не в соответствии с политическими реалиями, а вопреки им.

Так, ссылаясь на британского политолога Б. Андерсона, исследователь пишет о «воображаемых сообществах», которые имеют немало шансов превратиться в реальные нации. Создаются такие «сообщества» усилиями деятелей культуры, намеренно транслирующих реципиентам представления об общих целях и едином историческом наследии для того, чтобы сплотить или, наоборот, дифференцировать этнические группы. И Б. Андерсон, и А. В. Костина полагают, что это явление возникает исключительно в Новое время и служит нуждам, прежде всего, капиталистической экономики, которая нуждается в покупателях, но не терпит конкурентов: «Здесь первичными оказываются не реальные связи, а представления человека об общности с другими представителями нации.

Создаются эти представления как раз «печатным капитализмом» – то есть системой образования и просвещения. Здесь важным является следующий аспект. Концепция «воображаемых сообществ» помогает сознать процесс трансформации политической общности, обозначаемой и фактически являющейся империей, племенным образованием, колонией, в нацию. Как считает Б. Андерсон, этот феномен возникает в латиноамериканских колониальных губернаторствах, затем распространяется в Европе и во всём мире. Именно так появились нации мексиканцев, австралийцев, индонезийцев и многие другие» [1, с. 57]. Ведь не следует забывать, антиколониальное движение в странах Латинской Америки в значительной степени финансировала Англия, стремившаяся превратить будущие молодые республики в рынок сбыта для своей промышленности. А для того, чтобы испаноязычные католики Новой Испании или Новой Гранады подняли оружие на своих кастильских и арагонских единоверцев, их следовало убедить в том, что они представляют собой отдельную общность.

Деколонизация стала возможна не раньше, чем на протяжении всей второй половины XVIII в. в Латинской Америке тайные общества интеллектуалов создавали и пропагандировали автономную духовную культуру [2, с. 173]. Некоторые произведения, созданные членами этих обществ, оказались настолько хороши, что и в наши дни являются духовным достоянием молодых наций. Однако в колониальные времена за спиной у латиноамериканских писателей, художников и просветителей маячила тень британского капитала, из средств которого финансировалось создание «воображаемых сообществ».

Рассмотренный нами гражданский национализм, обязательно подразумевающий национализм культурный, является благотворным социально-политическим

явлением, а созданные на его основе государства существуют и развиваются по сей день. Даже если обратить внимание на рождённые из «воображаемых сообществ» республики Латинской Америки, то, невзирая на множество трудностей по наполнению воображаемых «отечеств» реальным содержанием, они представляют собой живые социально-духовные организмы, отзывчивые на события и достижения мировой истории.

Иной тип национализма представляет собой национализм этнический или, как ещё его называют, этнонационализм. Для данного явления характерно стремление создать нацию на базе этнического своеобразия, без отсылок к общей для этноса с кем-либо исторической судьбе или государственной принадлежности. Важно отметить, что этнонационализм не является закономерным этапом в развитии этнического самосознания, потому что большинство этносов на протяжении мировой истории не только обходились без превращения в нации, но даже не стремились к созданию собственных государств.

А. В. Костина отмечает, что процесс формирования этнического национализма всегда запускается определёнными группировками, претендующими на политическое и финансовое могущество. Это именно конкретные люди, имеющие имена и фамилии и ставящие перед собой вполне обозримые своекорыстные цели, средством достижения которых служат этнические общности. Вот как исследователь характеризует этнический национализм: «Существование этнонационализма связано с таким явлением как этноцентризм – стремлением воспринимать собственный этнос и его особенности, представления, формы осуществления жизненной активности в качестве своеобразного эталона. Этноцентризм и позволяет представителям народности отождествлять себя с собственной общностью, дистанцируясь от иных, прежде всего, этнических, образований.

Этнонационализм становится формой партикуляризма и исключительности и средством достижения политической и экономической власти. Он фактически является средством создания этнически однородных государств, основанных не на чувстве сопричастности к судьбе своего государства и через гражданство и культуру – ко всем представителям этого государства, а на чувстве враждебности по отношению к другим народам и представителям этносов» [1, с. 58].

Данная форма национализма является безотказным орудием в руках финансистов, желающих убрать с рынка конкурентов, но не имеющей возможности бороться с ними по-честному. Ведь убедить соплеменников и земляков, что вести дела с инородцами равносильно предательству, будет гораздо более действенно, чем действительно держать торговлю в своих руках. Точно также этнический национализм для губернатора-сепаратиста является удобным средством наращивания собственной автономии, а в дальнейшем – для легального разрыва с центральной властью. Следует особо подчеркнуть, что такой этнонационализм произведен не от этноса, а от группы лиц, которая представляет этнос перед соседями и в определяющей мере может влиять на его социально-политическую активность. Создание развитой эт-

нической культуры такими националистами не предполагается, равно как они не собираются учитывать реальных нужд своих соплеменников и земляков. Именно этнический национализм расцвёл во многих странах «чёрной» Африки и некоторых бывших советских республиках. Он представляет собой серьёзную проблему и для охваченных этой доктриной этносов, и для их соседей, поэтому механизм создания и функционирования такой доктрины следует рассмотреть подробно.

В качестве примера рукотворного, обусловленного нуждами конкретных влиятельных лиц этнонационализма обратимся к бурханизму – религиозно-политическому движению, охватившему Горный Алтай в начале XX в. и разгромленному благодаря профессиональным действиям царской полиции и православной Церкви. Русское проникновение на Алтай началось ещё в XVII в., но не повлекло за собой ни военной экспансии, ни ассимиляции коренного населения, которое вело кочевой образ жизни. Крестьяне-переселенцы хоть и не всегда были рады соседям-кочевникам, исповедовавшим шаманизм, но открытых столкновений практически не случалось. Начавшееся в XVIII в. освоение Алтая горнозаводскими промышленниками привело к сокращению кочевых пастбищ, но большинство номадов смогло примириться с этим относительно безболезненно. Населявшие Горный Алтай кочевые семейства и кланы не осознавали своего этнического единства, и русские переселенцы именовали их телеутами, имея в виду местный язык, а не народность.

Заметим, что, хотя царская администрация не предпринимала действенных попыток русификации алтайских кочевников, они всё же подверглись русскому культурному влиянию благодаря миссионерской деятельности Церкви. Алтайская православная миссия была основана в 1828 г. и сразу же предприняла ряд мер помощи новообращённым номадам в переходе от кочевого хозяйства к земледелию, обучению необходимым для этого ремёслам, организовала для местных детей начальные школы и даже обеспечила своих прозелитов некоторым медицинским обслуживанием и правовой поддержкой. Основатель миссии архимандрит Макарий (Глухарёв), ныне канонизированный в лике преподобного, обладал среди кочевников таким авторитетом, что они даже позволяли ему обучать своих детей обою пола в интернатах при миссии [3, с. 161]. Некоторые из местных последователей святого в дальнейшем заняли в обществе заметное место. В частности, крещёный алтаец М. В. Чевалков, выполнявший при архимандрите обязанности переводчика, впоследствии стал известным писателем [4, с. 188-189].

Однако к началу XX в. в Горный Алтай проник самогонный бизнес, хоть и запрещаемый царскими законами, но от этого не менее прибыльный. Пришедшие вскоре за самогонщиками скотопромышленники принялись не без успеха конкурировать с местными баями, а в 1904 г. правительственным решением был увеличен земельный фонд для крестьян-переселенцев, что автоматически лишило номадов очередных пастбищ. В этот-то неприятный момент словно из воздуха возникло эс-

хатологическое учение, именуемое *бурханизм*, в модифицированном виде существующее на Алтае по сей день.

Основателем бурханизма считается Чет Челпанов – пастух, в 1904 г. начавший пророчествовать о скором возвращении на Алтай местного национального героя – богатыря Шуну, который, согласно легендам кочевников, в XVIII в. отдал племена телеутов в русское подданство на условиях бережного отношения к ним со стороны петербургской короны. По преданию, признаком скорого возвращения героя и расторжения договора между кочевниками и Россией станет таяние ледника на одной из известных в округе гор. По словам Челпанова, возвращение Шуну привлечёт к алтайским проблемам внимание божества по имени Ойрот-Хан, которое уничтожит русское население края и, тем самым, избавит кочевников от экономических проблем, связанных с колонизацией.

Любопытно, что местные шаманы объявили Челпанова мошенником, а он в ответ противопоставил своё учение – «белую веру» – шаманизму, именуемому «красной верой». Сторонники самозваного пророка собирались в урочище Дерем, где проводили экстатические моления. Ими были схвачены и взяты в заложники несколько шаманов, в которых Челпанов видел конкурентов своей проповеди. При этом, рекомендуя своим последователям почитать солнце и луну, «пророк» не забыл потребовать и обязательного отказа от русских фабричных товаров, а чуть позже вообще запретил любые сделки и даже разговоры с русскими переселенцами [5, с. 85]. Когда последователи спрашивали, почему бог Ойрот-Хан беседует именно с Челпановым, проповедник отвечал, что сам он речь божества не слышит, но ссылаясь на видения своей малолетней падчерицы Чугул-Сарок-Чандык. В знак лояльности движению каждый новообращённый должен был отдавать все свои наличные рубли именно ей, из-за чего за девочкой закрепилось прозвище Шулени, то есть сборщица податей.

В результате такой проповеднической активности Челпанова не состоялись ежегодные ярмарки в Усть-Кане и Онгудае, русские торговцы и миссионеры подверглись бойкоту, а несколько кочевников, сохранивших верность шаманским практикам, подверглись нападению адептов секты. Полицейское начальство отреагировало быстро и чётко. В ночь на 21 июня 1904 г. отряд полиции, усиленный крестьянскими ополченцами, окружил урочище Дерем, а затем, после короткой драки и перестрелки, главари движения были захвачены. Вскоре после ареста Чета Челпанова и его телохранителя Чепяка Юдуева движение пошло на спад, и регулярная торговля между русскими и алтайцами возобновилась. Более того, многие вчерашние сектанты открыто называли своего бывшего лидера мошенником и свидетельствовали, что ни одно из его приказаний не сбылось [6, с. 60].

Поскольку Россия в это время вела войну с Японией, то царская полиция внимательно отнеслась к случившемуся инциденту. Первоначально Челпанову пытались поставить в вину шпионаж в пользу японцев [7, с. 196], но эти предположения не имели под собой никаких реальных оснований и были вскоре отвергнуты. При-

бывший из Томска следователь барон Бруннов, проведя обыск в юртах наиболее авторитетных сектантов, обнаружил множество вещей, связанных с монгольским ламаизмом [8, с. 20]. В эти годы среди монголов набирало силу движение за отделение Монголии от Китая, и вдохновлявшие сепаратистов буддийские монахи часто бывали на Алтае. Алтайские же кочевники-пастухи нередко посещали берега озера Цаган-Нор [5, с. 53], где находилась ставка одного из вождей монгольских сепаратистов, связанного с тибетскими ламами. Однако даже версия связи Челпанова с ламаизмом и монгольским сепаратизмом, невзирая на всю свою правдоподобность, не подтвердилась: основатель бурханизма не был грамотным и ни разу в жизни не покидал Алтай. Зато следствие вскоре выяснило причину быстрого распространения бурханизма среди кочевников: оказалось, что проповедника негласно поддерживали местные баи Манджи Кульджин и Кылтык Елбадин, серьёзно пострадавшие от конкуренции с русскими скотопромышленниками. Будучи по роду занятий наёмным пастухом, Челпанов был в той или иной мере знаком с владельцами почти всех стад Горного Алтая, и поэтому двое местных негоциантов, не выдержавших конкуренции с русским бизнесом, использовали «пророка» в своих целях. Участие обоих предпринимателей в финансировании бурханизма на начальном этапе движения было доказано, и баи попали под арест. Томский губернский суд в 1905 г. оправдал всех участников движения на основании Манифеста от 2 августа 1904 г., что, впрочем, не вернуло самозваному проповеднику влияния на Алтае.

Если применить к бурханизму, каким он был в момент своего возникновения в 1904 г., признаки этнического национализма, указанные нами в начале работы, то остаётся признать, что перед нами попытка сформулировать этнонационалистическую доктрину и под её знаменем начать антирусское движение, своевременно пресечённое царской полицией. Ведь учение Ч. Челпанова представляет собой попытку разжечь рознь между русским и телеутским населением Алтая, опираясь на этноцентризм местного населения и эксплуатируя для этого средневековые легенды. Возможно, самостоятельное творчество «пророка» ограничилось бы религиозной сферой, но спонсоры-баи настояли на дополнении сектантской доктрины экономическим аспектом, крайне выгодным для их коммерции.

Об организации среди кочевников системы образования, которая могла бы стать альтернативой церковным школам, не было и речи. Местные националисты желали лишь выгнать с Алтая конкурентов в лице русских предпринимателей, крестьян и священников. Если представить, что им это удалось, то большинство местных жителей оказались бы отброшены в позднее Средневековье, а негласно подогревавшие сепаратизм скотоводческие магнаты повели бы торговлю с Россией на своих условиях и стали бы единственными бенефициарами этнонационалистического движения. Для обеих сторон счастливым обстоятельством послужило отсутствие на Горном Алтае административной автономии, что позволило полиции действовать незамедлительно, не ставя местное население в известность относительно

своих планов. Если же представить, что существовала бы какая-нибудь телеутская автономия, то её руководство пребывало бы на содержании у кочевых скотовладельцев и лишь имитировало борьбу с сектантством и сепаратизмом, временно снабжая Петербург формальными отчётами.

Подводя итоги, отметим, что национализм вообще не может быть однозначно оценен ни как положительный, ни как негативный фактор общественной динамики. Необходимо уточнять, о каком именно виде национализма идёт речь – о гражданском / культурном национализме или же об этнонационализме. Результатом действия гражданского национализма являются современные европейские государства, и это не мешает им интегрироваться между собой и сотрудничать с неевропейскими партнёрами.

По мере своего развития гражданский национализм привёл к росту национальных культур, и именно благодаря гражданскому национализму немцев и итальянцев мировое художественное достояние обогатилось поэзией И. В. Гёте и музыкой Дж. Россини. А вот этнический национализм не дал миру ничего, кроме бесконечных однотипных движений за отделение кого-то от чего-то, а после очередной сессии – громких разборок между подлинными заказчиками сепаратизма и его формальными вожаками. Рецепт, который применяли Чет Челпанов и его спонсоры, не только не забыт их современными аналогами из других стран, но и не потерял своей действенности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Костина А. В. Гудима Т. М. Культурная политика современной России. Соотношение этнического и национального. – М. : Издательство ЛКИ, 2007. – 240 с.
2. Федосов Д. Г. Андские страны в колониальную эпоху. Религиозная и художественная картина мира. – М. : КомКнига, 2006. – 248 с.
3. Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2007. – 688 с.
4. Владислав (Цыпин), прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. – 3-е изд., испр. – М. : изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 816 с.
5. Данилин А. Г. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). – Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1993. – 208 с.
6. Из записок второй партии проповедников Алтайской духовной миссии за 1906 год // Бурханизм – Белая вера (Ак жанг): документы и материалы. – Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2014. – С. 60-63.
7. Синицын Ф. Л. Россия и кочевники. От древности до революции. – М. : Вече, 2021. – 288 с.
8. Рапорт старшего советника Томского губернского управления барона Бруннова томскому губернатору о волнениях в горном Алтае в мае – июне 1904 года // Бурханизм – Белая вера (Ак жанг): документы и материалы. – Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2014. – С. 12-22.

