

Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 1 (5)

2017

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



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 1 (5)
2017

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

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.

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

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

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

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

Адрес редакции: Донецкая народная Республика, 83001, г. Донецк, ул. Артёма, 96, ГОУВПО «ДОННТУ», 3-й учебный корпус, кафедра философии. Тел.: (062) 305-39-18; 066-424-1410.

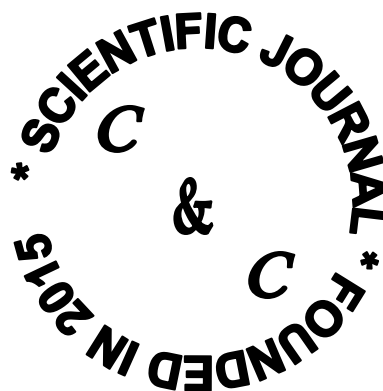
Эл. почта: tatyana.ragozina@list.ru **Internet:** <http://cic.sgi.donntu.ru>

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

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

Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 6 от 30.06.2017 г.

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



Culture

& CIVILIZATION (Donetsk)

**Issue № 1 (5)
2017**

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

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.

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

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

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

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

Editorial office's address: Donetsk People's Republic, 83001, Donetsk, Artema str., 96, Donetsk National Technical University, 3rd Campus, Philosophy Chair. Tel.: (062) 305-39-18; 066-424-1410.

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

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

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

Signed to publishing according to recommendation of the Scientific Board of «Donetsk National Technical University». Protocol № 6 dd 30.06.2017.

© Authors of the articles, 2017
© Donetsk National Technical University

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№ 1(5) / 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Философия		
Рагозин Н. П.	Метаморфоз науки в эпоху капитала	7
Римский В. П.	Культурно-цивилизационная специфика России в свете методологии «сопряжения»	22
Микляев В. А.	Необходимость различения силы и насилия в морально-философской рефлексии	30
Андриенко Е. В.	Справедливость в социально-аксиологическом измерении	36
Рагозина Т. Э.	Проблема культурной памяти как способ рефлексии над социальной формой	42
Гижа А. В.	К вопросу о «практической истинности» субъекта исторического действия	56
Даниленко Г. Э.	Категории «субъект» и «субъективность» как проблема методологии истории	60
Федорищенко П. А.	Методология исследования коммуникации, опосредованной глобальной сетью	64
Янковский М. Г.	Проблема единства человеческого рода в зеркале многообразия исторических форм	71
Политические науки		
Шелюто В. М.	Отождествление тоталитарных идеологий как способ фальсификации истории	77
Скворцова Л. А.	Донбасс – «разменная монета» в политической борьбе 1917 – 1919 гг.	87
Отзывы и рецензии		
Федорищенко А. И.	«Ты хорошо роешь, старый крот!»	95
Анонсы и объявления		
Приложения	Требования к оформлению научных статей	100
	Образцы оформления статей	101

CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 1 (5) / 2017

CONTENTS

Philosophy		
R a g o z i n N. P.	Metamorphosis of science in the era of capital.....	7
R i m s k i y V. P.	Cultural and civilization specifics of Russia in the light of «conjugation» methodology	22
M i k l y a e v V. A.	The need to distinguish between force and violence in the moral-philosophical reflection	30
A n d r i y e n k o E. V.	Justice in socially-axiological demension	36
R a g o z i n a T. E.	Problem of cultural memory as the way of reflection of social form	42
G i z h a A. V.	Studying «practical truth» of the subject of historical act	56
D a n i l e n k o G. E.	«Subject» and «Subjectivity» categories as the issue in methodology of history	60
F e d o r i s h e n k o P. A.	Methodology of the research of communication mediated by global network	64
Y a n k o v s k i y M. G.	Unity of human race issue in the mirror of variety of historical forms	71
Political sciences		
S h e l y u t o V. M.	Analogy of totalitarian ideologies as method of falsifications of history	77
S k v o r t s o v a L. A.	Donbass - "a change of coin" in the political struggle of 1917-1919	87
Reviews		
F e d o r i s h e n k o A. I.	«You dig well, the old mole!»	95
Notices and information		
A n n e x e s	Requirements to design of scientific articles	100
	Examples of articles' design	101

Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: nragozin@inbox.ru**МЕТАМОРФОЗ НАУКИ В ЭПОХУ КАПИТАЛА**

Annotation. В статье рассмотрены логико-методологические и социально-исторические предпосылки открытия Марксом феномена превращения науки в непосредственную производительную силу. Автор реконструирует Марксову трактовку основных этапов включения науки в структуру производительных сил капитала, а также исследует современный процесс метаморфоза науки, рассматривая феномен технауки как превращённую форму свободного духовного производства.

Key words: метаморфоз, свободное духовное производство, наука как непосредственная производительная сила, эксплуатация науки капиталом, технаука как превращённая форма.

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

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

I

Методологической основой анализа науки у Маркса служит материалистическое понимание истории. В «Немецкой идеологии», где эта методология впервые излагается в систематическом виде, Маркс, наряду с материальным производством как базисом существования и воспроизводства человека и общества, выделяет также «духовное производство» в качестве производства «идей, представлений, сознания» [1, с. 24]. Так возникает вопрос о соотношении материального и духовного производства как новая форма основного вопроса философии – вопроса об отношении сознания и бытия.

Маркс исходит из принципиально новой редакции материалистического принципа, согласно которому сознание «никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewusste Sein]», понимая под бытием не абстрактное

бытие вообще, а *бытие людей* как «реальный процесс их жизни» [1, с. 25]. Тем самым исследование вопроса об отношении мышления и бытия ставится на почву исследования действительной истории людей. При такой постановке вопроса во взаимосвязях сознания и бытия оказывается возможным выделить два крупных исторических этапа. Если первоначально производство идей, представлений, сознания было «непосредственно вплетено в материальную деятельность и материальное общение людей», то с разделением труда на труд физический и умственный возникает специализированное духовное производство. «С этого момента, - отмечает Маркс, - сознание *может* действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, - с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д. Но если даже эта теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями, то это может происходить лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой» [1, с. 30].

Здесь формулируется главный принцип анализа духовного производства и его продуктов у Маркса: противоречия сознания и действительности, противоречия внутри форм сознания и продуктов духовного производства суть, в конечном счёте, следствие внутренних противоречий самой общественной практики. Содержание сознания следует *выводить* (а не сводить, редуцировать) из противоречий общественного бытия, прослеживая все опосредствующие звенья, которые связывают материальный базис общества и возвышающуюся над ним духовную надстройку. Материалистический принцип в такой редакции становится логически и исторически-конкретным. В отличие от предшествующей философии истории исторический материализм в постижении исторического бытия людей не застревает ни на стадии эклектического сочетания факторов исторического процесса, ни на стадии односторонней абсолютизации одного из них (будь это разум, экономика, техника или ещё что-то) как основы и движущей силы истории.