S. I. Sulimov

(Doctor of Philosophy, Associate Professor)

Voronezh State University

(Voronezh, Russian Federation)

E-mail: sta-sulimov@ya.ru

**THE ROLE OF NATIONALISM IN SOCIAL DYNAMICS:
CIVIL AND ETHNIC NATIONALISM**

***Annotation.** This article is devoted to the analysis of such a socio-cultural and political phenomenon as nationalism. Based on the work of the Russian researcher A.V. Kostina, the author identifies such types of nationalism as civil and ethnic. If civic nationalism is based on the commitment of all members of the community to a single system of cultural values, either ethnic nationalism bases the solidarity of a community on its opposition to any other communities and on the strengthening of ethnocentrism.*

***Key words:** civic nationalism, «print capitalism», ethnic nationalism, ethnocentrism, ethnic cleansing.*

УДК 101.1::316

Е. И. Петрова

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли

Имени Михаила Туган - Барановского

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

E-mail: elena_i_v@inbox.ru

РЕГИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НАРОДА ДОНБАССА В ПОЛЕ ОБЩЕРУССКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация: В статье конкретизируется понятие «идентичности» как многомерного процесса становления личности; проанализированы основные элементы региональной идентичности народа Донбасса в поле общерусской идентичности; определено, что основой региональной идентичности народа Донбасса является не только этническая и языковая идентификация, но и исторически определенная социально-экономическая реальность Донбасского региона, которая создала своеобразную независимость.

Ключевые слова: этнос, нация, региональная идентичность, национальная идентичность, самобытность, языковая идентификация, духовные ценности, самоотожествление, патриотизм, самосознание.

С конца XX века национальная идентичность окончательно закрепились в социально-философском дискурсе как категория, наиболее используемая в анализе социального взаимодействия, социальной коммуникации. Понятие национальной идентичности ассоциируется с понятиями самобытности, устойчивости, преемственности, отождествления и осознания своей принадлежности к определенной общности и характеризуется качественной определенностью.

Само понятие «идентичность» является наиболее общим и универсальным, описывающим совокупность качественных и количественных характеристик, специфичных для определенного культурного или географического индивида (группы, территории).

В процессе развития национальной государственности и институтов гражданского общества гармонизация взаимоотношений различных видов идентичности имеет большое практическое значение для консолидации общества вокруг духовных ценностей, которые составляют основу самой идентичности. Актуальность данной проблемы практически для всех ведущих стран мира обусловлена переделом мировой системы, распадом СССР и усилением интеграционных процессов Запада [1, с. 15].

Целью данной работы является социально-философский анализ феномена национальной и региональной идентичности народа Донбасса как части Русского мира.

Для достижения данной цели необходимо разрешение таких задач:

- охарактеризовать понятие «идентичность» как многомерного процесса становления личности;
- проанализировать основные элементы региональной идентичности народа Донбасса.

Проблему идентичности отчетливо обозначили активные интеграционные процессы, которые сопровождают процесс глобализации. «Проблемой идентичности «болеют» сегодня страны, общества и люди, Проблема самоидентификации отражает взаимодействие разных уровней идентичности, и что человек может вбирать в себя множество идентичностей» [2, с.241].

В философии, начиная с античных времен, идентичность получила широкое распространение в значении «тождества». В широком смысле данное понятие обозначает осознание человеком собственной принадлежности к определенной группе, которое дает ему возможность определить свое место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире. В процессе своего развития это понятие приобрело огромный спектр значений: самоопределение, самобытность, саморегулируемое единство, тождественность (с самим собой и среди разнообразных других объектов), самость как подлинность индивида, социокультурное соответствие, модель различения «Я» от «не - Я».

Над этой проблемой работали ученые: Алаудинов А.А., Воловикова М.И., Головнева Е.В., Даренский В.Ю., Дробижева А., Жаде З., Лукинова И.А., Малькова В.К., Коржов Г.А., Суханов В.М., Тишков В.А., Хабермас А., Ханнингтон С., Эриксон Э.

Согласно определению Толкового словаря обществоведческих терминов понятие «идентичность» – это тождественность, совпадение чего-нибудь с чем-нибудь; субъективное переживание человеком своей индивидуальности» [3, с. 144].

В свою очередь энциклопедия «Культурология XX век» трактует идентичность как «психологическое представление человека о своем Я, характеризующееся субъективным чувством своей индивидуальной самотождественности и целостности; отождествление человеком самого себя (частично осознаваемое, частично неосознаваемое) с теми или иными типологическими категориями» [4, с. 65].

Большинство ученых сходятся во мнении, что феномен идентичности определяется как соотнесенность бытия отдельного человека, его воли, разума, эмоций, чувств с более широким культурным контекстом – национальным, региональным, религиозным, профессиональным. В то же время данное понятие можно сформулировать и как непрерывное воспроизведение и новое толкование характерных стоимостей, символов, памяти, мифов и традиций, образующих личное наследие нации.

На наш взгляд, идентичностью можно назвать многомерный процесс становления личности, который раскрывается с помощью различных аспектов. Все виды идентичности – этническая, региональная, национальная формируются на этапе

осознания индивидом своей принадлежности к тем или иным сообществам, осознания своей принадлежности к «малой родине».

При этом, одним из основных факторов сохранения идентичности является память о прошлом, именно ею питается сознание каждого человека, каждого коллектива, каждого общества. Забвение прошлого затрудняет понимание собственной идентификации с определенным сообществом вследствие того, что личностная самость формируется в процессе социокультурной и политико-культурной социализации [5, с. 26]. Идентичность сообщества, государства создается историческими традициями, сформированными на протяжении веков национальными мифами, символами, стереотипами поведения.

Национальная идентичность является, прежде всего, внутренним опытом людей, феноменом мировоззренческим – направленностью человека на определенные ценности, символы, понятия, безусловно, значимые для целого сообщества.

Региональную идентичность можно рассматривать по аналогии с национальной (региональное содержание входит в более широкий национальный контекст) и толковать как соотнесенность отдельного лица с меньшим, чем национальный, контекстом – с «малой родиной», ее языковыми и мировоззренческими особенностями, религиозными убеждениями, традиционными способами труда, пейзажами и тому подобное. Она основывается на общеупотребительных в культуре символах. В этом контексте для региональной самоидентификации значение имеет жизненная среда, которая всегда исторически и географически конкретная, привязанная к определенному месту, образ которого культивируемый, прожитыми именно здесь жизнями многих поколений предков.

Региональные образы культуры могут казаться неочевидными извне, однако обнаруживаются наглядно убедительными при взгляде изнутри – при анализе местных фольклорных и художественных текстов (как высокой, академической, так и самодеятельной традиций), рассмотрении феноменологии проявлений в конкретной локальной среде общекультурной символики, метафоричности, знаковости.

«Национальная» составляющая (ориентированная на страну проживания) в системе идентификационных ориентиров стала терять прежнее нормативное значение в позиционировании человека как полноправного члена политического общества. Результатом этого процесса стало размывание основ национального государства.

Для многих людей наиболее значимой системой координат и важным компенсатором подобного размывания ориентиров становится «идентичность места», которая может поддерживать необходимы для самоидентификации эмоциональные и иные символические опоры. Самоотождествление человека со своей «малой родиной», с местом проживания формируется в ходе сознательного противостояния обезличенным глобальным символам. Рост значения регионов в составе национального государства как субъектов политического процесса ставит региональную

идентичность одной из важных точек отсчета в концептуализации социально-политической и социокультурной динамики современного мира [6, с. 11].

В настоящее время региональная идентичность выступает предметом исследования многих наук: философии, культурологии, политологии, истории, географии и др. Она включает в себя несколько направлений: политические, экономические, культурные. Именно поэтому ученые с позиции структурно-функционального подхода в региональной идентичности выделяют три пространства: когнитивный, эмоциональный и инструментальный, которые проявляются в созидательной деятельности на благо своего региона, укреплении его места и роли в системе территориальных общностей и формировании имиджа региона.

Региональную идентичность, по мнению исследователя З.А. Жаде стоит рассматривать как социальную функцию социально-экономического развития и как элемент политического управления, зависящий, как правило, от воздействия культуры, межрегиональных диспропорций, степени периферийности региона [5, с. 35]. В условиях, характерных для последних десятилетий, формирование и усиление региональной идентичности, как одной из важнейших форм социальной адаптации, отмечается устойчивой историко-культурной, экономической и социальной спецификой. Данный вид идентичности можно считать объективным состоянием, которое основывается на рефлексивном чувстве самоидентичности и целостности. Это состояние гармоничного сочетания индивидуальности и включенности в социум региона.

Региональная идентичность, по результатам ряда исследований, является феноменом реальным, а не виртуальным, отражающим преобладание самосознания местных общностей и не может быть следствием компенсаторной реакции, выражающейся комплексом неполноценности «провинциала» перед «престижными столицами». Детерминанты идентичности носят региональный характер и никак не сводятся к характеристикам возраста или уровня образованности, ну а традиции – не единственный источник формирования идентичности. Так российский исследователь А. Крылов определяет региональную идентичность, как «волю к жизни и развитию на данной территории», а идентичность – как «способность к социокультурной, гражданской и экономической активности» [7, с. 13-23]. В свою очередь, А.И. Шкаратан подчеркивает, что в современных условиях региональная идентичность может основываться на базе качественно новых локальных субкультур, путем преодоления экстенсивной культуры и традиционного общества [8].

Региональные идентичности сформировались на разных территориях трансформирующихся стран, и являются достаточно распространенным явлением в условиях длительного взаимодействия различных культур, цивилизационных моделей, экономических и социальных систем. Вместе с тем региональные идентичности могут существенно различаться по происхождению и содержанию [9].

Помимо этого, региональная идентичность определяется историей освоения культурного и социального регионального пространства, которая сопровождается

анализом ценностных и эмоциональных представлений: «первичная родина» («отечество») [10], «малая родина» [7, с. 13-23], территория проживания отдельного этноса или народа, а также коллективной истории и особенностей региональной культуры [11, с. 1071-1079]. Это является основой для формирования представления об уникальности и самобытности региона.

Региональная идентичность – это «воля к жизни и развитию на данной территории» [10]. Таким образом, региональная идентичность сочетает в себе аспекты собственно пространства и внутренней энергетики – «силы идентичности», где уместен термин «местный патриотизм». В таком случае она связана с общими ценностями, с акцентом на динамике влияния культуры на формирование регионального самосознания и установками по отношению к своему месту проживания: качество жизни, инфраструктура, образование, здравоохранение, работа, участие в общественно-политической и культурной деятельности [2].

Региональная идентичность и самосознание населения региона, это важные факторы выделения регионов как территориальных социально-экономических и социокультурных систем. Различия в экономической, политической и культурной жизни регионов для регионального развития определяют и особенности формирования региональной идентичности.

Согласно исследованиям А.А. Алаудинова, можно выделить несколько подходов к определению сущности региональной идентичности: политико-культурный, инструменталистский, социально-конструктивистский [12]. Первый из них определяет развитие региональной идентичности на основе историко-культурных особенностей, исходя из того, что регион – это не только общая территория проживания, но и обычаи, традиции, культура. Второй из названных подходов – инструменталистский – это интерпретация истории с помощью политических символов, мифотворчества, имиджа данного региона.

В зависимости от политической обстановки актуальность вопросов региональной идентичности не снижается, а только усиливается. Осознание механизмов развития данного феномена в условиях глобализации необходимо для предупреждения негативных явлений развития идентичности и ресурсов многокультурности.

Говоря о региональной идентичности, В.А. Тишков подчеркивает, что наиболее значимыми факторами, при формировании образов региональной идентичности, являются природный и культурный ландшафт, исторические и политические события, наиболее известные памятники природного и культурного наследия, знаменитые люди, чья биография и деятельность связаны с этими географическими объектами [13]. А, по мнению Е.В. Головнёвой, региональную идентичность определяют не столько идеологические мотивы, как культурные ценности [14, с. 42-50]. То есть, многообразие специфических символов, представленных литературой, музыкой, живописью, кинематографом, архитектурой, памятниками включены в образ региона.

Важная роль ценностного компонента в формировании региональной идентичности отмечается финским ученым А. Пааси, который отмечает, что связующим звеном между прошлым, настоящим и будущим являются символы региона, им также придается немалое значение при понимании экономического и политического единства данного региона. К символам региона можно отнести его название, материальные объекты (памятники, архитектурные сооружения), значимых личностей, ритуальные действия (праздничные события, жизненный стиль регионально-го сообщества).

Как правило, региональная идентичность является результатом двух процессов: это процесс объединения и процесс различения. Чтобы идентифицировать общность региона, необходимо ее для себя «определить» и одновременно отделить от всех остальных общностей. Таким образом, истинное значение региональной идентичности связано со всеми сходствами и различиями, со всеми объединениями и противопоставлениями общественной жизни.

Региональная идентичность – осознание человеком, к какому сообществу он себя относит, с кем он себя идентифицирует. Разрыв связей человека с обществом, который проявляется в невключенности индивидов в социально-политическую жизнь общества, социальная реадаптация молодежи, ее неспособность осознавать и адекватно осмысливать ориентиры своей жизни и самоопределяться в духовно-нравственной области, ведет к кризису идентичности на личностном уровне [15]. Устойчивым элементом этногрупповой идентификации является культура, которая основана на традициях народа. Материалом для построения идентичности региона можно считать материальную и духовную составляющую культуры, следование обычаям, обрядам, традициям.

Утратив чувство Родины, человек заполняет тот вакуум, ту пустоту, которая образовывается, иным содержанием. Он может идентифицировать себя с этническими, религиозными, профессиональными, а иногда и с криминальными общностями. В таких условиях неопределенности и частичной потери этнических, государственных и социальных связей, модель социального поведения, как отдельных индивидов, так и целых сообществ, социальных групп деформируется, а то и вовсе теряется.

В Донбассе сегодня происходит преобразование системы ценностей, перелом, что порождает кризис идентичности. Понимание взаимосвязи и взаимовлияния региональной и общенациональной идентичностей в особенности актуально для Донбасса, так как в настоящее время в Республике формируется идеология, свой путь развития.

Шагом к успешному интегрированию ДНР в Русский мир является сохранение идентичности Донбасса. Дальнейшее формирование феномена идентичности региона – это важный этап в процессе укрепления государственности и сплочения гражданского общества Донецкой Народной Республики.

Формирование идентичности народа Донбасса основывается на историческом и идеологическом прошлом этого региона, на его неразрывной связи с Русским миром. Общность исторической судьбы, территориальная и культурная общность с Россией, приверженность подавляющего большинства жителей региона каноническому православию Московского патриархата можно считать основой для региональной идентичности Донбасса и самоидентификации его народа. Русская национальная традиция, мировоззрение, господствующая трудовая мораль и набор таких ценностей, как труд, социальная солидарность, народовластие, миролюбие и жертвенность, верность итогам Великой Победы и отрицание любых форм проявления нацизма, обеспечили рождение феномена Русской весны, а в последствие и формирование государственности Донецкой и Луганской Народных Республик.

Специфика современной региональной идентичности народа Донбасса базируется на процессе смешения множества языков, влиянии культуры, религии, длившимся более двух столетий. Именно русский язык стал основным условием успешной адаптации человека к жизни в Донецком регионе. Благодаря влиянию стабилизирующего русского этнического компонента в Донбассе никогда не было серьезных этнических конфликтов, хотя здесь проживают более ста национальностей. Используя в качестве родного русский язык, большинство людей живущих в Донбассе идентифицируют себя как русские, независимо от того, к какой этнической группе они относятся по рождению.

Любовь к своему краю, осознание ответственности за будущее Донбасса и патриотического долга привели к тому, что в 2014 году все население региона встало на защиту своего края и своей идентичности.

Говоря о патриотизме как об основе региональной идентичности, нельзя не отметить, что в Донецкой Народной Республике патриотизм однозначно связан с понятием «мы – русские», где речь идет в большей степени о политической нации России, а не об этнической стороне вопроса. Патриотизм в данном случае объединяет народ Донбасса с Русским миром, способствуя сближению братских народов. Идентичность патриотизма – продукт человека, его деятельности и активности [16, с.57–68].

В Концепции патриотического воспитания детей и учащейся молодежи Донецкой Народной Республики (от 17.07.2015г.) отражена необходимость формирования и развития патриотизма, которая нацелена на содержание, формы, методы деятельности и определены условия обеспечения эффективности работы в данном направлении. «Патриотическое воспитание – многоплановая, масштабная и постоянно осуществляемая деятельность, включающая целевые, функциональные, социальные, организационные и другие аспекты, обладающая высоким уровнем системности, охватывающая своим воздействием практически все поколения, пронизывает в той или иной степени все стороны жизни: духовно-нравственную, социально-экономическую, информационную, правовую, психолого-педагогическую, военно-политическую и др., опирается на образование, культуру, религию, этносы,

философию, историю, военное дело и т.д. ...Недооценка патриотизма как важнейшей составляющей общественного сознания приводит к ослаблению социально-экономических, духовных и культурных основ развития общества и государства» [17].

Духовно-нравственные идеалы народа неразрывно связаны с идеями государственного устройства, с гражданскими и национальными идеалами. Философ Н.О. Лосский пишет: «К числу первичных, основных свойств русского народа принадлежит выдающаяся доброта его, она поддерживается и углубляется исканием абсолютного добра и связанной с нею религиозностью народа» [18]. Ученый, определяя понятие «православная культура», тесно связывает его с представлениями о духовности.

Согласно Э. Дюркгейму, «даже современные рациональные социальные отношения не могут существовать без священной ценностной основы, базирующейся в значительной мере на традиции» [19, с. 66]. Православие как элемент традиционной русской культуры, озвучивает призыв к защите коллективных этнокультурных прав «сохранение культурного наследия и внутренних норм, регулирующих жизнь различных общин... защиты прав наций и этнических групп на их религию, язык и культуру» [20]. Оно дает ориентиры для становления религиозной (православной) идентичности в контексте гражданского общества, экономической и общественной активности с опорой на традиции. «Православие легло краеугольным камнем великого здания России, и на нем зиждется наше национальное единство, цельность и самобытность» [21, с. 9].

В православной культуре существует тесная связь между понятиями «свобода», и «ответственность», «благочестие» и «служение Богу, Отечеству, людям», «добродетель». Это способствует становлению нравственной красоты человеческой личности и приобщению ее к ценностям православной культуры. Многие художественные произведения, которые берут за основу данные ценности, относятся к шедеврам мирового значения. Изучение этих произведений способствует приобщению к обычаям и традициям предшествующих поколений, к духовному осмыслению места в современном мире, воспитанию нравственного образа. Среди черт русского народа и народа Донбасса, как его неотделимой части, А.И. Солженицын отмечает «доверчивое смирение с судьбой, сострадательность, готовность помогать другим, делаясь самым насущным, готовность к самоосуждению, раскаянию, даже преувеличение своих слабостей и ошибок, вера как главная опора характера» [22, с. 161-162].

Защита православия, защита Отечества всегда являлись священным долгом христианина для русского народа, так как в этом случае речь идет о защите святынь. Данные высокие идеалы нести достойно и воплощать в жизнь в мире, где происходит реализация множества иных (личных, национальных, политических, социальных и культурных) идей, задача непростая. По этому поводу Ф.М. Достоевский писал: «...народ русский в огромном большинстве своём православен и живёт идеей Православия в полноте, хотя и не понимает эту идею отчётли-

во и научно» [4]. Православная церковь объединяет народ в будни и праздники, в годы испытаний и лишений, в периоды скорби, великих созиданий и духовного возрождения. Она оказывает влияние на развитие и регулирование отношений в семье, в быту, на производстве, в общественных местах, определяет отношение граждан к государству, людям, природе. Христианской тематикой пропитаны образы, идеалы, идеи творческой сферы. Религиозные понятия и символы используют искусство, литература, философия, которые периодически возвращаясь к православным ценностям, изучают и переосмысливают их.

Сегодняшний Донбасс является регионом интенсивной рехристианизации населения, и при этом позитивными, по мнению В.Ю. Даренского, являются следующие обстоятельства:

– возвращение к вере здесь происходит не на основе семейного воспитания, а на основе личного выбора и реального религиозного опыта – то есть, мы сталкиваемся с религиозностью не инерционного, реликтового типа, а креативно-личностного типа, отличающегося большей устойчивостью и пассионарностью;

– возвращение здесь происходит в рамках аутентичного Православия и жесткого противостояния расколам на этнической почве [23, с. 43-59].

Великая русская культура как часть мировой культуры, основанная на православных традициях и морали, находит признание, получает высокую оценку, привлекает другие народы не только высокими духовно-эстетическими и научными достижениями, но и прекрасными традициями человеческого общежития, миролюбия, братского отношения ко всем нациям и народностям. Основой формирования идентичности народа Донбасса выступает русская культура, которая является «объединяющим началом, духовным и культурным центром притяжения».

Министр культуры ДНР М. Желтяков, выступая на заседании круглого стола: «Проблемы идентичности Донбасса и современность» отметил, что «Важнейшей задачей сегодня стало сохранение общенационального единства с Россией, с которой мы имеем общие корни. Особая роль отводится культуре как основе формирования идентичности общества. Этому способствует укрепление культурного и духовного единства многонационального народа Донбасса и Российской Федерации. У нас с Россией общие герои: герои космонавты – Георгий Береговой, Александр Волков, Леонид Кизим; герои труда – Прасковья Ангелина, Никита Изотов, Макар Мазай, Алексей Стаханов; государственные деятели – товарищ Артем, Владимир Дегтярев, Александр Засядько; деятели культуры – Павел Беспощадный, Всеволод Гаршин, Иосиф Кобзон, Александр Ханжонков, Сергей Прокофьев, Леонид Быков, Архип Куинджи и другие» [2].

Донбасс остается специфическим продуктом Русского мира и важнейшим фактором его дальнейшей исторической судьбы. «Основой самосознания населения Донбасса является русский язык. Доминирующей в общественной жизни Донбасса остается русская и советская культура и ее традиции» [24]. «Характерная черта донецкой ментальности – этническая и религиозная лояльность, доброжела-

тельность, что является доказательством высокого культурного уровня населения» [25].

Донбасская региональная идентичность существует не один год и нельзя не согласиться С.А. Марчуковым в том, что дальнейшее ее осмысление должно опираться на исторические реалии Донбасса как неразрывной части России, Русского мира и пространства русской нации, которая в силу различных причин была от них оторвана и должна с ними воссоединиться [3].

Исходя из вышеизложенного, становится очевидным, что идентичность нации представляет собой социокультурную нишу государства. Согласно утверждению О. Сергеевой, базисом существования любой цивилизационной системы является ее самоидентификация, поскольку сам идентификационный принцип имеет свойство диасинхронного социокультурного воспроизводства, т.е. воспроизведение исторически сложившихся базовых ценностей людей [26, с. 104].

Региональная идентичность очень важна для межкультурной коммуникации так как нет личности внеисторической, вненациональной. Основой региональной идентичности для Донбасса является не только этническая и языковая идентификация, но и исторически определенная социально-экономическая реальность донбасского региона, которая создала своеобразную независимость.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Тренин, Д.В. Интеграция и идентичность: Россия как «новый Запад» / Д.В. Тренин; Моск. Центр Карнеги. – Москва: Европа, 2006. – 403 с. – С. 373–385.
2. Губогло, М.Н. Идентификация идентичности: этносоциол. очерки / М.Н. Губогло; Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Москва: Наука, 2003. – 763 с.
3. Марчуков, А. «Новороссийская идентичность» — необходимость или опасные игры разума? / А. Марчуков. – [Электронный ресурс] // Информационное агентство REGNUM. – Режим доступа: <https://regnum.ru/news/polit/1869067.html>.
4. Достоевский, Ф.М. Записная книжка: [рукопись]: записи литературного и автобиографического характера, связанные с редакторской и издательской деятельностью и записи для памяти / Ф.М. Достоевский. – [Б. м.], [1861-1862]. – 55 [из них 5 чист.] л.
5. Жаде, З.А. Проблема идентичности в современных социальных теориях / З.А. Жаде // Философия и общество. – 2007. – № 2. – С. 173–185.
6. Семененко, И.С. Идентичность в предметном поле политической науки / И.С. Семененко // Идентичность как предмет политического анализа: сб. ст. по итогам Всерос. науч.-теорет. конф. – Москва, 2011. – С. 11.
7. Крылов, М.П. Региональная идентичность в историческом ядре Европейской России / М.П. Крылов // Социологические исследования. – 2005. – № 3. – С. 13–23.
8. Шкаратан, О.Н. Информационная экономика и пути развития России / О.Н. Шкаратан. // Мир России. – 2002. – № 3. – С. 25–29.
9. Коржов, Г.А. Региональная идентичность Донбасса: генезис и тенденции развития в условиях общественной трансформации / Г.В. Коржов. // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – № 4. – С. 38–51.

10. Тишков, В.А. Реквием по этносу: исслед. по социал.-культур. антропологии / В.А. Тишков; Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Москва: Наука, 2003. – 542 с.
11. Суханов, В.М. О некоторых вопросах истории становления региональной идентичности в России / В.М. Суханов. // Вестник Башкирского государственного университета. – 2008. – № 4. – С. 1071–1079.
12. Алаудинов, А.А. Региональная идентичность как основа формирования общенациональной политической идентичности: диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук: 23.00.02 / Алаудинов Апты Аронович. – Москва, 2012. – 188 с.
13. Малькова, В. К. Культура и пространство: кн. 1. Образы российских республик в интернете / В. К. Малькова, В. А. Тишков; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Рос. акад. наук. – Москва: ИАЭ РАН, 2009. – 147 с.
14. Головнёва, Е.В. Региональная идентичность как форма коллективной идентичности и её структура / Е.В. Головнёва// Лабиринт: журнал социально-гуманитарных исследований. – 2013. – № 5. – С. 42–50.
15. Российская идентичность на Северном Кавказе / З. Жаде, Е. Куква, С. Ляшева, А. Шадже; науч. ред., рук. исслед. проекта, А.Ю. Шадже; М-во образования и науки Рос. Федерации, Адыгейс. гос. ун-т, Рос. филос. об-во. – Москва: Социально-гуманитарные знания; Майкоп: Качество, 2010. – 247 с.
16. Лукинова, И.А. Патриотизм как ценностная идентичность: теоретико-философский анализ / И.А. Лукинова // Актуальные проблемы общественных наук: социология, политология, философия и история: материалы междунар. заоч. науч.-практ. конф., 16 мая 2012 г. – Новосибирск, 2012. – С. 57–68.
17. Народной Концепция патриотического воспитания детей и учащейся молодёжи Донецкой Республики: от 22.06.2015г., № 94: от 17.07.2015г., № 322 / М-во молодежи, спорта и туризма Донецкой Народной Республики, М-во образования и науки Донецкой Народной Республики. // Министерство молодежи, спорта и туризма Донецкой Народной Республики: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://xn--h1aheeehel.xn--p1acf/konceptsiya-patrioticheskogo-vospitaniya-detey-i-uchashcheysya-molodezhi>.
18. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. – [Электронный ресурс] // Русская православная церковь: сайт. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616>.
19. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон; [пер. с англ. Т. Велимеева]. – Москва: АСТ: Астрель, 2011. – 571 с.
20. Виндельбанд, В. Дух и история: избранное: [пер. с нем] / сост. С.Я. Левит, Л.В. Скворцов; отв. ред.: П.С. Гуревич, С.Я. Левит; примеч. М.А. Ходанович. – Москва: Юристъ, 1995. – 687 с.
21. Царевский, А.А. Значение православия в жизни и исторической судьбе России / А.А. Царевский. – Ленинград: Альфа, 1991. – 74 с.
22. Воловикова, М.И. Нравственный идеал и антиидеал в контексте особенностей российского менталитета / М.И. Воловикова// Национальная идентичность России и демографический кризис: материалы Всерос. науч. конф., 20-21 окт. 2006 г. – Москва, 2007. – С. 730.

23. Даренский, В.Ю. Донбасс в контексте Русского мира / В.Ю. Даренский// Русский мир Украины: сб. ст. – Киев, 2006. – С. 43–59.
24. Кушаков, М.Н. Круглый стол «Проблемы идентичности Донбасса и современность» в рамках обсуждения стратегии «сила Донбасса» / М.Н. Кушаков [Электронный ресурс]–Режим доступа: <https://pravdnr.ru/v-dnr-obsudili-voprosy-samosoznaniya-i-samoindentifikacii-zhitelej-donbassa/>.
25. Желтяков, М.В. Круглый стол «Проблемы идентичности Донбасса и современность» в рамках обсуждения стратегии «сила Донбасса»[Электронный ресурс] / М.В. Желтяков// Режим доступа: <https://pravdnr.ru/v-dnr-obsudili-voprosy-samosoznaniya-i-samoindentifikacii-zhitelej-donbassa/>.
26. Сергеева, О. А. Роль этнокультурной и социокультурной маргинальности в трансформации цивилизационных систем / О. А. Сергеева // Общественные науки и современность. – 2002. – № 5. – С. 104-114.

E. I. Petrova

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Donetsk National University of Economics and Trade
named after Mikhail Tugan - Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)
E-mail: [elena i v@inbox.ru](mailto:elena_i_v@inbox.ru)

REGIONAL IDENTITY OF THE PEOPLE OF DONBASS IN THE FIELD OF ALL-RUSSIAN IDENTITY

Abstract: *The article concretizes the concept of "identity" as a multidimensional process of personality formation; analyzes the main elements of the regional identity of the people of Donbass in the field of all-Russian identity; it is determined that the basis of the regional identity of the people of Donbass is not only ethnic and linguistic identification, but also the historically defined socio-economic reality of the Donbass region, which created a kind of independence.*

Keywords: *ethnos, nation, regional identity, national identity, identity, linguistic identification, spiritual values, self-identification, patriotism, self-awareness.*

УДК 122

А. В. Гижя

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

E-mail: 19andry06@mail.ru

НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ФОРМАЛИЗОВАННЫХ УТВЕРЖДЕНИЙ НАГАРДЖУНЫ ДЛЯ СОДЕРЖАТЕЛЬНОГО ПОНИМАНИЯ ВРЕМЕНИ И ДВИЖЕНИЯ

Аннотация. Рассматриваются особенности логической структуры умозаключений Нагарджуны в его анализе категорий причинности и времени в трактате Мула-мадхьямака-карика. Показывается недостаточность для данного анализа сугубо формализованных рассуждений, приводящих к парадоксальному выводу о пустоте и бессущности причинности и времени. Опасность нигилизма преодолевается здесь осознанием необходимости диалектизации мышления.

Ключевые слова: буддизм, махаяна, Нагарджуна, логика, причинность, время.