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

Продукты духовного производства рассматриваются как формы «идеологии», как идеи, обусловленные экономическими, социальными и политическими интересами классов, которые в силу этого дают более или менее пристрастную, а потому и иллюзорную картину социальной действительности. Степень иллюзорности или, напротив, реалистичности (истинности, правдивости) этих идей зависит от

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

того, насколько широки интересы класса (отображают ли они его сугубо эгоистические интересы, или отражают также интересы поступательного движения общества в целом), от того, являются ли они непосредственным отображением действительности или подверглись «возгонке» через механизм спекулятивно-доктринёрского теоретизирования².

Но было бы неверно понимать этот первый набросок материалистического понимания общества как картину схватки классов, для которых наука, искусство, мораль, философия, религия служат всего лишь более или менее привлекательной оболочкой корыстных интересов и иллюзий о самих себе и своём призвании в обществе. Маркс никогда не упускал из виду то обстоятельство, что на каждом историческом этапе в его противоречиях и классовой борьбе осуществляется и общее развитие человеческого рода. Развитие материального производства и общения приводит к накоплению средств производства, орудий труда, производственных навыков, знаний, изобретений, которые наследуются каждым последующим поколением людей и образуют базис для поступательного развития человечества³.

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

К понятию «духовное производство» и проблематике его взаимодействия с материальным производством Маркс вновь обращается в подготовительных рукописях к «Капиталу». Уже в методологическом «Введении» к «Экономическим рукописям 1857-1861 гг.» Маркс отмечает неравномерность и противоречивость развития материального и духовного производства капиталистического общества: «Неодинаковое отношение развития материального производства к развитию, например, искусства. Вообще понятие прогресса не следует брать в его обычной абстрактности» [5, с. 41].

Это противоречие материального и духовного производства в сфере искусства проявляется в том, что, с одной стороны, некоторые формы искусства (эпос) возможны только на сравнительно низком уровне развитии материального производства и низкой ступени развития искусства [5, с. 41-42]. С другой стороны, высоко развитое материальное производство может быть неблагоприятным и даже враждебным для некоторых форм искусства, ранее расцветавших на скудном материальном базисе.⁴

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

³ Более подробно о понимании Марксом исторической преемственности см.: [4]

⁴ Позднее Маркс ещё раз обращается к этой мысли: «Так, капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии. Не учитывая этого, можно прийти к иллюзии французов XVIII века, так хорошо высмеянной Лессингом. Так как в механике и т. д. мы ушли дальше древних, то почему бы нам не создать и свой эпос? И вот взамен «Илиады» появляется «Генриада» [6, с. 280].

Возможна и другая форма противоречия между духовным и материальным производством. Так, Маркс отмечает противоречие между производственными отношениями и их правовой формой, когда в римском частном праве эта форма достигла уровня развития, адекватного частнособственническим капиталистическим отношениям, намного превосходящим производственные отношения Древнего Рима [5, с. 41].

Для теоретического воспроизведения этих противоречий материального и духовного производства в историческом развитии общества необходимо верное понимание диалектики единичного, особенного, всеобщего, поскольку научно-теоретическое познание развития общества направлено на постижение его конкретно-всеобщих законов.

В понимании Маркса конкретно-всеобщее «потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления» [5, с. 37]. Метод восхождения от абстрактного к конкретному нацелен на то, чтобы воспроизвести в категориях мышления действительную жизнь объекта исследования, взятого на этапе его зрелости. Это не конструирование абстрактной модели, более или менее точно имитирующей поведение объекта, как это свойственно естественным наукам и современной социологии, а мысленное воспроизведение внутренней взаимосвязи существенных сторон объекта исследования, законов его функционирования и развития⁵.

Объект исследования, данный нам чувствами, присутствует в нашем сознании в виде чувственно-конкретного образа, который удерживается как предпосылка исследования. Чтобы теоретически воспроизвести жизнь предмета, необходимо выявить его базовую структуру и исходное противоречие, развитием и разрешением которого и определяется его собственное существование. Здесь нам не обойтись без абстрагирования, но абстракции эти, в понимании Маркса, не должны быть произвольными, они должны быть *практически истинными*.

Маркс поясняет свою мысль примером категории «труд вообще», которая представляет собой отвлечение от конкретных видов труда: «...не мануфактурный, не коммерческий, не земледельческий труд, а как тот, так и другой». Категория «труд вообще» (или «абстрактный труд») становится практически истинной при наличии следующих условий: «...Наиболее всеобщие абстракции возникают вообще только в условиях наиболее богатого конкретного развития, где одно и то же является общим для многих или для всех. Тогда оно перестает быть мыслимым только в особенной форме. С другой стороны, эта абстракция труда вообще есть не

⁵ Маркс (вслед за Гегелем) понимает научное исследование как процесс, в котором категории науки выражают сущностные определения становления и развития самого объекта исследования. Это понимание отличается от кантовской методологии познания, для которой категории суть инструменты нашего разума, которые синтезируют материал чувственности и создают абстрактную модель явления, за спиной которого скрывается недоступная нашему познанию сущность – «вещь в себе». Иногда эту кантовскую методологию передают в виде метафоры, согласно которой понятия науки суть «строительные леса» научного познания. «Леса» образуют внешнюю оболочку предмета, они нам дают его схематичную модель, которую затем пытаются заставить функционировать, чтобы обнаружить эффекты, подобные явлениям жизни предмета исследования.

только мысленный результат некоторой конкретной совокупности видов труда. Безразличие к определённым видам труда соответствует такой форме общества, при которой индивиды с легкостью переходят от одного вида труда к другому и при которой данный определённый вид труда является для них случайным и потому безразличным. Труд здесь не только в категории, но и в реальной действительности стал средством для создания богатства вообще и утратил ту сращённость, которая раньше существовала между определёнными индивидами и определёнными видами труда» [5, с. 38-39].

Аналогичным образом рассуждает Маркс и применительно к категории «производство вообще»: «Производство вообще – это абстракция, но абстракция разумная, поскольку она действительно выделяет общее, фиксирует его и потому избавляет нас от повторений. Однако это всеобщее или выделенное путём сравнения общее само есть нечто многообразно расчленённое, выражающееся в различных определениях. Кое-что из этого относится ко всем эпохам, другое является общим лишь некоторым эпохам» [5, с. 29].

Абстрактно-всеобщее суть момент, сторона конкретно-всеобщего, но при этом – момент или сторона, реально существующие: «Если не существует производства вообще, то не существует также и всеобщего производства» [5, с. 29]. Однако это такие категории, «с помощью которых нельзя понять ни одной действительной исторической ступени производства» [5, с. 30]. В чём же недостаточность этих абстрактно-всеобщих категорий?

Суть дела заключается в том, что они выражают отдельное отношение, отдельное явление действительности, изъятое из конкретного целого или ещё не вошедшее в его состав и существующее в составе другого конкретного целого, занимая там другое место и выполняя другие функции. Маркс, исследуя капиталистическое общество, отмечает, что ряд его категорий (меновая стоимость, наёмный труд, торговый и ссудный капитал) появляются уже в докапиталистических обществах. Однако там они существуют в *особенной форме*, не имеют того значения и не выполняют тех функций, которые свойственны им в рамках капиталистического общества, где они достигают своего полного, *всеобщего* развития [5, с. 38].

Для исследования взаимосвязи и взаимодействия материального и духовного производства чрезвычайно важно следовать принципу конкретности рассмотрения. Но если мы обратимся к учебникам по социальной философии, то обнаружим, что рассмотрение вопроса о духовном производстве чаще всего ограничивается обсуждением духовного производства вообще. Между тем, Маркс в своё время писал: «Чтобы исследовать связь между духовным и материальным производством, прежде всего необходимо рассматривать само это материальное производство не как всеобщую категорию, а в определённой исторической форме. Так, например, капиталистическому способу производства соответствует другой вид духовного производства, чем средневековому способу производства» [6, с. 279]. Не удивительно, что в нашей литературе практически отсутствуют исследования исторических видов духовного производства в их взаимосвязи с различными историческими формами материального производства. Нельзя сказать, что материал для такого рода исследований вообще отсутствует. Скорее он находится в дисперсном состоянии, будучи рассеянным по многим специальным исследованиям истории науки, техники, искусства, религии, морали, но всё это не сведено воедино, в силу чего целостных характеристик видов духовного производства и их связей с историческими формами материального производства пока в нашей литературе нет.

При разработке проблемы взаимосвязи материального и духовного производства также важно следовать ещё одному методологическому принципу, который Маркс сформулировал так: «Каждая форма общества имеет определённое производство, которое определяет место и влияние всех остальных производств и отношения которого поэтому точно так же определяют место и влияние всех остальных отношений. Это – то общее освещение, в сферу действия которого попали все другие цвета и которое модифицирует их в их особенностях. Это – тот особый эфир, который определяет удельный вес всего того, что в нём имеется» [5, с. 43]. Именно следуя этому принципу, Маркс в ходе анализа процесса производства капитала, как главного закона капиталистического общества, открыл такой метаморфоз капиталистических производственных отношений, в ходе которого наука становится непосредственной производительной силой.

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

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

II

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

Суть капиталистического производства и его высший закон, определяющий все остальные виды производства и отношения в обществе, – это закон производства прибавочной стоимости. Производство прибавочной стоимости базируется на способности человека производить не только *необходимый продукт* (потребительные стоимости, необходимые для удовлетворения жизненных потребностей тру-

дящегося), но и *прибавочный продукт*, (потребительные стоимости, способные удовлетворить жизненные потребности других людей). Капиталист оплачивает труд наёмного работника в пределах стоимости жизненных средств, необходимых для воспроизводства его способности к труду, присваивая себе без оплаты его прибавочный труд ⁶.

В масштабах всего общества разделение труда на необходимый и прибавочный создаёт основу деления его на рабочих и нерабочих. Прибавочный продукт образует совокупность жизненных средств, необходимых для существования лиц, не занятых в материальном производстве и входящих в состав возвышающейся над материальным базисом политико-идеологической надстройки ⁷.

Понятно, что классы, присваивающие прибавочный продукт, заинтересованы в его увеличении. В капиталистическом обществе средством повышения производительности наёмного труда, которое приводит к росту производства прибавочной стоимости и прибавочного продукта, выступает совершенствование производственного процесса и производительных сил.

Какое содержание Маркс вкладывает в понятие «производительные силы»? Изучение подготовительных рукописей к «Капиталу» не оставляет сомнений в том, что Маркс понимал под производительными силами (*Produktionskraft*, *Produktivkraft*) весь комплекс факторов, включённых в производственный процесс и способствующих его течению. Г. А. Багатурия совершенно справедливо отмечает, что Маркс понимает производительные силы широко, включая в их состав материальные и духовные, субъективные и объективные, индивидуальные и общественные, общественные и природные, непосредственные и косвенные факторы, способствующие процессу производства [8].

Такое широкое понимание у Маркса категории «производительные силы» связано с тем, что, во-первых, он различает процесс труда и процесс производства ⁸, и, во-вторых, связь производительных сил и производственных отношений рассматривается им (о чём часто забывают) диалектически, как связь содержания и формы, а в диалектике они переходят друг в друга и образуют конкретное единство (тождество).

Непосредственный процесс труда («живой труд», по выражению Маркса) распадается на три момента: средство труда, предмет труда и сама целесообразная

⁶ «Производительность капитала, - пишет Маркс, - даже если рассматривать всего лишь формальное подчинение труда капиталу, состоит прежде всего в принуждении к прибавочному труду, к большему количеству труда, чем то, которое необходимо для удовлетворения непосредственных потребностей. Капиталистический способ производства разделяет это принуждение с предшествующими способами производства, но осуществляет его в такой форме, которая в большей степени благоприятствует производству» [7, с. 35].

⁷ Здесь, по Марксу, существует прямо пропорциональная зависимость: «Чем больше производительная сила труда, тем больше может оказаться число нерабочих в сравнении с рабочими и тем больше число рабочих, которые не заняты производством необходимых жизненных средств либо совершенно не заняты материальным производством, или, наконец, тем больше число лиц, которые либо непосредственно образуют число собственников прибавочного продукта, либо также число лиц, которые не работают ни физически, ни духовно, однако оказывают «услуги», в уплату за которые владельцы прибавочного продукта отдают им его часть» [7, с. 4].

⁸ «Узкое» понимание производительных сил, когда в их состав включают лишь предметы труда, средства труда и саму рабочую силу основано на молчаливом сведении производственного процесса к процессу труда, что является сильным упрощением производственного процесса.

деятельность человека. Живой труд опирается на потенциал *рабочей силы*⁹. Но труд с самого начала есть *общественный процесс* и потому производство жизненных средств опирается не только на потенциал индивидуальных рабочих сил, но и включает в себя то, что Маркс назвал «общественные производительные силы», понимая под ними производительные силы, возникшие в ходе исторического развития общества. В состав общественных производительных сил Маркс включает кооперацию, разделение труда, машины, производственную и транспортную инфраструктуру, науку, использование сил природы, а ныне к ним необходимо добавить информационно-коммуникативные системы и менеджмент.