Древние памятники любой историко-культурной традиции для своего полноценного изучения требуют к себе внимания, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, необходимо провести большую работу по восстановлению их исходной смысловой аутентичности. Во-вторых, необходим анализ собственно содержательной части текста, включающий выявление и рассмотрение как «содержащихся» в нем смыслов, так и смыслов генерируемых, которых автор, возможно, явно не продумывал. Следует учесть, что такое исследование (в обоих отношениях) может оставаться в принципиально незавершенном состоянии. Это происходит по разным причинам – и в силу разветвленности самой традиции, когда памятник обрастает автокомментариями и субкомментариями, и по причине утраты самого текста на языке оригинала, в этом случае в распоряжении ученых остаются переводные версии, и вследствие того, что сам перевод терминов вызывает длящиеся разночтения, и т.д. Эти соображения полностью относимы к произведению Нагарджуны «Коренные строфы о Срединности» (Мула-мадхьямака-карика, или ММК). В настоящее время соответствующий текст имеется в двух переводных вариантах, на китайском и тибетском языках. Эти переводы считаются двумя версиями автокомментариев самого Нагарджуны. От санскритского первоисточника остались лишь две вводные строфы. Указывают также санскритские комментарии Чандракирти (VII в.) на 448 строк. Русский перевод сделан Андросовым с учетом всех этих текстовых проблем, и использования европейского опыта перевода с немецкого и английского языков [1]. Это техническая сторона работы с текстом.

Что же касается собственно содержательности ММК, то здесь также просматривается две стороны в его истолковании. Первое, компаративистское, принимаю-

щее во внимание смысловое и терминологическое пересечение-перекличку разновременных и инокультурных традиций. В качестве примера, близкого к нашей теме, можно привести [2], где § 1 главы 10 называется «Нагарджуна, Г. Фреге и Л. Витгенштейн о природе мышления, истине и языке». Вторая форма уяснения текста Нагарджуны менее представлена в литературе, и она выражает попытку подойти к анализу в своего рода проективно-синхроническом ключе. Он означает такой ракурс истолкования текста, который располагает этот текст в том же поле означющих, в котором интерпретируется эпоха модерна, т.е. в логически аргументированной, рационалистически-понятийной форме. Вариант постмодернистских толкований мы отбрасываем как формирующий, в большой степени, симулятивное видение реальности.

Проективно-синхронический ракурс не ведет к необоснованной модернизации буддийских построений, т.к. в данном случае из рассмотрения устранена социокультурная, историческая конкретика и принимается во внимание (1) исключительно корректность логических дедукций и (2) степень тотальности используемого типа умозаключений. Иными словами, текст толкуется в общеупотребительном ракурсе предположения единства терминов. Предполагается, что работа переводчиков выполняется добросовестно, и, если мы читаем, например, определение «бессущностный», то это и означает именно отсутствие сущности, трактуемой в новоевропейском, модернистском контексте. Для начального анализа этого вполне достаточно. Рассмотрим с этих позиций умозаключения Нагарджуны о сути причинности и времени.

Критические рассуждения о времени и причинности, идущие в одном смысловом ключе, присутствуют в буддийской традиции *махаяны*, видным представителем или даже основателем которой был Нагарджуна (ок. II в. н.э.). Е.И. Торчинов говорит о критике Нагарджуной основных философских категорий в отношении адекватного описания реальности. К нашей теме относятся два примера такой критики – причинно-следственного описания и буддийской теории мгновенности, т.е. времени. Нагарджуна рассматривает и отвергает как нерелевантные такие категории, как причинность, движение, время, пространство, количество и ряд других [3, с. 87].

Нагарджуна свой анализ проводит в последовательном рассудочном ключе, суть которого - в максимально четком различении содержания понятий. Однако такой подход в анализе отвлеченных понятий всегда ведет, в конечном счете, к потере их смысла. Так получается и на это раз. Дело в том, что уяснение содержательности любого понятия требует проведения не только рассудочного разделения, но и одновременного видения перехода, относительного совпадения, взаимозависимости и единства содержания понятий. Однако эта задача не так проста и в достаточном объеме в европейской традиции впервые отчетливо проведена лишь Гегелем. Проследим ход мысли Нагарджуны в изложении Е.И. Торчинова: «Нагарджуна задает вопрос: как соотносятся причина и следствие? Можем ли мы сказать, что

следствие отлично от причины? Нет, не можем, потому что в таком случае невозможно доказать, что данное следствие является следствием именно этой, а не какой-либо другой причины. Может быть, следствие и причина тождественны? Тоже нет, потому что тогда их вообще бессмысленно различать. Может быть, причина и следствие и тождественны, и различны? Нет, это тоже невозможно, потому что этот взгляд будет сочетать ошибки двух первых утверждений. Можно ли сказать, что причина производит следствие? Нельзя, потому что в таком случае мы должны предположить возможность следующих альтернатив: а) следствие уже присутствовало в причине; б) следствие не предсуществовало в причине, но появилось заново; в) имело место и то, и другое вместе. Эти альтернативы равно невозможны. В первом случае вообще нельзя говорить о причине и следствии, поскольку это просто одно и то же. Во втором случае утверждается нечто невероятное, поскольку бытие и небытие, подобно жизни и смерти, свету и тьме, являются контрарными (взаимоисключающими) противоположностями, и если чего-то нет, то его не может быть — «нет» не может перейти в «да», из «ничего» не может получиться «нечто». Третий случай сочетает некорректность и первого, и второго вариантов. Таким образом, причина не порождает следствие, ничто вообще не может быть произведено. Причинность пуста» [там же, 87]. В сжатом виде рассуждение о причинах и условиях приведено Нагарджуной в гл. 20 Муламадхьямаки [1]. Но так или иначе, использование этих категорий пронизывает все это произведение.

Итак, рассуждение проведено логически последовательно и получен определенный вывод. Обратим внимание, что все рассуждение происходит совершенно отвлеченным и подчеркнуто рассудочным образом, без примеров, с привлечением непростого теоретического инструментария в виде операции выделения полного набора *альтернатив*, использования ключевых слов *соотношение, отличие, тождество, присутствие, предсуществование, невозможное, порождение*. Такого рода умозаключения очень близки к *софизмам*, в которых получается абсурдный или невероятный вывод из обычных посылок. Чтобы выяснить, почему так происходит, вернемся от ответа к исходному вопросу – именно в нем заложена последующая несообразность вывода¹⁰ о пустоте причинности. Нагарджуна задает вопрос об *отличии* следствия от причины, и последующие рассуждения движутся в ракурсе этой задачи. Что требуется иметь в понятийно-инструментальном обеспечении для усмотрения именно такого *отличия*? Нужен критерий отличия, вытекающий из *третьего*, объединяющего категории причины и следствия начала. Иными словами, необходимо выделение смыслового *фона*, на котором проступит их действительное соотношение. Такого критерия нет, и потому обескураживающий софистический результат становится предопределенным. Кроме того, Нагарджуна использует для своего анализа выделенные ключевые слова, но их сложность не меньше, а, возможно, и превышает сложность и неясность разбираемых понятий. Разбирать

¹⁰ О несообразности мы говорим потому, что, несмотря на выявленную рассудочным путем пустоту категории причинности, мы ею пользуемся как в обыденной жизни, так и в научных исследованиях. В последних принцип причинности вообще является доминантным.

некое содержание с помощью более сложных понятийных конструкций, которые только кажутся понятными, - такой путь прямым ведет к запутыванию вопроса. Вывод о пустоте причинности, в целом, безусловно, неправилен. Действительным результатом приведенных рассуждений является *неопределенность отношения* между причиной и следствием, его *бессодержательность* с позиций заданного типа умозаключений и посылок. Рассудочное, разделяющее мышление (*да* не может перейти в *нет*, и наоборот) не диалектично, и не способно справиться с выявлением действительного содержания понятий. Тем не менее, логическая работа Нагарджуны имеет своим результатом не одни лишь отрицания. Она показывает, во-первых, реальную практику строго логического движения мысли, и, во-вторых, демонстрирует ограниченность такого подхода. Ограниченность, правда, может быть и не увидена, в этом случае подход Нагарджуны ведет к нигилистическому мировосприятию.

Подобную работу в Европе проделал в XVIII веке Д. Юм. Он также разбирает понятие причинности и показывает его произвольность. Его ключевые слова частично иные – *смежность, предшествование, связь, отношение, однозначность, сходство, соединение*. Но вывод похож: «Таким образом... я стремлюсь убедить читателя в истине своей гипотезы, в силу которой все наши суждения относительно причин и действий основаны исключительно на привычке» [4, с. 336]. Но привычка есть следствие опыта, и Юм далее пишет: «Отсюда следует, что все рассуждения относительно причины и действия основаны на опыте и что рассуждения из опыта основаны на предположении, что в природе будет неизменно сохраняться один и тот же порядок» [там же, с. 338].

Как видим, с большим временным промежутком (во II веке и в XVIII) в различных культурах поднимаются сходные вопросы, причем их анализ и ответы достаточно близки.

Рассмотрим теперь приведенную Е.А. Торчиновым трактовку Нагарджуной категории времени, проводимую в том же стиле. Сначала формулируется *исходная* трактовка времени, которая затем и подвергается анализу:

«Приблизительно также Нагарджуна показывает некорректность категории «время». Что такое время? Это прошлое, настоящее и будущее» [3, с. 87].

Редукция времени к ясному и простому образу состоялась. Если время понимать через перечисление его модусов, то все последующее ниспровержение содержательности категории времени легко предугадать.

«Но, понятно, что ни одно из этих измерений не «своеобытно», они существуют лишь относительно друг друга, целиком определяясь друг другом: понятие «прошлое» имеет смысл только относительно будущего и настоящего, будущее — относительно прошлого и настоящего, а настоящее — относительно прошлого и будущего. Но прошлого уже нет. Будущего — еще нет. Где же тогда настоящее? Где тот самый миг между прошлым и будущим, который называется «жизнь»? Ведь это

якобы реальное «настоящее» существует относительно двух фикций – того, чего уже нет, и того, чего еще нет» [3, с. 87].

Подобное рассуждение присутствовало и у Аристотеля, и у Августина, и шло оно практически в тех же словах. Вообще эта трактовка есть результат начала продумывания времени *бытового*, той его формы, которая выступает для человека непосредственно. Эту непосредственность он стремится осознать и сразу попадает в поле *нивелирующих* суждений, для которых он не в состоянии указать реальную содержательность. Оказывается, что время есть фикция, как до этого оказались фикцией причинность и движение. Вместе с тем, в бытовой, нерелексирующей жизни мы прекрасно пользуемся этими, якобы фиктивными, понятиями и ни в какое противоречие наша повседневная практика не попадает. Но как только за дело берется рассудочно-логическое мышление – одно ниспровержение следует за другим. Аристотель и Августин не делают из своих логических затруднений далеко идущих выводов о фиктивности времени. Нагарджуна же полагает достаточной проведенную логическую редукцию для устранения философских категорий как таковых и здесь он близок к Людвигу Витгенштейну, стремившемуся устранить метафизические постулаты как не подлежащие процедуре верификации.

Е.А. Торчинов продолжает: «Таким образом, получается странная картина: эмпирически существуют и причинность, и время, и пространство, и движение, но как только мы пытаемся рационально проанализировать категории, обозначающие эти явления, мы немедленно оказываемся погруженными в океан неразрешимых противоречий. Следовательно, все философские категории являются лишь продуктами нашей ментальной деятельности, совершенно непригодными для описания реальности, как она есть [3, с. 87-88].

«Океан неразрешимых противоречий» возникает не вследствие недостаточности рациональной способности мышления как таковой, а в силу ограничения ее лишь строгой, сугубо рассудочной логичностью, в которой нет взаимного перехода от *да* к *нет*. Негибкая стратегия мысли делает ее совершенно абстрактной и формальной, и *такая* мысль действительно не в состоянии правильно описать реальность.

Как поступает в этой ситуации Нагарджуна?

«Отсюда Нагарджуна, - пишет далее Е.А. Торчинов, - переходит к теории двух истин, или двух уровней познания. Первый уровень познания – уровень эмпирической реальности (*санвритти сатья*), соответствующий повседневной практике. Применительно к этому уровню можно говорить об условном существовании причинности, движения, времени, пространства, единства, множественности и тому подобного. Этот уровень отличается от чистой иллюзии – снов, галлюцинаций, миражей и прочих видимостей, подобных «рогам у зайца», «шерсти у черепахи» или «смерти сына бесплодной женщины». Но он столь же иллюзорен относительно уровня абсолютной, или высшей, истины (*парамартха сатья*). Этот уровень недо-

ступен для логического дискурса, но постижим силами йогической интуиции» [3, с. 87-88].

Мы не можем разделить вывод Нагарджуны о двух истинах именно в такой редакции. Средневековая Европа знает теорию двух истин, но они касаются разделения истины философской (научной) и богословской. Мы поставим вопрос так: если подлинное понимание достижимо «силами йогической интуиции»¹¹, то возможно ли описать его правильно подобранными и сформированными категориями, если прежние оказались недостаточно продуманными? Что нам мешает выработать соответствующий понятийно-терминологический аппарат и отразить в нем увиденные силой интуиции связи? Однако ответ на него дается не в восточной традиции, где рациональность оказывается подчиненным моментом в работе над совершенствованием сознания, а в западной метафизике, как раз стремящейся найти и соответствующие слова, образы, способы выражения своего интуитивного понимания.

Приведем характерную заключительную часть дискуссии между вайбхашиками и саутрантиками из «Абхидхармакоши» (V, 284, в. 5 – а. 1), касающейся вопроса реальности будущих и прошедших элементов. Перевод сделан выдающимся советским буддологом Ф. И. Щербатским:

Вайбхашик: А в каком смысле было сказано в писании, что «все существует»?

Саутрантик: О брахманы! Было сказано: «все существует»; это означает лишь: «элементы, включенные в двенадцать категорий, существуют».

Вайбхашик: А три времени (они не включены в число этих элементов)?

Саутрантик: (Нет, не включены!) Как понимать их бытие, мы уже разъяснили.

...

Заключение

Вайбхашик: (не обескуражен рядом аргументов) Мы, вайбхашики, однако, утверждаем, что прошедшее и будущее безусловно существуют. Но, (принимая во внимание вечную сущность элементов бытия, мы признаем), что есть что-то, что нам не удастся объяснить; их сущность глубока, (она трансцендентальна), ибо ее существование не может быть установлено рациональными методами» [5, с. 185-186].

Элементы, о которых говорится в приведенном тексте, есть начальные элементы опыта – дхармы. Их природа признается в полной мере непознаваемой и трансцендентальной. Эти элементы и время *совпадают*, между ними нет различия. Как непознаваемы дхармы, так, продолжим мы, в полной мере, т.е. рационально, непознаваемым признается и время.

Дхармы мгновенны, они «постоянно возникают и исчезают, заменяясь новыми, но обусловленными предшествующими дхармами по закону причинно-зависимого происхождения» [1, 35]. Весь вопрос о времени, таким образом, здесь

¹¹ Интуиция в рационализме Нового времени есть ведущая форма познания, и она вовсе не обязательно должна противопоставляться чувственному и рассудочному уровням. Поэтому нельзя говорить, что западный рационализм упустил нечто принципиально важное для познания.

сведен к трактовке дхарм. Последние же «пусты, бессущностны и безопорны. Их главная и, по существу, единственная характеристика — это то, что они *найратмья* (бессамостны, бессущностны, «без “я”»)» [1, с. 86].