Развитие труда приводит к изменению его технологической основы. Переход от ручного труда к машинному производству, которое является адекватной капитализму формой средств труда, приводит к радикальному изменению места непосредственного труда в системе производства. Этот переворот Маркс изображает следующим образом: «Здесь дело обстоит не так, как в отношении орудия, которое рабочий превращает в орган своего тела, одушевляя его своим собственным мастерством и своей собственной деятельностью, и умение владеть которым зависит поэтому от виртуозности рабочего. Теперь, наоборот, машина, обладающая вместо рабочего умением и силой, сама является тем виртуозом, который имеет собственную душу в виде действующих в машине механических законов... Деятельность рабочего, сводящаяся к простой абстракции деятельности, всесторонне определяется и регулируется движением машин, а не наоборот» [5, с. 204].

Для создания и управления системой машин требуется *наука* и вовлекает её в состав производительных сил *капитал*. Таким образом, исторически конкретная форма тезиса о превращении науки в непосредственную производительную силу будет такой: «*наука становится непосредственной производительной силой капитала*».

В чём причины вовлечения капиталом науки в состав производительных сил? Извлечение прибавочной стоимости капиталом из труда может осуществляться двумя путями: экстенсивной эксплуатацией труда за счёт увеличения продолжительности рабочего дня (или роста массы рабочей силы, находящейся под командой капитала), либо за счёт увеличения интенсивности эксплуатации рабочей силы путём повышения производительности труда, что снижает долю необходимого труда и повышает долю прибавочного труда в конечном продукте. Первый путь имеет естественные границы в физических возможностях рабочего, а кроме того наталкивается на сопротивление рабочего класса. Поэтому капитал наряду с экстенсивными способами получения прибавочной стоимости начинает искать интенсивные методы её извлечения. А для этого требуется рациональная организация и совершенствование всех элементов и звеньев производственного процесса, чего нельзя достичь без знания их объективных законов, т.е. без науки. Таким образом, мы можем сделать следующий вывод: *превращение науки в непосредственную производительную силу капитала осуществляется под воздействием закона производства прибавочной стоимости*.

⁹ «Под рабочей силой, или способностью к труду, мы понимаем совокупность физических и духовных способностей, которыми обладает организм, живая личность человека, и которые пускаются им в ход всякий раз, когда он производит какие-либо потребительные стоимости» [9, с. 178].

Процесс превращения науки в непосредственную производительную силу, начало которому положено капиталом, Маркс рассматривает как с точки зрения его непосредственных форм, возникающих в рамках капиталистического общества, так и с точки зрения более отдаленных исторических перспектив развития этого процесса в рамках общества, свободного от частной собственности на средства производства и классового антагонизма.

Какие последствия превращения науки в непосредственную производительную силу в рамках общества, свободного от частной собственности на средства производства, предвидит Маркс? Во-первых, изменяется функция и содержание непосредственного труда в процессе материального производства. Теперь рабочий уже не помещает в качестве промежуточного звена между собой и объектом орудие труда; «теперь, - отмечает Маркс, - в качестве промежуточного звена между собой и неорганической природой, которой рабочий овладевает, он помещает природный процесс, преобразуемый им в промышленный процесс. Вместо того чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним» [10, с. 213]. Следовательно, заключает Маркс: «Труд выступает уже не столько как включенный в процесс производства, сколько как такой труд, при котором человек, наоборот, относится к самому процессу производства как его контролер и регулировщик» [10, с. 213]. Непосредственный («живой») труд перестает быть главным агентом материального производства, теперь в таком качестве выступают силы научного знания, воплощенные в производственно-технологические процессы, использующие силы и материалы природы для получения полезного продукта.

Во-вторых, меняется экономическая суть непосредственного труда. Рабочее время уже не служит мерой общественного богатства и меновая стоимость как кристаллизация затрат рабочего времени «перестает быть мерой потребительной стоимости» [10, с. 214]. Труд уже нет необходимости доказывать свой общественный характер косвенным образом через обмен потребительными стоимостями, опосредованным меновой стоимостью (деньгами). «Напротив, в производственном процессе крупной промышленности ... труд отдельного индивида в его [труда] непосредственном бытии положен как снятый отдельный труд, т. е. положен как общественный труд. Таким образом, отпадает и другой базис этого способа производства» [10, с. 218]. Мерой потребительной стоимости теперь выступает общественная потребность, которая, как и производственный процесс, находится под контролем «общественного разума» [10, с. 218].

В-третьих, отпадает деление труда на необходимый и прибавочный, а вместе с этим снимается прежняя антагонистическая форма производства общественного богатства, когда прибавочный труд большинства служил материальной основой для свободного времени меньшинства, которое могло заняться развитием «всеобщих сил человеческой головы» и когда производство общественного богатства на одном полюсе общества сопровождалось производством бедности на другом. В необходимый и прибавочный труд, в репродуктивную и продуктивную (творческую) деятельность вовлекаются все члены общества, открывается возможность для свободного развития индивидуальностей, «и поэтому, - как предвидит Маркс, - имеет место не сокращение необходимого рабочего времени ради полагания прибавочного труда, а вообще сведение необходимого труда общества к минимуму, чему в этих условиях соответствует художественное, научное и т. п. развитие индивидов

благодаря высвободившемуся для всех времени и созданным для этого средствам» [10, с.214].¹⁰

В-четвертых, - и это самое главное, - Маркс полагает, что такое кардинальное преобразование производительных сил общества путем слияния материальных и духовных производительных сил и образования «всеобщей производительной силы», которая будучи освоена (присвоена) человеком, наконец-то приведет к тому, что развитие общественного богатства будет совершаться не за счет, а на основе развития общественного индивида¹¹.

Следует заметить, что эти предсказания возможных последствий превращения науки в непосредственную производительную силу Маркс делает, сопоставляя свое видение с тем образом будущего общества, который рисовали упоминаемые на этих же страницах марксовой рукописи социалисты-утописты Ш. Фурье и Р. Оуэн.

III

Однако превращение науки в непосредственную производительную силу совершается не в светлом будущем, оно началось уже в рамках капиталистического производства. Как протекает этот процесс метаморфоза науки, к каким результатам он приводит?

Дальнейший анализ процесса превращения науки в производительную силу капитала, открытие которого была совершено в «Экономической рукописи 1858-1861 годов», Маркс продолжил в «Экономической рукописи 1861 – 1863 годов». Превращение науки в производительную силу капитала Маркс связывает с этапами формального и реального подчинения труда капиталу, которые в свою очередь связаны с извлечением капиталом абсолютной и относительной прибавочной стоимости. В чём заключается суть этих этапов?

Природа абсолютной прибавочной стоимости «...не предполагает ничего иного, - пишет Маркс, - кроме такой природной продуктивности, т. е. такой естественно возникшей производительности труда, чтобы не всё (возможное) (ежедневное) рабочее время человека требовалось для поддержания его собственного существования или для воспроизводства его собственной рабочей силы» [7, с. 3]. Любое общество, основанное на эксплуатации труда, паразитирует на этой природной продуктивности труда, на его способности производить больше того, что

¹⁰ В другом месте Маркс таким образом изображает освобождение от «ига труда»: «Чем больше развивается это противоречие, тем становится яснее, что рост производительных сил больше не может быть прикован к присвоению чужого прибавочного труда и что рабочие массы должны сами присваивать себе свой прибавочный труд. Когда они начнут это делать – и когда тем самым свободное время перестанет существовать в антагонистической форме, – тогда, с одной стороны, мерой необходимого рабочего времени станут потребности общественного индивида, а с другой стороны, развитие общественной производительной силы будет происходить столь быстро, что хотя производство будет рассчитано на богатство всех, свободное время всех возрастет. Ибо действительным богатством является развитая производительная сила всех индивидов. Тогда мерой богатства будет отнюдь уже не рабочее время, а свободное время. Рабочее время в качестве меры богатства предполагает, что само богатство основано на бедности и что свободное время существует в виде противоположности прибавочному рабочему времени и благодаря этой противоположности, или благодаря полаганию всего времени индивида в качестве рабочего времени и потому благодаря низведению этого индивида до положения только лишь рабочего, благодаря подчинению его игу труда» [10, с. 217].

¹¹ Вот как об этом пишет сам Маркс: «В этом превращении в качестве главной основы производства и богатства выступает не непосредственный труд, выполняемый самим человеком, и не время, в течение которого он работает, а присвоение его собственной всеобщей производительной силы, его понимание природы и господство над ней в результате его бытия в качестве общественного организма, одним словом – развитие общественного индивида» [10, с. 213-214].

необходимо для воспроизводства самого трудящегося¹². Капитализм первоначально отличается от рабовладения и феодализма только методом извлечения и присвоения абсолютной прибавочной стоимости. Если докапиталистические способы производства для извлечения прибавочной стоимости используют методы внеэкономического принуждения, то капитализм использует экономический метод – метод купли-продажи рабочей силы, который предполагает, что рабочий как собственник своей рабочей силы «противостоит, в качестве продавца временного её использования, капиталисту, который имеет деньги; оба они, следовательно, противостоят друг другу как товаровладельцы, как продавец и покупатель, и, таким образом, оба они формально являются свободными лицами...» [7, с.5]. Однако эта формальная свобода скрывает реальную зависимость. Рабочий продаёт свою рабочую силу того, что он лишён средств производства, которые принадлежат капиталу.

В качестве технологического базиса капиталистического производства на стадии формального подчинения труда капиталу выступают ремесло и мануфактура. Что происходит с наукой на этапе формального подчинения труда капиталу? В этот период наука и технические изобретения формируются в качестве *предпосылок* производительных сил капитала¹³. Маркс отмечает: «*Порох, компас, книгопечатание* – три великих изобретения, предваряющие буржуазное общество. Порох взрывает на воздух рыцарство, компас открывает мировой рынок и основывает колонии, а книгопечатание становится орудием протестантизма и вообще средством возрождения науки, самым мощным рычагом для создания необходимых предпосылок духовного развития» [11, с. 418].

Изобретения и первое применение машин в производственном процессе стимулируют развитие научной теории. Маркс об этой связке производства и науки на данном этапе пишет: «*А водяная (ветряная) мельница и часы* – это те две унаследованные от прошлого машины, развитие которых уже в эпоху мануфактуры подготавливает период машин. ... В мельнице уже наличествуют друг возле друга в более или менее самостоятельной и развитой форме основные элементы машин: двигательная сила; первичный двигатель, на который воздействует двигательная сила; *передаточный механизм* – колесные передачи, рычаги, зубья и т.д., – находящийся между первичным двигателем и *рабочей машиной*.

Часы порождены художественно-ремесленным производством вместе с учёностью, ознаменовавшей собой зарю буржуазного общества. Они дают идею автомата и автоматического движения, применяемого в производстве. Рука об руку с их историей идёт история теории равномерного движения. Что было бы без часов в эпоху, когда решающее значение имеет стоимость товаров, а потому и рабочее время, необходимое для их производства?» [11, с. 418]. Капитализм начинает своё развитие с исторически данных предпосылок, среди которых наука представляет собой «всеобщий духовный продукт общественного развития» [7, с. 39].

Эта эпоха раннего капитализма способствовала признанию общественной значимости науки и образования и породила *просветительский культ разума*. В соот-

¹² «Рассматриваемая нами здесь форма прибавочного труда, - пишет Маркс, – труда, выполняемого сверх меры необходимого рабочего времени, – является у капитала общей со всеми теми формами общества, развитие которых выходит за рамки чисто природного отношения и поэтому является антагонистическим развитием – общественное развитие одних делает своим природным базисом труд других» [11, с. 213].

¹³ Иначе говоря, капитал, в отличие от предшествующих способов производства, начинает рассматривать науку и технические изобретения как условие и компонент своего развития.

ветствии с новым пониманием роли науки и образования в жизни общества меняется их институциональная организация. Возникают научные академии и новоевропейские университеты (одним из образцов стал Берлинский университет, реформированный по проекту В. Гумбольдта) как институты производства и распространения научного знания¹⁴. Практичные англичане первыми поняли, что знание – это сила и задумались о программе великого восстановления наук. И. Кант всесторонне обосновал автономию теоретического разума и университета как места его публичного применения.

На первом этапе включение науки в состав производительных сил практически ничего не стоит капиталу. Он пользуется плодами предшествующего исторического развития, в которых обнаруживает полезные для производства прибавочной стоимости свойства.

Следует заметить, что капитализм, в сравнении с предшествующими способами производства, добивается значительного роста материального производства не только за счёт более эффективной эксплуатации труда. В не меньшей степени этот результат достигается капиталом благодаря включению в состав производительных сил тех факторов, которые не использовались (либо использовались лишь sporadически) предшествующими способами производства. Так Маркс отмечает: «Разделение труда и его комбинирование в процессе производства представляют собой такой механизм, который ничего не стоит капиталисту. Капиталист оплачивает лишь отдельные рабочие силы, а не их комбинацию, не общественную силу труда. Другой производительной силой, которая также ничего не стоит капиталисту, является сила науки. Далее, рост населения тоже является такой производительной силой, которая ему ничего не стоит. Но только в результате обладания капиталом – и особенно в форме системы машин – капиталист может присваивать себе эти даровые производительные силы: как скрытые природные богатства и природные силы, так и все общественные силы труда, развивающиеся вместе с ростом населения и историческим развитием общества» [11, с. 537]. Использование этих производительных сил общественного труда и науки, которая «подчиняет непосредственному процессу производства *силы природы*: ветер, воду, пар, электричество» а потому также и их превращает в «*агентов общественного труда*» [11, с. 553].