Традиция буддизма за свою двух с половиной тысячелетнюю историю репрезентирована в соответствующих многочисленных школах в разработанных ими специфических терминологических вариантах понятийного языка, причем характер его вербализации, семиотичности и семантики явно отличается от результатов, достигнутых на пути формирования европейской философской традиции. Если европейская философия и наука, начиная с Аристотеля, отчетливо выделяют аспект познания сущности как необходимый, то в буддистской мысли реализуется, скорее, практика понимания действительности как бессущностной, тяготеющая, тем самым, к тому, что в европейской культуре составляет дискурс описания мистического опыта. Отсюда следует не столько понятийная, устойчивая содержательная наполненность буддийских терминов, претендующих на релевантную передачу и комментарии исходных сутр, сколько их знаковая – обозначающая и фиксирующая – природа, основная функция которых заключается в утверждении верной направленности сознания индивида, идущего путем татхагаты. Тексты при этом нередко составлялись в рамках обычного разговорного языка, но обладали специфической направленностью на сознание читателя. Содержательная наполненность выработанной терминологии происходит не в чисто логическом, а в праксеологическом ключе, переводящую осознанную проекцию усвоенного материала в плоскость практической текущей деятельности в форме его глубокого переживания.

Учитывая факт выхода рассуждений в буддизме за пределы формально-логических констатаций, можно выявить не догматическую, но вполне творческую компоненту развития учения махаяны. Так, если основатель махаяны Нагарджуна (I-II вв.) был сосредоточен на отработке философской канвы рассуждений относительно категорий времени и причинности с позиций доминирования строго рассудочного подхода, придя к утверждению о бессущностности и пустотности данных категорий, то Васубангху (IV в.) в своем трактате «Абхидхармашоша», как явствует из приведенного отрывка в переводе Е. А. Торчинова, не останавливается на аналогичной констатации, но делает гносеологически обоснованный вывод о недостаточности в этом случае чисто рационального (т.е. строго логического) метода. Васубандху указывает при этом: «есть что-то, что нам не удастся объяснить; их (указанных категорий – А.Г.) сущность глубока». Фактически, такое замечание делает Васубандху субъектом сократического типа, показывает его таким мыслящим индивидом, который знает о границах собственного знания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андросов В.П. Учение Нагарджуны о Срединности : исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») ; пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя») / В.П. Андросов ; Ин-т востоковедения РАН. – М.: Вост. лит., 2006. – 846 с.
2. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб., 1997. – 480 с.
3. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. - 2000 г. – 304 с.
4. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Мир философии. В 2-х ч. Ч. 1. – М.: Политиздат. – 1991. – 672 с.
5. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука. – 1988. – 426 с.

A. V. Gizha

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

E-mail: 19andrey06@mail.ru

**INSUFFICIENCY OF NAGARJUNA'S FORMALIZED STATEMENTS
FOR A MEANINGFUL UNDERSTANDING OF TIME AND MOVEMENT**

Annotation. The features of the logical structure of Nagarjuna's conclusions in his analysis of the categories of causality and time in the treatise Mula-madhyamaka-karika are considered. The insufficiency of purely formalized reasoning for this analysis is shown, leading to a paradoxical conclusion about the emptiness and nonessence of causality and time. The danger of nihilism is overcome here by the awareness of the need to dialectize thinking.

Key words: Buddhism, Mahayana, Nagarjuna, logic, causality, time.

УДК 130.2

А. В. Максименко

(аспирант кафедры философии)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

E-mail: a_teacher@bk.ru

К ВОПРОСУ О СУБЪЕКТЕ ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКИХ ИЗМЕНЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ «НАЧАЛА» ИСТОРИИ

Аннотация. В статье исследуется проблема субъекта истории в свете проблемы «начала» человеческой истории, анализируется сущность труда как процесса, производящего общество / формы общественной связи и выступающего скрытой истинной силой общественно-исторического движения.

Ключевые слова: социальная сущность человека, субъект истории, марксистская концепция труда, труд как субстанция-субъект истории.

Чтобы понять, когда и каким образом началась человеческая история, определить ту движущую силу, которая превратила примитивное, хрупкое, уязвимое существо в человека разумного, ставшего «доминирующим» существом, господствующим в мире, мы должны сначала определить, что мы подразумеваем под «человеком», определить то методологическое основание, на котором в последующем выстроится научно-философское решение проблемы «начала» истории.

Вопрос о сущности человека является, пожалуй, столь актуальным во всей истории философской мысли, столь и самым загадочным. С античных времен и до наших дней философы не перестают обсуждать проблему сущности человека, строя все новые и новые концепции, осмысливая, прежде всего, место человека в мире, его природу и сущность. Слишком выделяющаяся индивидуальность человека маскирует собой целостность и всеобщую социальную сущность индивидов, и наш рассудок, рассматривая человека, склонен дробить его природу и забывать о ее глубоких связях и безграничных горизонтах. Отсюда все еще заметная тенденция ученых усматривать в индивидуальном бытии истинное положение вещей, строя субъективистские концепции человека как существа, автономного и независимого от объективных закономерностей развития общества и природы, познавая человека, исходя из субъективного «Я» – через глубинные сферы внутренней индивидуальной жизни.

К таким концепциям, в которых прослеживается бытие индивидуальности, путь человека к внешнему миру и обществу, можно отнести теорию человека как *animal symbolicum* Э. Кассирера; наделенное духом животное у М. Шеллера; обладающего эксцентричной позиционностью человека у Х. Плеснера; биологически несовершенное существо, стремящееся компенсировать свою неполноценность при помощи общества и культуры (А. Гелен); человека как сумму поступков у Ж. П. Сартра и пр. [1]. Правомерно однажды заметил М. Шелер, что «многолетнее и основательное изучение проблемы человека дает... право утверждать, что по вопросу о происхождении и сущности человека наш век отличается такой чрезвычайной пестротой, такой расплывчатостью и неопределенностью, каких не наблюдалось ни в одну эпоху. На протяжении тысячелетней истории мы являем собой первую эпоху, в которой человек стал совершенно и безусловно “проблематичным”, когда он

больше не знает, что он собой представляет, но зато одновременно знает о том, что он этого не знает» [2, с. 133-134].

Существенное отличие от антропоцентрических взглядов, доминирующих в философской среде еще со времен эпохи Возрождения, составляют взгляды на проблему сущности человека, восходящие к Гегелю и Марксу, которые, поселив человека не в пространстве, а во времени, определили историю и культуру его новым домом.

Развивая идею классической немецкой философии XVIII-XIX вв. о специфике человека, согласно которой разумность человека возникает благодаря способности к активной свободной деятельности, Маркс и Энгельс пришли к выводу об основополагающей роли прежде всего практической деятельности в становлении и развитии всего общества и, следовательно, также и человека.

Существенным аспектом антропологической характеристики человека является его социальная природа: человек обладает биологическими свойствами, присущими ему как виду, однако эти свойства являются лишь исходными предпосылками, при наличии которых развертывается специфический образ жизни человека как члена общества, как носителя культуры. То есть, человек является живым разумным существом, возникающим и формирующимся в качестве такового только в общественных, социально-культурных условиях.

Чтобы понять, почему человек стал человеком, что его отделяет от всего остального мира живых существ, необходимо вернуться к истокам – к «началу» истории, понимая при этом историю как «реальный процесс развития общества в целом» [3, с. 368], и, следовательно, проследить возникновение общества, т.е. форм совместной коллективной деятельности людей.

Философское учение марксизма о социальной природе человека, где человек исследуется как продукт общества (сквозь призму общественных отношений), позволяет устранить из истории всё сверхъестественное и утверждать, что «люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого» [4, с. 119]. Иными словами, люди творят историю не по своему собственному произволу, а на основе существующих объективных условий и закономерностей в системе общественных отношений. И, соответственно, не человек сам по себе (отдельно взятая личность), равным образом как и не социальные группы или иные общности людей (народные массы, политические объединения, этносы, нации и пр.) являются конечной движущей силой истории, субъектом общественно-исторических изменений, а нечто иное, существующее в действительности отнюдь не в виде антропоморфного существа (столь близкого и понятного эмпирическому сознанию с его набором взглядов и представлений), а в виде процесса общественного производства, элементами и звеньями которого выступают все эти индивиды, классы, социальные группы и прочие образования социально-экономической и политической структуры общества.

С точки зрения Маркса, подлинным субъектом истории является труд и формы его разделения, т.е., согласно Т. Э. Рагозиной, «складывающиеся естественно-историческим 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» [5, с. 49].

Труд как основа истории и необходимое условие общественного прогресса, способ развития социальной материальной сущности, был определен в работах К. Маркса и Ф. Энгельса, а именно: «...труд был понят ими как субстанциальное свойство человека, производящее общественное бытие, а через него и общественное сознание людей в процессе преобразования природы. Труд был понят как социальный материальный процесс, в ходе которого люди создают необходимые им средства жизни и косвенным образом саму эту жизнь», – замечает В. В. Корякин [6, с. 60].

Однако, при освещении субстанциальной роли труда как основы общества и истории некоторые советские философы как правило допускали односторонне-упрощённое толкование труда, сводя его к одной из частных форм существования – к орудийной деятельности, воспроизводя таким образом ошибки и трудности старого материализма и классической буржуазной политической экономии.

В ряде своих работ Т. Э. Рагозина, описывая недавнее философское прошлое, подчеркивает, что «...действительное содержание труда как субстанции общественно-исторического процесса оказалось усеченным до объема одной из его сторон, одной из особенных форм его существования – *орудийной деятельности*» [7, с. 16], протекающей по схеме «цель – средство – результат». Логическая несостоятельность данной трактовки, пытавшейся объяснить происхождение сознания посредством апелляции к орудийной деятельности, для которой характерно наличие цели как некоего предшествовавшего всему процессу труда элемента, как некой идеальной модели, состоит в том, что она явно или неявно, но уже предполагает «...наличие готового человека с готовым сознанием, – человека, уже способного отличать себя от природы и противопоставлять себя окружающему миру» [8, с. 23]. Получается замкнутый круг, в котором труд, выступая предпосылкой возникновения человека и его сознания, уже содержал в себе сознание в качестве готового структурного элемента, который сам оказывался условием и предпосылкой осуществления самого труда. Следовательно, такая форма труда, при которой предполагается «наличие готового человека с готовым сознанием в виде *цели* и *осознанного способа действий*, – подчеркивает Т. Э. Рагозина, – свидетельствует о том, что... эта форма труда сама носит уже *производный* и обусловленный, а отнюдь не субстанциальный характер» [9, с. 20].

Действительно, ведь если рассматривать в качестве начала человеческой истории труд как способность человека к орудийной деятельности, то чем тогда будет отличаться человек от обезьяны, освоившей палку? Почему тогда в процессе освоения орудийной деятельности у обезьяны не развивается сознание и речь? Потому что не всякий «труд *вообще*, а только такая его наличная форма, которая самой своей структурой (внутренней организацией) образует всеобщую *форму социальности и зависимости индивидов друг от друга*, – только такой труд может быть *источником* (субъектом) и *основой* (субстанцией) общественно-исторического развития» [9, с. 20].

Исходя из вышеописанного понимания роли труда как процесса, производящего не только средства существования, но и качественно изменяющиеся формы совместной деятельности индивидов, являющиеся одновременно формами их со-

циальной связи, история предстает перед нами как «прогресс форм коллективной деятельности людей, а не просто поток направленных событий, осуществляющийся в одних и тех же, от века данных формах» [10, с. 13].

Теоретическую реконструкцию форм коллективной деятельности людей, социальной системы Т. Э. Рагозина предлагает рассматривать с позиции понимания труда как субстанции-субъекта исторического процесса, при этом преодолевая массовый стереотип представлений о труде как «начале» истории, существующим в форме орудийной деятельности.

Чтобы понять *труд* в качестве «начала» общественной истории людей, в качестве основы общества и источника всех его исторических изменений, необходимо, подчёркивает Т.Э. Рагозина, рассматривать труд не как производство *вещей* и *предметов* (включая орудия труда), не со стороны его натуральной, чувственно-вещественной формы, а со стороны его сложившейся естественно-историческим путём *социальной формы*, т.е. как деятельность по производству самой формы *общественной связи* индивидов. Иначе говоря, имманентно присущая труду его *социальная форма* только и может быть понята и обоснована в качестве «начала» истории, а именно: как всеобщая основа возникновения общества, как *закон существования* и развития человеческого истории.

Согласно концепции Т. Э. Рагозиной, особенность этой конкретно-исторической формы труда (в отличие от индивидуальной орудийной деятельности) состоит в том, что здесь труд выступает «...как некий *социальный метаболизм*, совершающийся в рамках совместной деятельности многих индивидов, направленной на достижение общего результата, и потому протекающий в форме *обмена деятельностью*, в ходе которого впервые возникают специфические узы *общественной связи и зависимости индивидов друг от друга*» [9, с. 22-23].

Таким социальным метаболизмом, взаимным обменом деятельности представляется загонная охота как один из видов деятельности в первобытной обществу; деятельности, результатом которой «в каждый данный момент (помимо собственно охотничьей добычи) оказывались определённые формы связи и зависимости индивидов друг от друга и от их совместно осуществляемой деятельности (вместе образующие то, что принято называть обществом)» [9, с. 16].

Известно, что самые ранние человеческие общества представляли собой небольшие группы охотников-собирателей, которые жили за счет земли и совместно делили ресурсы. Древние общества по понятным причинам ещё не имели централизованной политической структуры или жесткой социальной иерархии. Вместо этого они полагались на неформальные сети сотрудничества и взаимности, чтобы выжить в суровых и непредсказуемых условиях. Одной из форм такого сотрудничества как раз и являлась загонная охота, как более прогрессивная отрасль хозяйства, во многом определившая развитие первобытных человеческих коллективов.

Некоторые ученые-антропологи отмечают, «выделение человека из животного мира стало возможным только благодаря труду, который сам по себе представлял коллективную форму воздействия человека на природу. Переход даже к простейшим трудовым операциям мог произойти только в коллективе, в условиях общественных форм поведения. Это обстоятельство позволяет утверждать, что уже на самых ранних этапах антропогенеза и истории первобытного общества имело место регулирование в добывании и распределении пищи» [11, с. 139-140]. И одно из важных мест отводится именно охоте, которая в своей простейшей форме – загонной охоты, является как раз именно тем процессом, во время которого индивиды

совершают определенные действия под воздействием природных внешних факторов (природного ландшафта, поведения зверя, количества индивидов, принимающих участие в охоте и т.д.). Данный совместный способ деятельности людей является «исторически первой *системой разделения труда*, которая изначально существовала в виде *внутреннего членения труда на отдельные операции*, выполняемые отдельными индивидами» [9, с. 24].

Механизм загонной охоты первобытных коллективов основывался на сотрудничестве между охотниками, которые группировались в отряды или команды. Процесс загонной охоты начинался с выделения группы охотников, которые сбивали животных с пути, двигая их в направлении, где уже были установлены другие ловушки, в том числе и природного характера (обрыв скалы, болотистая местность и пр.), или где ждали остальные охотники.