Второй этап превращения науки в непосредственную производительную силу связан с тем, что Маркс называет этапом реального подчинения труда капиталу. В чём суть этого этапа? С экономической точки зрения, это переход капитала на извлечение относительной прибавочной стоимости, интенсификация эксплуатации рабочей силы за счёт сокращения удельного веса необходимого труда и повышения доли прибавочного труда в конечном продукте. В технологическом отношении этот этап связан с переходом к машинному производству и фабричной организации труда, а затем и к автоматизированному производству.

В развитии производительных сил наступает новый этап. Если ранее капитал опирался на исторически развитые общественные силы труда и науку как *предпосылку* своего развития, то теперь он полагает их как свой собственный *результат*. Они включаются в процесс капиталистического производства. Наука, будучи включенной в состав основных средств производства, получает прямые инвестиции со стороны капитала. Однако это касается главным образом тех научно-

¹⁴ Подробнее об этом см.: [12]

исследовательских и опытно-конструкторских работ, для которых не требуется отвлечение средств капитала на значительный срок и с трудно предсказуемым экономическим эффектом (что характерно для фундаментальных и поисковых исследований). Такого рода затраты на науку капитал предпочитает перекладывать на государственный бюджет.

В целом развитие производительных сил на этой стадии приобретает следующий вид: «Наука в качестве всеобщего духовного продукта общественного развития точно так же выступает здесь как нечто непосредственно *включённое в капитал* (а применение её как науки, отделённой от знаний и умения отдельного рабочего, в процессе материального производства проистекает только из *общественной* формы труда), как силы природы как таковые и как природные силы самого *общественного* труда. Всеобщее развитие общества как такового, так как по отношению к труду это развитие эксплуатируется капиталом, действует по отношению к труду как производительная сила капитала, также выступает, следовательно, как *развитие капитала*, причём выступает в тем большей мере, чем более вместе с этим развитием происходит *опустошение рабочей силы*, по крайней мере, огромной её массы» [11, с. 39]. Наука получает колоссальный экономический стимул для своего развития, но это развитие сохраняет антагонистическую форму [13]. Повышается интеллектуальное содержание труда, производство превращается в технологическое применение науки, научно-технический персонал и представители рабочих профессий образуют «совокупного работника», находящегося под командой капитала. Однако интеллектуализация труда касается незначительной части рабочего класса, которая образует «рабочую аристократию».

В то же время, «...с развитием системы машин, - отмечает Маркс, - условия труда всё более выступают как силы, господствующие над трудом также и технологически; и в то же время они заменяют труд, угнетают его, делают его излишним в его самостоятельных формах», наука и техника в качестве сил капитала противостоят трудящимся, а их развитие выступает «как такое деяние капитала, к которому не только безучастно относится отдельный рабочий, но которое направлено против него» [11, с. 36, 37]. Растёт масса людей выталкиваемых из сферы материального производства, которые вместе с тем не находят себе применения в других общественно значимых сферах деятельности, что порождает асоциальный тип поведения. Свободное время не заполняется деятельностью, направленной на развитие личности, а заполняется развлечениями, для которых создаётся индустрия досуга.

Наука, попадая в орбиту действия противоречий капиталистического производства, сама становится носителем его противоречий. Маркс отмечает: «Наука получает призвание быть средством производства богатства, средством обогащения» [11, с. 553-554]. Такая смена предназначения науки неизбежно оказывает влияние на мотивы деятельности части учёных, которые начинают действовать в соответствии с логикой капиталистической конкуренции. «Люди науки, - замечает Маркс, - поскольку естественные науки используются капиталом в качестве средства обогащения и таким путём сами становятся средством обогащения для тех, кто развивает науку, - конкурируют друг с другом в поисках практических применений этих наук. С другой стороны, изобретение становится особой профессией» [11, с. 556].

Широкомасштабная эксплуатация науки капиталом приводит к сдвигу ценностно-мировоззренческих ориентиров науки. Знание для капитала – это орудие, инструмент достижения собственных целей. Под воздействием этой инструмен-

тальной рациональности в науке происходит своего рода «прагматический поворот» её базовых ориентаций. «Только при капитализме, - отмечает Маркс, - природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; её перестают признавать самодовлеющей силой, а теоретическое познание её собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям, будь то в качестве предмета потребления или в качестве средства производства» [5, с. 387]¹⁵. Современный капитал идет еще дальше, он стремится подчинить своим потребностям не только внешнюю природу, но и природу самого человека, используя методы либеральной евгеники.

Наука, включённая капиталом в состав своих производительных сил, всё более подчиняется не имманентной логике поиска истины, а ориентируется на получение прикладного (техничко-технологического) знания, дающего капиталу конкурентные преимущества и возможность извлечения монопольной прибыли. Возникает своеобразный симбиоз теоретического и утилитарно-прикладного знания, который у современных исследователей науки получил название «технонауки» [14, с.19]. Наряду с прежними институтами производства научного знания (академиями, университетами), сохраняющими относительную автономию (хотя её границы становятся все более зыбкими), появляются научные центры, лаборатории, конструкторские бюро, технопарки, встроенные в структуру крупных корпораций и живущие по законам бизнеса и под руководством бизнеса.

Продукция научно-технической мысли облекается в форму собственности (патенты, авторские свидетельства), которая именуется интеллектуальной. Эта форма противоречит универсальной непосредственно общественной природе научного знания и лишь тормозит интеллектуальное развитие человечества, служа интересам капитала, который чаще всего и оказывается обладателем прав интеллектуальной собственности.

Отдельного обсуждения заслуживает тема милитаризации научных исследований, которая ведёт не только к созданию всё новых средств уничтожения всего живого, но и к колоссальной растрате материальных и интеллектуальных ресурсов, которые можно было бы использовать во благо человека.

По экономикоцентричным лекалам перестраивается система образования, которое в основной массе становится платным и ориентированным на рынок труда, находящийся под контролем капитала. Наука и образование, являющиеся всеобщим духовным продуктом общественного развития и потому по природе вещей представляющие собой общественное благо, втискиваются в категорию «услуги» и изображаются как некий «интеллектуальный капитал», главное достоинство которого заключается в том, что его, якобы, можно и нужно конвертировать в капитал материальный¹⁶.

Развитие науки в современном обществе происходит в антагонистической форме. Наука по своей сути есть «всеобщая общественная производительная сила», воплощение всеобщего (творческого) труда, в котором осуществляется «производительное развитие человеческой личности» [7, с. 21]. Но, становясь производи-

¹⁵ Утилитарно-прагматическое использование науки, как верно отмечает Б. И. Пружинин, рождает феномен «служебного» или «сервильного» разума, плоды которого приобретают разнообразные формы симулякров науки: «Подчинение собственно познавательной мотивации прикладным целям при определённых условиях может обернуться деформацией научного разума, что и воплощается в феномене псевдонауки» [15, с.12].

¹⁶ Подробнее об этом см.: [16]

тельной силой капитала, наука обнаруживает себя и как сила разрушительная. Антисциентизм и технофобия рождаются в современном обществе не на пустом месте. Но их негативное отношение к научно-техническому прогрессу в самом главном ошибочно, поскольку проблема заключается не в науке и технике как таковых, а в той превратной общественной форме, в которой в настоящее время происходит их развитие.

Анализ научного наследия К. Маркса показывает, что его открытие превращения науки в непосредственную производительную силу имеет конкретно-исторический характер. Он установил превращение науки в *производительную силу капитала*, которое совершается под воздействием закона производства прибавочной стоимости.

Включение в состав производительных сил материального производства науки как всеобщего духовного продукта развития общества многократно увеличивает производительные силы, открывает перспективу преодоления разделения физического и умственного труда, освобождения человека от ига рутинного, нетворческого труда и использования свободного времени для развития человеческой личности. Однако эта тенденция развития общества и науки ещё только пробивает себе дорогу сквозь скорлупу отношений частной собственности и своекорыстных интересов.

В рамках капиталистического общества включение науки в состав производительных сил приводит к двойному метаморфозу. На заре становления капитализма наука перемещается из сферы частных, сословно-профессиональных занятий и интересов в сферу публично-государственных интересов, получая признание как автономный и общественно-значимый общественный институт, служащий просвещению и прогрессу общества. Это стадия формального подчинения науки капиталу.

Но на стадии реального подчинения капиталу социальный статус и предназначение науки меняется. Она превращается в инструмент власти капитала в обществе. Из силы, освобождающей человека, она превращается в силу, которая его поработывает, программирует, контролирует и даже готова изменить его родовую сущность в угоду интересам частных собственников. Противоречие между сущностью науки как всеобщим духовным продуктом развития общества и её превращённой формой существования как инструмента капитала достигает крайней степени напряжения, и как разрешится это противоречие пока ещё не известно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // К. Маркс, Ф. Энгельс. / Соч., 2-ое изд. – М.: Политиздат. 1955 – Т.4. – С. 419-459.
3. Лифшиц М.А. Народность искусства и борьба классов //Лифшиц Мих. Собрание сочинений. /В 3-х томах. - Т.2. – М.: Изобраз. искусство, 1986, с. 245-294.
4. Рагозин Н.П. Традиция как объективная форма социально-исторической преемственности // Научные ведомости Белгородского государственного университета Философия Социология Право. – 2016. - №17(238), вып. 37, с.48-56.
5. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 46. Ч. I. – 559 с.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Теории прибавочной стоимости / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 26. Ч. I. – 476 с.

7. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1980. – Т. 48. – 683 с.
8. Багатурия Г.А. Категория «производительные силы» в теоретическом наследии Маркса и Энгельса / «Вопросы философии», 1981, № 9. – С. 103-116.
9. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том первый / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
10. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1969. – Т. 46. Ч. II. – 612 с.
11. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1973. – Т. 47. – 657 с.
12. Рагозин Н.П. Становление идеи классического университета: культурно-исторический контекст // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Випуск 55 (№12). – Київ: НПУ ім. Драгоманова, Українська Академія Наук, 2011. – С. 434-439.
13. Рагозин Н.П. Социальное предназначение науки: быть достоянием общества или «служанкой капитала» / Субъективное и объективное в историческом процессе. Материалы международной научной конференции 21 апреля 2017 года // Отв. редактор к.филос.наук, доц. Рагозина Т.Э. – Донецк: ГОУВПО «ДОННТУ», 2017. – С. 18-33.
14. Юдин Б.Г. Технонаука и «улучшение» человека // EPISTEMOLOGY & PHILOSOPHY OF SCIENCE 2016. - Т. XLVIII, №2, с.18-27.
15. Пружинин Б. И. Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии / Б. И. Пружинин. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 423 с.
16. Рагозин Н.П. Образование: благо или товар? // Вісник ДонНУСТ // Науковий журнал. – Серія «Гуманітарні науки». – №2(54) 2012. – С.203-212.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

METAMORPHOSIS OF SCIENCE IN THE ERA OF CAPITAL

Annotation. The article studies logical, methodological, social and historical grounds of discovered by Marx phenomenon of science turning into direct production force. The author reconstructs Marx's understanding of basic stages of inclusion of science into production force of capital, as well as he studies modern process of metamorphosis of science looking at phenomenon of techno-science as transformed form of free spiritual production.

Key words: metamorphosis, free spiritual production, science as direct production force, exploitation of science by capital, techno-science as transformed form.

Поступила в редакцию 30.05.2017 г.

УДК 130.2

В. П. Римский

(д. филос. наук, профессор)

Белгородский государственный институт искусств и культуры

(г. Белгород, РФ)

E-mail – rimskiy@bsu.ru**КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ СПЕЦИФИКА РОССИИ
В СВЕТЕ МЕТОДОЛОГИИ «СОПРЯЖЕНИЯ»**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

На протяжении XIX-XX веков почти все мыслители и философские школы задавались целью обуздать цементом мыслительных схем бурный и стремительный

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

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

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

И стадийный (эволюционистский), и культурно-цивилизационный подходы являются с *эпистемологической* точки зрения *реалистическими, универалистскими*, исходящий из *примата целого и всеобщего* над *частным и единичным*, абстрактного общества *над живым человеком*, «закона» над «конкретной ситуацией», они ориентированы на постижение всемирной истории в её целостных характеристиках, на эволюцию и преемственность, вынуждены обращаться к самым устойчивым, передающимся по наследству, от поколения к поколению, от народа к народу, продуктам культурной активности людей. Это, прежде всего, орудия труда,

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

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

Однако, в материалистическом понимании истории, несмотря на все благие призывы «конкретно-исторического анализа», сам труд всегда выступал как абстракция, будто трудом занимались индивиды, обладающие лишь *классовым измерением*, что и определяло «формы собственности», «общественные отношения». Вот тогда и начинала доминировать формационно-классовая схема всемирной истории. Но человек первоначально рождался и воспринимал определенную этническую и культурно-цивилизационную среду. Даже лондонский или парижский обитатель трущоб и помоек середины XIX века, прежде чем стать «пролетарием», усваивал и язык, и способы общения, и национальное самосознание. А вся история докапиталистических обществ тем более измерялась этнокультурным бытием человека, а уж затем – и то в малой степени – бытием экономическим и политическим. Классы и классовые отношения в чистом виде – продукт европейской капиталистической (индустриальной) истории. В глубинах древности действовали иные механизмы стратификации: там мы находим этносоциальные группы людей и религиозно-этнические общности, корпоративно-сословные и этнокорпоративные образования, доминирующие над поведением и сознанием отдельно взятого индивида. Таким образом, человек никогда не был «одномерным» классовым человеком или «трудящимся» индивидом. Предметно-материальная деятельность или производство, выступая базисным основанием культурно-исторического бытия человека, играла далеко не ведущую роль в мотивации поведения людей.