Каждый охотник играл свою роль в достижении всеобщей цели – изгнании и перенаправлении животных на заранее выбранный участок. Операции, выполняемые участниками охоты, заключали в себе некую форму целесообразности, т.е. соответствовали цели, на достижения которой и были направлены определенные действия согласно распределившимся среди участников ролям. Однако целесообразность, как всеобщая форма трудовой деятельности первобытного коллектива людей, не была заданной субъективной целью, не служила реализацией индивидуального намерения. Благодаря целесообразности, все члены коллектива способствовали выполнению общей цели, приходили к одному результату благодаря совместной деятельности, совершенствовавшейся постоянно. Такая исторически первая совместная коллективная деятельность людей, предполагавшая определённое разделение труда, выступавшее одновременно формой социальной связи между индивидами, являет собой действительное «начало» истории человечества. Что же касается труда как орудийной деятельности, то она является более поздней исторической формой, производной от труда как обмена деятельностью, совершавшегося в ходе осуществления загонной охоты.

Однако, историческая миссия загонной охоты на этом не заканчивается: как констатирует Т. Э. Рагозина, загонная охота, являясь исходной формой устойчивых социальных связей и одновременно формой объективной целесообразности, выступила также «в качестве *социальной основы будущего индивидуального сознания*: действия всех участников загонной охоты, являясь *фрагментами общей формы объективной целесообразности*, будучи тысячекратно повторены и отработаны в качестве таковых, со временем становятся действиями, предпринимаемыми ими уже вполне *намеренно и специально*, а вовсе не стихийно и спонтанно, как это было вначале, приобретая *индивидуально осознанный* характер исполнения каждым участником того или иного конкретного действия – характер *субъективной целесообразности*» [9, с.24-25].

По мере того, как разделение труда вело к появлению устойчивых индивидуальных навыков и опыта, участники совместной деятельности становились более специализированными по части выполнения закреплённых за ними функций. Такая специализация неизбежно способствовала развитию индивидуального сознания и индивидуальных способностей людей, которые со временем нашли своё применение уже и в индивидуальной орудийной деятельности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Максименко А. В. Проблема человека в современной западной философии: основные подходы и решения // Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. – 2022. – № 2 (16). – С. 56-64.
2. Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. – 1991. – № 1 (2). – С.134-135.
3. Кон И. История // Философская энциклопедия / Ин-т философии АН СССР; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1962. – Т. 2. – С. 368-376.
4. Маркс К., Ф. Энгельс. Сочинения. – М.: Госполитиздат, 1957. – Т.8. – 705 с.
5. Рагозина Т. Э. Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии // Субъективное и объективное в историческом процессе. Материалы международной научной конференции 21 апреля 2017 года / Отв. редактор к.филос.наук, доц. Рагозина Т.Э. – Донецк: ГОУВПО «ДонНТУ», 2017. – С. 40-55.
6. Корякин В. В. Эволюция материалистического понимания труда (классический и советский марксизм) // Социальные и гуманитарные науки: теория и практика. 2019. – № 1 (3). – С. 56-71.
7. Рагозина Т. Э. О некоторых уроках критического «сведения счётов» с недавним философским прошлым / Т. Э. Рагозина // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-практической конференции 24-25 апреля 2020 года / Отв. ред. С. И. Сулимов – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2020. – С. 16-24.
8. Рагозина Т. Э. О философском обосновании труда, или: о необходимости критического сведения счётов с недавним философским прошлым / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк). – 2019. – № 2 (10). – С. 20-35.
9. Рагозина Т. Э. Проблема начала истории, общества и культуры: труд как органическая система // Культура и цивилизация (Донецк). – 2022. – № 2 (16). – С. 17-35.
10. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности // Культура и Цивилизация (Донецк). – 2019. – № 1-2 (2). – с. 7-24.
11. Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества: учеб. для вузов по спец. «История». – М.: Высш. шк., 1990. – 351 с.

A. V. Maksimenko

(Postgraduate student of the Department of Philosophy)
Donetsk National Technical University
(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)
E-mail: a_teacher@bk.ru

**TO THE QUESTION OF THE SUBJECT OF SOCIO-HISTORICAL
CHANGES IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM
OF THE "BEGINNING" OF HISTORY**

Annotation. This article explores the problem of the historical subject in the light of the problem of the "beginning" of human history, analyzes the essence of labor as a process that produces society and forms of social communication, and acts as a hidden true force of the socio-historical movement.

Keywords: the social essence of man, the subject of history, the Marxist concept of labor, labor as a substance-subject of history.

УДК 130.2

КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ НАЧАЛА ОБЩЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

Е. А. Зайчикова

(аспирант кафедры философии)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

E-mail: yelena.zaychikova.18@mail.ru

***Аннотация.** В статье рассмотрена проблема становления социальной сущности человека в контексте «начала» истории и культуры. Автор при решении проблемы формирования человека методологически опирается на материалистические взгляды К. Маркса с его критерием становления человека на базе труда, а также на концепции современных философов, в которых дан анализ процесса труда как социального метаболизма.*

***Ключевые слова:** проблема человека, социальная сущность человека, начало истории, труд как социальный метаболизм.*

Проблема человека в философии, несмотря на всплеск интереса к ней в XX веке, не утратила актуальности и сейчас. Ведь её контекст не может оставаться статичным в постоянно преобразующихся внешних условиях. Изменяющееся общество, в котором находится человек, ставит перед ним новые задачи, заставляет его иначе мыслить и воспринимать мир.

В связи с этим возникает потребность определить те характеристики, которые делают человека человеком, которые помогут ответить на вечные «новые» вопросы. Что есть человек? Как происходит его становление? Какова его природа? Эти вопросы волновали философов и в Античности, и в Средневековье, и в период Ренессанса, и сейчас. Устойчивое внимание к проблеме сущности человека показывает, что значение сократовской проблемы «Познай себя!» имеет ту же остроту и актуальность, что и ранее.

Можно ли реконструировать процесс становления социальной сущности человека? С точки зрения биологии, становление человека можно очертить во времени, пусть и с погрешностью до нескольких сотен тысяч лет. Философия не ищет конкретной точки отсчёта, того самого момента, который отделил бы человека от животного. Философия стремится объяснить, *как* проистекал процесс становления человека, сознающего себя. Важно понимание универсального механизма, рождающего человеческое Я, того, как это произошло, что послужило толчком к становлению социальной сущности человека?

Совершенно понятно, что на заре истории человек представлял собой явную противоположность человеку современному. Эмпирические данные о человеке

прошлого позволяют установить некоторые его характеристики: особенности морфологии, тип орудий, способ жизнедеятельности. Однако на определенном этапе ретроспективного анализа ученые всё же натываются на некий вакуум, не позволяющий «прошупать» социогенез человека. Чтобы дать ответ на вопрос: «Что есть человек?», воспользуемся принципом Б. Ф. Поршнева: «Если ты хочешь понять что-либо, узнай, как оно возникло». Глубоко прав Б. Ф. Поршнева, подчеркивая, что «главная логическая задача состоит как раз не в том, чтобы найти то или иное отличие человека от животного, а в том, чтобы объяснить его возникновение» [1, с. 32].

Человеческая история – прогрессивный процесс, принимающий ускорение на каждом её этапе. Однако, где же старт истории? Где тот самый ноль, от которого мы отталкиваемся? Б. Ф. Поршнева говорит о важности установления критериев для определения начала истории. К числу внешних определений начала истории он относит те, «которые указывают на нечто, коренным образом «с самого начала» отличавшее человека от остальной природы. Это такие атрибуты, которые якобы остаются *differentia specifica* человека на всем протяжении его истории. К ним причисляют труд, общественную жизнь, разум (абстрактно-понятийное мышление), членораздельную речь».

Началом истории во внутреннем смысле ученый считает момент, «с которого человеческая история стала двигаться быстрее истории окружающей природной среды (как и быстрее телесных изменений в самих людях)» [1, с. 50-54]. Понимание «начала истории» зависит от того, сделаем ли мы акцент на неизменном в истории или на изменчивости, т. е. – на историчности истории. «Изготовление орудий оказывается лишь симптомом, или атрибутом, «начала». Но наука повелительно требует ответа на другой вопрос: почему?» [1, с. 62].

Ответом послужат учения К. Маркса о труде как органической системе развития общества. Труд рассматривается марксистской теорией в качестве всеобщей основы истории и культуры. Он же – универсальное средство, позволяющее изобразить общественную историю как единый, закономерный процесс, дающее понять, где находится тот самый момент начала человеческой истории.

Маркс и Энгельс трактуют этот момент как «первый исторический акт, это – производство средств, необходимых для удовлетворения потребностей, производство самой материальной жизни». И оно, производство, «такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить» [3, с. 106].

Труд – особый, специфический процесс, впитывающий в себя социальность, целесообразность, специфическое освоение действительности. Труд является принципиально новым, присущим только человеку способом взаимодействия со средой. Исключительно благодаря труду в обществе создается устойчивая связь существенных, необходимых взаимоотношений и зависимостей. Карл Маркс опре-

делял двойственную природу труда: труд как средство обмена веществ между человеком и природой и труд как *средство воспроизводства самого человека*.

Итак, на заре истории рождается человек, способный к мышлению и осознанию себя. И человек этот рождается в труде. Однако так ли всё однозначно? Не происходит ли подмена понятий при рассмотрении труда как фактора формирования отдельного человека и общества? Можно ли провести прямую между палкой-копалкой и формированием общества?

Длительное время исследователи Маркса отождествляли понятие орудийной деятельности с трудом, являющимся основой человеческой истории и общества. Таким образом была совершена подмена исследуемого предмета одной из его форм, что породило существенную путаницу в работах. «Философская мысль после Маркса пыталась, с одной стороны, обосновать... труд как всеобщую субстанцию; с другой стороны... она всякий раз отождествляла исходную всеобщую форму труда как процесса производства формы общественной связи индивидов с его частной и особенной формой – орудийной деятельностью, из анализа которой она безуспешно пыталась вывести такой продукт общественной жизни, как сознание» [4, с. 37].

Одностороннее рассмотрение труда, как орудийной деятельности, породило кризис в марксистской философии советского периода (в конце XX ст.). Акцентирование внимания исключительно на той стороне труда, которая связана с производством средств существования (орудий, вещей, предметов), уводило исследователей от его ведущей характеристики – труда как *способа взаимодействия индивидов*. Поэтому неудивительно, что, воспринимая труд как лишь орудийную деятельность, исследователи закономерно упускали из виду его ключевую сторону, а именно – труд как *форму социальной зависимости индивидов*, труд как *форму социальной связи*, благодаря которой труд только и предстаёт в качестве фактора формирования общества.

Именно на эту сторону труда, «до поры до времени прикрытую постулатами», как раз и обращает внимание исследователь Т. Э. Рагозина, подчёркивая, что без анализа и понимания этой стороны труда «...также невозможно никакое научное объяснение происхождения человеческого сознания, а если брать шире, – происхождения идеального вообще, то есть, всех тех объективно-целесообразных форм, в рамках которых осуществляется история человеческого общества, – словом, невозможно обоснование материалистического понимания истории» [5, с. 19].

По мнению учёного, ни в коем случае нельзя редуцировать труд исключительно к орудийной деятельности и, тем более, считать эту деятельность «началом» исторического развития общества и культуры как минимум по двум причинам: во-1-х, потому что на заре человеческой истории сама орудийная деятельность возникает как нечто *вторичное и производное* от совместной, коллективной деятельности людей, и, во-2-х, потому, что изготовление простейших орудий труда суще-

ствовало тогда исключительно в виде деятельности *индивидуальной*, не могущей в силу этого быть основой общества.

Именно поэтому при решении проблемы начала человеческой истории в качестве главного предмета рассмотрения должен выступать не труд, взятый в форме орудийной деятельности, а иная его сторона – *социальная форма* труда, представленная *способом совместной деятельности*, – которая только и может выступать в качестве подлинного «начала» человеческой истории, в качестве действительных зачатков общества. «Только такая его наличная форма, которая самой своей структурой (внутренней организацией) образует всеобщую *форму социальной связи и зависимости индивидов друг от друга*, – только такой труд может быть *источником* (субъектом) и *основой* (субстанцией) общественно-исторического развития» [5, с. 21].

Трактовка труда, берущая за основу его чувственно-предметный характер, сужает его понимание, интерпретируя труд как деятельность, производящую вещи. Однако такая частная форма труда, как орудийная деятельность, равным счётом ничего не даёт для философского обоснования социально обуславливающей роли труда, а именно – быть реальной основой общества и истории.

Труд действительно является фактором, обуславливавшим развитие человеческого общества, формирование его сознания и культуры. Однако таковым не может являться труд, отождествляемый с орудийной деятельностью. «Первый и самый, пожалуй, массовый стереотип в отношении понимания труда как основы общества и истории, призванного объяснить начало человеческой истории, связан с представлением о труде как орудийной деятельности или, если брать шире, – с представлением о труде вообще как процессе, производящем вещи» [5, с. 36].

Наличие орудия труда предполагает уже сформированное сознание. Ведь для того, чтобы, например, произвести орудие из камня, необходимо выполнить ряд сложных последовательных действий, в том числе предполагающих учёт тех функций, которые должны быть выполнены с помощью этого орудия в ходе деятельности, выполняемой совместно с другими индивидами; поэтому труд в форме орудийной деятельности – более поздний этап развития общества. Работа с примитивными орудиями труда несет в себе целесообразность, некий план действий. О такой трудовой деятельности Маркс говорит: «В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально» [2, с. 90].

В ходе формирования материалистического понимания истории К. Маркс и Ф. Энгельс делали акцент на том, что сознание, являясь эволюционно связанным с психикой животных, отнюдь не является некой «пристройкой» к последней. Сознание – это не абстрактная рефлексия индивида, не безличная психическая энергия, а общественный феномен, новое качество человека, приобретенное в процессе становления труда. Сознание есть высшая, социальная система ориентации живых

существ в окружающей среде, связанная не только с отражением, но и с творческим преобразованием мира.

Учёный А. Г. Спиркин говорит о том, что сознание могло появиться как следствие развития зародышевых форм стихийной коллективной трудовой деятельности и взаимного общения людей. «Первично еще неосознанная, только что возникшая коллективная трудовая деятельность уже повелительно требовала прежде всего осмысления своего результата. А уже затем отраженный в голове результат деятельности, фиксируемый средствами общения, начинал выступать в качестве цели, предвосхищающей последующие действия» [6, с. 75]. Сознание первобытного человека, сменившее интеллект высших животных, возникло как проявление и необходимое духовное орудие именно коллективного образа жизни.

В момент использования примитивного орудия труда человек уже осознавал целесообразность его применения. Объяснить «рождение человека» появлением у него орудий труда не представляется возможным. «Что касается проблемы происхождения человека с его сознанием, то и в этом случае «формула» орудийной деятельности не могла быть объяснительным принципом, не порождая логическое противоречие: труд в качестве орудийной деятельности, призванный объяснить возникновение сознания, сам предполагал в качестве условия своего осуществления наличие уже готового человека с готовым сознанием, всякий раз натываясь на цель и целесообразный характер орудийной деятельности как на готовые формы, предшествующие акту изготовления орудия труда» [4, с. 33].

В таком ключе орудия труда нельзя рассматривать как начало исторического развития общества и культуры. Они становятся искусственными органами, инструментами для достижения цели. «На заре человеческой истории в качестве её всеобщей основы (субстанции) и источника (субъекта) развития выступал отнюдь не труд в форме орудийной деятельности, не труд как процесс обмена веществ между человеком и природой, не труд как процесс, производящий вещи, а труд как способ совместной деятельности людей, труд как некий социальный метаболизм, как процесс обмена деятельностью, который только в силу этого и стал преимущественно воспроизводящейся во времени формой социальной связи и взаимообусловленности индивидов, то есть, процессом, производящим саму форму общественной связи – общество» [4, с. 23-24]. Таким образом, признаки сформированного сознания, наличие целесообразности орудийной деятельности говорят о том, что эта частная форма труда не могла быть тем самым толчком к зарождению социальной сущности человека.

Исходя из этого, следует различать труд, производящий вещи, и труд, производящий общество. Первый – предмет политэкономических исследований, второй – объект философского анализа в рамках материалистического понимания истории. «Не всякий труд, не труд вообще, а только социально обусловленный труд, то есть, такая его наличная форма, которая самой своей структурой (внутренней организацией) образует всеобщую форму социальной связи и зависимости индивидов друг

от друга, – только такой труд может быть источником (субъектом) и основой (субстанцией) общественно-исторического развития» [4, с. 39]. При этом всё же не стоит умалять значения орудийной деятельности, которая является эмпирическим подтверждением того, что начало истории состоялось. Задача философов лишь проследить генезис и развитие социальных связей, достоверно установив, как возникло нечто, именуемое человеческим обществом и культурой, что непосредственно стало основой и источником их рождения.

Труд – это принципиально новый, свойственный лишь человеку способ взаимодействия со средой по созданию условий существования общества, поскольку он не обнаруживает их готовыми в природе. Этот способ – естественное условие существования самого человека, реализация его сил и способностей. Труд есть ведущее условие существования человека и общества; он связывает все явления социальной жизни в единое целое, в систему. Процесс труда – это вечное, естественное условие человеческой жизни.

Согласно К. Марксу, человек – существо социальное. Сущность бытия человека в мире – целенаправленная совместная деятельность. Вся история человечества в таком ключе рассматривается как история взаимодействия людей. Окружающий человека мир – не данность, а продукт производства: «...он есть продукт промышленности и общественного состояния, при том в том смысле, что это – исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего» [2, с. 27]. Определить сущность человека – это значит выделить ту скрытую от глаз внутреннюю основу, которая определяет совокупную жизнедеятельность человека и является главным моментом, отличающим его от животных.

Человек, будучи изначально биологическим существом, проходит процесс социализации в ходе исторического развития, приходит к осознанию присущих ему социальных качеств, что в корне отличает его от животного, позволяют идентифицировать себя как человека. Включение в социум подавляет в человеке проявления «животной» сущности. Деятельность позволяет человеку «произвести себя», развить специфические виды человеческой активности, такие как речь, способность к познанию. В производстве люди вступают в отношения не только к природе, но и друг к другу, и «только в рамках этих общественных связей и отношений существует их отношение к природе, имеет место производство». Иначе говоря, субъектом труда может быть только «коллективный человек, ассоциированные производители». Орудийная деятельность, будучи только индивидуальной, не способна ни породить даже самых примитивных производственных отношений, ни обеспечить непрерывности развития орудийной деятельности и ее продуктивной стороны.

Социальную природу человека Маркс понимает как необходимый итог естественно-исторического процесса становления общества: поскольку совместная деятельность людей протекает стихийно – под диктатом потребности, постольку связи и отношения, складывающиеся в ходе этой деятельности, носят объективный, неза-

висимый от их воли и сознания характер, становясь катализатором развития всего социального в человеке, а именно: способствуя не только становлению его сознания, но и его способности «удлинять естественные органы труда» путём создания и совершенствования искусственных органов – *орудий труда*¹². Словом, в процессе труда как совместной, коллективной деятельности людей формируются не только социальные связи и отношения, не только техническая сторона трудовой деятельности, но также и новые потребности индивидов, новые навыки и способности людей, включая способность к целеполаганию – способность к рациональному мышлению.

Поэтому в порядке общего вывода можно сказать следующее: труд как индивидуальная целесообразная орудийная деятельность, как производство вещей и предметов является такой исторической формой, которая сама производна от труда как совместного способа действий, объективно складывающегося в ходе коллективной деятельности и потому образующего определённую форму социальной связи между людьми – *общество*. Социальная сущность человека на заре цивилизации рождается в процессе становления коллективных форм труда как необходимый итог его функционирования в качестве общественного метаболизма – обмена и распределения производственных ролей, навыков и функций между индивидами в их совместной деятельности. Человек со всеми его специфически человеческими чертами и особенностями является от начала и до конца результатом и продуктом его собственного труда, результатом и продуктом исторически развивающихся конкретных общественных отношений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Поршнева Б.Ф. О начале человеческой истории: проблемы палеопсихологии / Б. Ф. Поршнева. – Москва: Трикста: Академический Проект, 2013. – 542 с.
2. Маркс К. К критике политической экономии. – М.: Госполитиздат, 1949. – 272 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988. – 574 с.
4. Рагозина Т.Э. Ещё раз о противоречиях трудовой теории антропосоциокультурогенеза / Духовное производство в эпоху позднего капитализма : материалы Междунар. науч. конф., 25 апр. 2020 г. / отв. ред. Т. Э. Рагозина. – Донецк: ДОННТУ, 2020. – Вып. 6. – С. 35-52.
5. Рагозина Т.Э. Проблема «начала» истории, общества и культуры: труд как органическая система// Культура и Цивилизация. – Донецк, 2022, №2 (16). – с. 17-35.
6. Спиркин А.Г. Происхождение сознания. – М.: Госполитиздат, 1960. – 472 с.

¹² Эту закономерность, свойственную уже самым ранним формам трудовой деятельности людей и выражающуюся в становлении *объективных форм связи и отношений* между людьми, Маркс фиксирует также и при анализе зрелых, развитых форм общественного производства эпохи буржуазных производительных сил, резюмируя это в качестве общей для всех исторических типов производства социально-экономической закономерности: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил» [2, с. 18].

7. Тищенко Ю. Р. Общественная история людей как история их индивидуального развития («Капитал». 1857-1867) // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2020, №1(11). – С. 7-20.

E. A. Zaichikova

(Postgraduate student of the Department of Philosophy)
Donetsk National Technical University
(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)
E-mail: yelena.zaichikova.18@mail.ru

**THE CONCEPT OF THE SOCIAL ESSENCE OF A PERSON IN THE
CONTEXT OF THE PROBLEM OF THE BEGINNING
OF SOCIAL HISTORY AND CULTURE**

***Annotation.** The article considers the problem of the formation of the social essence of a person in the context of the "beginning" of history and culture. When solving the problem of human formation, the author methodologically relies on the materialistic views of K. Marx with his criterion of the formation of a person on the basis of labor, as well as on the concepts of modern philosophers, in which an analysis of the labor process as a social metabolism is given.*

***Key words:** human problem, human social essence, beginning of history, labor as a social metabolism.*

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК 327.5+327.8

М. М. Кухтин

(к. полит. наук, доцент)

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

БОЛЬШИЕ ЦИКЛЫ РОССИЙСКО-НЕМЕЦКИХ ОТНОШЕНИЙ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация. В статье современные российско-немецкие отношения рассматриваются в контексте больших исторических циклов, через которые прошли обе страны. Делается вывод, что, хотя текущая ситуация обладает рядом уникальных черт и знаменует собой глубинные геостратегические сдвиги, ее структурные противоречия допускают положительную динамику в среднесрочной перспективе. В эпоху глобализации каждое отдельное звено европейской политической архитектуры влияет на постановку и решение всемирно-исторических вопросов, что в итоге делает сотрудничество Москвы и Берлина безальтернативным, хотя многие его ключевые предпосылки в последние годы были целенаправленно разрушены коллективным Западом. С методологической точки зрения весьма продуктивным оказалось выделение нескольких уровней исторического времени, поскольку оно позволяет исследователю абстрагироваться от конъюнктурных соображений и дает ему новые возможности для верификации предлагаемых моделей. Соответственно, имеет смысл по-новому поставить вопрос о переносе методов исторических наук в политические исследования.

Ключевые слова: Россия, Германия, украинский кризис, глобализация, историческое время.

В последние два года было опубликовано немало комментариев о текущем состоянии российско-немецких отношений. Большинство из них имели полемический и пессимистический характер, что неудивительно, если учесть роль Германии в украинском кризисе в целом и ее отношение к Специальной военной операции в частности. Аналитики почти единодушно предсказывают дальнейшую деградацию форматов взаимодействия и даже не исключают появления еще одного очага военной напряженности в «междуморье». Однако категоричные выводы могут быть здесь до известной степени оправданы только в свете задач краткосрочного политического прогнозирования. История же учит, что, например, события Семилетней войны не помешали созданию Священного союза, но и Союз трех императоров не смог предотвратить Первую мировую войну. Соответственно, выглядит вполне

естественной постановка вопроса о «больших циклах» российско-немецких отношений, в которых закономерно сменяются периоды сближения и охлаждения, сотрудничества и конфронтации. Методологию таких исследований в большой мере уже разработал Ф. Бродель, выделивший три уровня исторического континуума. Полезными могут оказаться и некоторые идеи С. Б. Переслегина (фазы развития, вероятностная история). Непосредственно к российско-немецким отношениям модель «больших циклов» применял отечественный исследователь А. В. Фененко. Заявленная тема представляется весьма актуальной как с теоретической точки зрения, так и в свете геополитических вызовов, связанных с текущим кризисом европейской архитектуры безопасности. Неолиберальная глобализация породила целый ряд международных кризисов, которые, парадоксальным образом, и предопределяют дальнейший рост напряженности между заинтересованными странами, и все настоятельнее требуют их совместных усилий для решения назревших проблем.

Объектом исследования являются текущие российско-немецкие отношения, предметом – долгосрочная логика их развития, практически иммунная к воздействию политической и экономической конъюнктуры. Хронологические рамки статьи охватывают 2022-2023 гг., с необходимыми экскурсами в историю двусторонних отношений, географические – европейский континент. Методология исследования основана на структурном подходе и материалистическом понимании истории. Общенаучный принцип историзма должен быть дополнен тезисом о единстве исторического и логического. Актуальное состояние объекта не сводится к его генезису, но остается непонятным вне контекста последнего. Реалии «европейского концерта» нельзя механически переносить на текущую политическую архитектуру региона, однако далеко не все ее элементы можно убедительно объяснить без изучения отдаленного прошлого. Далее, материализм в обществоведении позволяет научно поставить вопрос о субъекте истории. Человек одновременно формируется внешними обстоятельствами и является своим собственным проектом, с незапамятных времен живет в мире отчуждения и неуклонно движется к его диалектическому снятию. Соответственно, исследования тенденций глобального и регионального развития должны избегать как фатализма, так и волюнтаризма. В частности, современные российско-немецкие отношения не допускают простого «отката назад» к довоенному уровню, однако это не означает, что их нынешнее состояние делает катастрофу неизбежной.

Российский эксперт А. В. Фененко вводит понятие русско-германской системы и прослеживает ее развитие с петровских реформ до Первой мировой войны. По сути, речь идет об особой этнополитической структуре, в рамках которой два культурных мира переплелись настолько тесно, что каждый представлял собой необходимый контекст для понимания другого. Вторая мировая война подвела черту под попытками реанимировать складывавшийся столетиями порядок вещей. «Вопрос о том, может ли эта система воскреснуть в будущем, пока остается дискуссионным. На сегодняшний день ответ на него скорее отрицательный. На данный мо-

мент этому мешают три фактора: отсутствие в России и Германии значимой немецкой и русской диаспор, особая роль Великой Отечественной войны в исторической памяти и европейский (точнее, атлантический) выбор Германии» [1]. Со многим в приведенной оценке можно согласиться. Действительно, геополитические потрясения XX в., включая «тотальные войны», обрекли на историческое забвение некоторые паттерны международного взаимодействия, бывшие привычным атрибутом Вестфальской и Венской моделей миропорядка. Ушли в прошлое традиционные династические соображения, приобрел новое значение национализм, требующий совпадения этнических и политических границ и продвигающий идеал монолитной нации, без культурно обособленных диаспор. Реалии «холодной войны» и постбиполярного мира отражали новые глобальные амбиции атлантизма, оставлявшие далеко позади геостратегические устремления Британской империи. С другой стороны, Организацию Варшавского договора, включавшую ГДР, можно рассматривать как превращенную форму или, по крайней мере, отдаленное эхо русско-германской системы. Сюда же можно отнести и экспансию немецкого капитала в новую Россию после 1991 г., создавшую материальную основу для «модернизационного партнерства» и особых отношений В. Путина и Г. Шредера. Когда евроатлантическое сообщество оказалось на грани раскола из-за иракской проблемы, институциональное оформление стратегического альянса Москвы и Берлина не казалось чем-то невероятным. Интересно, что А. В. Фененко уделяет внимание аналогичным моделям взаимодействия, говоря о другом историческом периоде: в межвоенную эпоху Коминтерн планировал западную экспансию, а немецкие империалисты надеялись на новый «натиск на восток» [1]. Понятно, что в советскую сферу влияния вошла только меньшая часть германского мира, а Берлин сегодня предпочитает экономические инструменты экспансии военно-политическим, однако это не отменяет упомянутых параллелей. Таким образом, спиралевидное развитие исторических процессов действительно допускает воспроизводство старых паттернов на новой конкретно-исторической почве. Разумеется, речь идет не о механическом копировании прошлого, а о его диалектическом снятии.

Оценка рассмотренной исторической концепции актуализирует вопрос об уровнях социального времени, занимавший важное место в построениях школы «Анналов». Ф. Бродель выделял «три типа времени: время большой длительности (*longue durée*) – период продолжительностью в столетие или более; циклическое (конъюнктурное) время (*conjuncture*) – диапазон от 10 до 50 лет; время событий (*event-history*), которое акцентирует внимание на реальных событиях сегодняшнего дня» [2, с. 150]. Анализ предлагаемой теории показывает, что в ней различные уровни темпоральности различаются как количественно, так и качественно. Формальный критерий, отсылающий к хронологии в ее сугубо числовом выражении, дополняется содержательным, основанным, по сути, на различении поверхностных и глубинных социальных структур. Здесь уже заложена по меньшей мере теоретическая возможность методологической непоследовательности: хронологические

рамки исторического экскурса могут отсылать к одному типу времени, а предлагаемые объяснительные модели – к другому. А. В. Фененко умело связывает конъюнктурное и событийное измерения российско-немецких отношений, в принципе допуская альтернативные интерпретации изучаемых явлений, предполагающие либо акцентирование одного из двух уровней анализа, либо их горизонтальное сопоставление.

Т. В. Бордачев более оптимистичен в своих прогнозах, касающихся «особых отношений» РФ и ФРГ. По его словам, «вялотекущей конкуренции между Россией и Германией, которая всегда характеризовала отношения обоих народов с французами и британцами, не было никогда. Отсюда следует вывод, что конфликт между Россией и Германией – явление случайное, вызванное особыми обстоятельствами, а сотрудничество представляет собой объективное требование их жизненных интересов» [3]. Специфика современной ситуации заключается, среди прочего, в том, что после «холодной войны» государство, находящееся за пределами Евразии, заняло доминирующее положение на «великой шахматной доске» [4, с. 12]. Иными словами, сегодня геополитика Старого Света постоянно модифицируется внешними факторами, поэтому ее нельзя исчерпывающе охарактеризовать исходя из текущих успехов и неудач евразийской дипломатии как таковой. С другой стороны, обострение проблем глобальной экономики все чаще заставляет государства мира сталкиваться в борьбе за ограниченные ресурсы, что закономерно приводит к разрыву старых связей и грозит своеобразным «переворачиванием альянсов». В-первых, такая ситуация таит как вызовы, так и возможности, во-вторых, она не может сохраняться неопределенно долго. Соответственно, оптимизм эксперта имеет под собой серьезные основания: «мы не можем сказать, сколько продлится наступившее ухудшение отношений. Но в том, что на новом витке истории Россия и Германия опять встретятся и обязательно подружатся, особых сомнений у меня нет» [3].

Впрочем, и А. В. Фененко, озвучивший ряд достаточно скептических констатаций по исследуемому вопросу, сделал в своем анализе известные оговорки: «Прогнозировать будущее сложно. Однако можно с уверенностью сказать: на протяжении веков «германская система» меняла свой географический ареал. Вполне возможно, что современная ее локализация – не последняя в истории, что может вновь изменить ее идентичность» [5]. Эксперт также признает, что кризис ЕС способен привести к ревизии международно-политической ориентации Германии [5].

Российский международник А. П. Соколов отмечает: «В долгосрочной перспективе устойчивость новых отношений между Россией и Германией будет зависеть от того, насколько новая конфигурация связей между государственными и негосударственными институтами двух стран будет носить равноправный и сбалансированный характер» [6]. По его мнению, как минимум, три фактора ограничивают глубину взаимного отчуждения. Германия сохраняет лидирующие позиции в ЕС, что неизбежно должно учитываться в российском внешнеполитическом плани-

ровании. Кроме того, немецкий бизнес сохраняет заинтересованность в двустороннем сотрудничестве и, соответственно, стремится по возможности обходить санкции и другие политически мотивированные ограничения. Наконец, немецкие политики и гражданское общество после начала Специальной военной операции повели себя осторожнее, чем, например, администрация Д. Байдена, что внушает надежду на ограничение ущерба, нанесенного российско-немецким связям [6]. Данные оценки были высказаны до подрыва «Северного потока-2» и последних пакетов немецкой военной помощи Украине, однако в большой степени они сохраняют актуальность и сегодня. Вообще необходимо отметить, что многие исторические развилки (точки бифуркации) становятся видимыми только ретроспективно, при этом гипноз свершившегося факта может рождать у исследователя ложное чувство изначальной предопределенности событий. Так, сегодня трудно допустить, что Первая мировая война могла бы оказаться столкновением совсем других коалиций, однако, например, Фашодский кризис, Бьеркская встреча и колеблющаяся позиция Италии заставляют признать, по крайней мере, теоретическую возможность альтернатив. Анализ последних может быть весьма продуктивным, подобно рассмотрению побочных вариантов в шахматах. Более того, несбывшееся в текущей реальности можно нетривиально осмыслить в рамках модели исторического континуума, что было сделано, в частности, С. Б. Переслегиным [7, с. 143-147].

Рассмотрение современных российско-немецких отношений в такого рода формализме дает весьма интересные результаты. Многие аналитики пишут, что их дальнейшее развитие не может быть полностью предопределено их текущим состоянием, и исторический опыт подтверждает данный вывод. Однако необходимость такого положения вещей можно объяснять по-разному. Концепции «больших циклов» объединяет одна исходная посылка: масштабные исторические явления детерминируются глубинными социальными механизмами, которые практически невозможно сломать, хотя внешняя упаковка тренда, конечно же, определяется множеством факторов, включая и субъективные, и случайные. Целенаправленные усилия политиков могут изменить темпы и формы развития событий, но не их суть. Альтернативная точка зрения представлена теорией сложных самоорганизующихся систем, которые время от времени проходят точки бифуркации, где минимальное воздействие на структуру нередко приводит к ее глобальным труднопредсказуемым трансформациям. Соответственно, политическое прогнозирование требует введения целой иерархии «диких карт» – событий, маловероятность которых с лихвой компенсируется их судьбоносным значением.

Два рассмотренных подхода предполагают различное понимание диалектики необходимости, возможности и случайности. В первом случае метафорой сценирования выступают шахматы, хотя бы теоретически допускающие исчерпывающий анализ любой данной позиции. Во втором уместнее вспомнить настольные игры наподобие «Монополии», в которых жесткие причинно-следственные связи и

необходимость тщательного планирования сочетаются с генератором случайных чисел (бросанием костей).

Существует и третья интерпретация событий, позволяющая подняться над краткосрочными пессимистическими прогнозами. Ее можно охарактеризовать как выход на метуровень. Всегда нужно считаться с вероятностью того, что изучаемые конкретно-исторические проблемы представляют собой атрибут той или иной эпохи и утратят актуальность с ее окончанием. Например, привычная национально-государственная логика приобрела наиболее зрелые формы в индустриальной фазе развития, а переход к когнитивному обществу должен выдвинуть на первый план совершенно иные ведущие формы социальной организации [7, с. 505-510].

Выстраивая сценарии развития российско-немецких отношений, можно найти точку опоры для каждой из рассмотренных концепций. Исторические ролевые модели (своеобразный межнациональный симбиоз, последовавший за петровскими реформами, те или иные альянсы XIX века) отчасти сохранили значение, в любом случае, их появление не менее закономерно, чем периоды конфликта и отчуждения в двусторонних отношениях. Влияние субъективных факторов на предмет исследования также нельзя отрицать (проанглийские настроения в семье Николая II, недостаточное внимание Москвы к донесениям Р. Зорге, дружба В. Путина и Г. Шредера). Не следует сбрасывать со счетов и элемент случайности. Так, диверсия на «Северном потоке-2» могла бы не произойти из-за ранней утечки информации о ее подготовке. Наконец, роль государства в современных международных отношениях нельзя рассматривать метафизически, она зависит от меняющихся конкретно-исторических факторов, которые могут как укреплять национальный суверенитет, так и способствовать его эрозии или переосмыслению. В некоторых футурологических моделях традиционная дипломатия и межгосударственные конфликты играют скорее периферийную роль, а главными акторами оказываются транснациональные корпорации, классы, цивилизации или даже те или иные локальные сообщества (коммуны).

Проведенное исследование позволяет сделать вывод, что сегодня структура и динамика российско-немецких отношений определяются разнонаправленными историческими силами. В событийном времени преобладают негативные факторы, делающие весьма вероятной дальнейшую деградацию двусторонних связей. Однако изучение долгосрочных тенденций показывает, что структурирование геополитического пространства «междуморья» возможно только за счет согласованных усилий двух стран. Кроме того, сегодня в Евразии существует менее десяти стран, которые заслуживают статуса геостратегических игроков по З. Бжезинскому. Если они не будут по умолчанию рассматривать друг друга как приемлемых партнеров и необходимые звенья трансконтинентальной системы безопасности, возникновение новых очагов военно-политической напряженности неизбежно еще больше дестабилизирует Старый Свет. Проблема в том, что на его территории расположено множество геополитических центров, являющихся зонами проблемной государ-

ственности. Они обладают большими ресурсами, которые могуткратно увеличить мощь соседней великой державы, но неспособны контролировать и использовать их самостоятельно. Здесь существуют только два варианта развития событий. Либо полюса силы договорятся о правовом и стратегическом режиме таких серых зон и будут следовать соответствующим правилам поведения, либо передел сфер влияния будет происходить путем гибридных войн, что причинит всем участникам противостояния ущерб, несопоставимый с любыми возможными приобретениями. Значительная часть «междуморья» является зоной перманентной геостратегической турбулентности. Наряду с другими факторами, это заставляет заключить, что Россия и Германия не могут позволить себе новую «холодную войну», хотя в последние годы некоторые шаги западных стран увеличивали вероятность именно такого сценария. Релевой моделью для обоих государств могут послужить некоторые дипломатические шаги Китайской Народной Республики. Несмотря на острый конфликт вокруг Тайваня, торговые войны и ухудшение мировой дипломатической конъюнктуры, Председатель КНР Си Цзиньпин продолжает говорить об архитектуре общей человеческой судьбы. Современная эпоха делает укрепление транснациональных политических и экономических связей неизбежным, и в выигрыше окажутся те страны, которые сумеют эффективно использовать их в своих интересах. Человечество не может вернуться к автаркии отдельных стран и регионов, отказавшись от углубления международной интеграции. Однако это отнюдь не оправдывает американский вариант глобализации или любую другую модель планетарного социума, в которой интересы одних стран обеспечиваются в ущерб другим. Чтобы предотвратить реализацию негативных прогнозов, нужно предпочесть новому «железному занавесу» активную включенность в международные процессы. Необходимость решения общечеловеческих проблем может послужить важным стимулом для улучшения российско-немецких отношений, пусть даже многие конкретно-исторические обстоятельства не внушают надежд на скорый успех данного проекта. Кроме того, актуальные глобальные вызовы неопровержимо свидетельствуют, что национализм и этатизм в их классических, зрелых формах – это порождения уже ушедшей эпохи модерна, а следование старым стратегиям в кардинально изменившихся условиях все реже оправдывает себя. Таким образом, наилучшие шансы имеют те государства, которые не рассматривают Вестфальский порядок как нечто самодовлеющее и естественное, а активно ищут площадки преадаптации, осваивают технологии завтрашнего дня, объективно оценивают судьбоносные тренды, находящиеся пока в зачаточном состоянии. Для внешней политики особую важность имеют публичная дипломатия, работа с идентичностями, управленческие инновации и другие виды деятельности, которые в конечном счете невозможны без социального творчества масс, без конструктивной самоорганизации большинства населения. Таким образом, преобладание того или иного формата двусторонних отношений во многом определяется экзистенциальным выбором каждой из двух стран, их общественными институтами и ценностями.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Фененко А. В. Взлет и падение русско-германской системы / А. В. Фененко // Российский совет по международным делам. – URL: https://russiancouncil.ru/analytcs-and-comments/analytcs/vzlet-i-padenie-russko-germanskoj-sistemy/?sphrase_id=90746973 (дата обращения: 18.05.2022).
2. Андрущенко М. А. Бродель vs Валлерстайн: к вопросу о темпоральном измерении политики (обзор) / М. А. Андрущенко // Политическая наука. – 2012. – № 4. – С. 148-161.
3. Бордачев Т. В. Особые отношения России и Германии не закончатся никогда / Т. В. Бордачев // Российский совет по международным делам. – URL: https://russiancouncil.ru/analytcs-and-comments/comments/osobyje-otnosheniya-rossii-i-germanii-ne-zakonchatsya-nikogda/?sphrase_id=99689648 (дата обращения: 30.05.2023).
4. Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы / З. Бжезинский. – М.: АСТ, 2014. – 702, [2] с.
5. Фененко А. В. Геополитика «немецкого вопроса» / А. В. Фененко // Российский совет по международным делам. – URL: <https://russiancouncil.ru/analytcs-and-comments/analytcs/geopolitika-nemetskogo-voprosa/> (дата обращения: 20.05.2022).
6. Соколов А. П. Ценности или иллюзии: будущее российско-германских отношений / А. П. Соколов // Россия в глобальной политике. – URL: <https://globalaffairs.ru/articles/czennosti-ili-illyuzii/> (дата обращения: 31.05.2023).

M. M. Kukhtin

(candidate of political sciences, Associate Professor)
University Donetsk State University
(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

Email: mikhail-kukhtin@yandex.ru

**LARGE CYCLES OF RUSSIAN-GERMAN RELATIONS:
HISTORY AND MODERNITY**

Annotation. In the article, modern Russian-German relations are examined in the context of large historical cycles which both countries have undergone. It is concluded that, although the current situation has a number of unique features and marks deep geostrategic shifts, its structural contradictions allow for positive developments in the medium term. In the era of globalization, each individual link in the European political architecture influences the formulation and solution of world-historical issues, which ultimately makes cooperation between Moscow and Berlin unavoidable, although many of its key prerequisites have been purposefully destroyed in recent years by the collective West. From the methodological point of view, it turned out to be very productive to single out several levels of historical time, since it allows the researchers to abstract from conjuncture considerations and gives them new opportunities for verifying the proposed models. Accordingly, it makes sense to raise the issue of transferring the methods of the historical sciences to political research in a new way.

Key words: Russia, Germany, the Ukrainian crisis, globalization, historical time.

ОБРАЗЦЫ ОФОРМЛЕНИЯ ССЫЛОК И БИБЛИОГРАФИЧЕСКОГО СПИСКА

Образцы оформления ссылок:

1. В тексте: [10, с. 81]

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

Образцы оформления записей библиографического списка:

А) Оформление описаний книг

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

Примеры:

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

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

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

Пример:

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

В) Оформление описаний диссертаций и авторефератов диссертаций

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

Примеры:

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

Г) Оформление описаний статей из газет или журналов

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

Пример:

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

Д) Оформление описаний источников электронного ресурса удаленного доступа

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

Пример:

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

**ОБРАЗЕЦ
ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ**

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

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

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

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

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

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

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

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

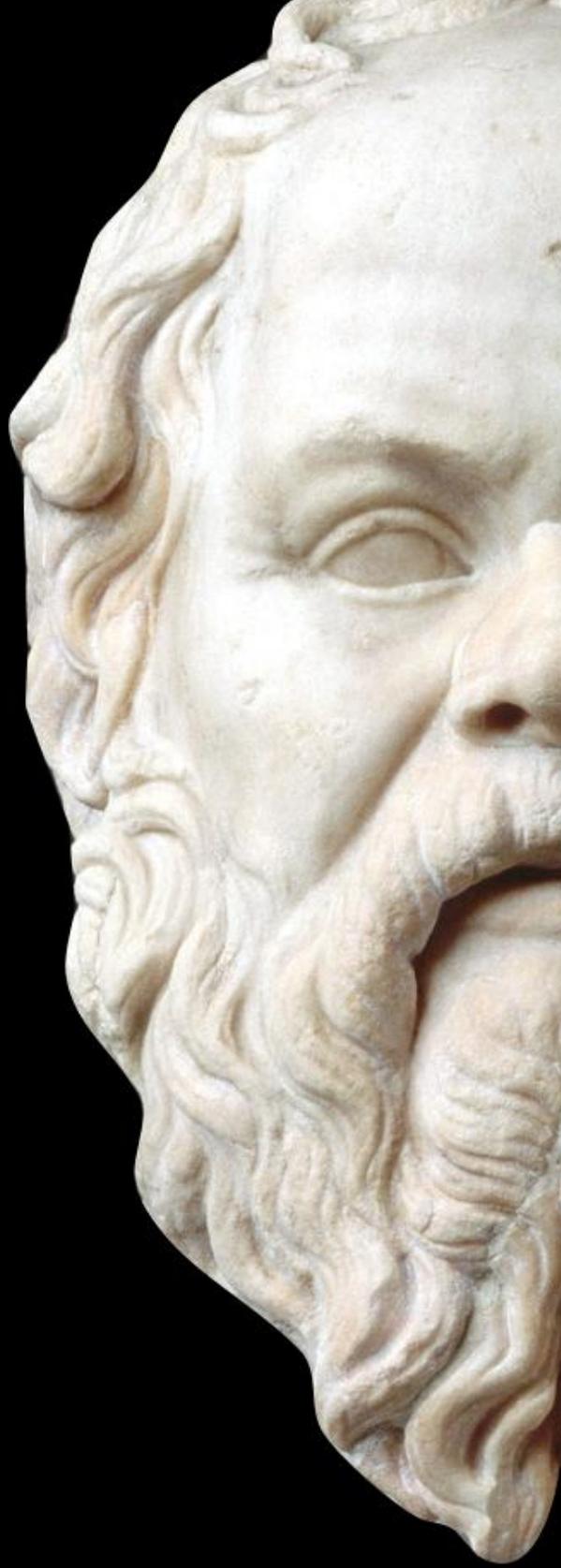
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

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

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

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

ДЛЯ ЗАМЕТОК



ISSN 2522-9788