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

ность» зависит от степени смешения в нас генов различного «этнического происхождения».

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

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

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

Не эту же ли бомбу в процессе теоретического мифотворчества мы закладываем и под «русскую гражданскую нацию», искусственно конструируя её и поддерживая те этносы в качестве «наций», которые не имеют реальных оснований для подобной консолидации? Очевидно, что необходимо более четко развести понятия «этнос», «нация», «этничность», выделить в *концептах* метафорические и рациональные смыслы. И договориться, что мы не будем употреблять одни принципы и методологии для внутреннего научного дискурса, а другие – для политиче-

ских рекомендаций в разработке технологий социального конструирования идеологий и мифологий властными элитами, как это уже было в советский период.

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

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

Этнический модус бытия и культурного многообразия все настойчивее врывается в социокультурную динамику постсовременности. Это, прежде всего, миграция многочисленных народов из отсталых регионов Юга и Востока в развитые страны Запада и США. Для либералов миграционные процессы первоначально показались наступлением долгожданного космополитического царства глобализации, в котором экономико-политические тигли переплавят арабов, турок, евреев, албанцев, сирийцев, прибалтов, украинцев и иже с ними в «граждан мира». Именно на этой волне проходила пропаганда мультикультурности, защита прав этноменьшинств и представителей маргинальных субкультур (типа гомосексуалов). В этот сценарий попал и этнокультурный конфликт в геополитическом пространстве СССР и постсоветской России, защита чеченских сепаратистов и безразличие к миллионам русских, оказавшихся за пределами постсоветской России. Но после превознесения мультикультурности и мультиэтничности в качестве новых либеральных ценностей грядущей глобальной цивилизации вдруг наступило отрезвление под холодным душем «нового терроризма». Стало бесспорным, что фактор «*новой этничности*» определяет не только геополитическое поле человечества, но и повседневность каждого человека. Террористические взрывы в Нью-Йорке и Москве, Испании и Турции, американские бомбежки Сербии на православную пасху, войны в Косово и Чечне, Афганистане и Ираке, «цветные революции» ударили не по элите, а ворвались в жизнь простых американцев, русских, чеченцев, арабов, сербов...

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

На наш взгляд, точкой опоры и узлом сопряжения всех линий и круговоротов исторического «потока», служит человек: не абстрактный Человек философов, не «субъект», не «классовый человек» политиков, а *живой человек*, конкретно-

исторический индивид, в котором можно обнаружить и этнические причуды в виде самосознания и стереотипа поведения, определенный культурный навык и формы деятельности, усвоенные в процессе социализации, и уровень быта и образа жизни, укорененные в существующем экономическом укладе, способе производства и «структурах повседневности» (Ф. Бродель), и классовые интересы, не всегда, кстати, отвечающие действительному положению человека в определенной социально-политической страте.

В онтологических глубинах жизни живого человека завязывается неразрывная цепочка последовательных феноменологических метаморфозов: «сознание – бессознательное», «индивидуальное сознание – коллективное», «культура – цивилизация», «материальное производство – духовное производство» и т.д. – всё это непрерывные взаимопревращения, созидающие конкретно-исторические феномены эпохи, уникальные, неповторимые Космосы человеческого бытия. Но эти звенья конкретно-исторического метаморфоза не проявляются как некие абстракции – они всегда обличены, имеют лицо, отражают жизнь реальных людей, социальных групп и этносов, облачены в исторические одежды культур и цивилизаций, обитают в реальных пространствах политики, экономики, повседневной жизни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

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

V. P. Rimskiy

(Ph.D., Professor)

Belgorod state Institute of arts and culture

(Belgorod, Russian Federation)

E-mail: rimskiy@bsu.ru

CULTURAL AND CIVILIZATION SPECIFICS OF RUSSIA IN THE LIGHT OF «CONJUGATION» METHODOLOGY

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

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

Поступила в редакцию 20 марта 2017 г.

УДК 316:14

В. А. Микляев

(к.филос.наук, доцент)

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики

(г. Санкт-Петербург, РФ)

E-mail – sofvik@mail.ru

НЕОБХОДИМОСТЬ РАЗЛИЧЕНИЯ СИЛЫ И НАСИЛИЯ В МОРАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

***Аннотация.** В статье рассмотрены онтогносеологические, праксиологические и аксиологические основания различения феноменов силы и насилия в истории и личностных практиках. Проведен анализ соотношения понятий «сила», «применение силы», «усилие» «насилие». Обоснована ценностная природа противопоставления силы и насилия.*

***Ключевые слова:** морально-философская рефлексия, сила, применение силы, усилие, насилие.*

Первые десятилетия XXI века ознаменовались новыми актами экстремизма и насилия со стороны международного терроризма и неонацизма на постсоветском пространстве, в США, Европейском Союзе, Ливии, Сирии, в других странах и регионах мира, а также не всегда адекватным применением государствами силы в широком диапазоне ее социального бытия: от военных действий и экономического давления (санкции, блокады) до изощренных PR-их акций и информационной агрессии. «Рост насилия, - отмечает Н. Г. Пряхин, - становится сейчас доминирующей тенденцией мирового развития, значительно потеснившей на задний план стремление к утверждению принципов ненасильственного мира» [1, с.141]. В то же время мировая политика, как и 100 лет назад, столкнулась с проблемой «противодействия злу силой» (А. И. Ильин), а идейная парадигма ненасилия вновь актуализировалась. Практика «бархатных и цветных революций», применение «мягкой силы» против законных правительств на новом витке истории, требует морально-философской рефлексии над соотношением феноменов силы и насилия, болезненного действия и смертельного бездействия, активного сопротивления и пассивной покорности, вины участия и вины неучастия. Предлагаемая статья является одной из интеллектуальных попыток прояснить предложенные противопоставления с использованием методологического потенциала философии силы [2].

В процессе освоения природного и социального мира, превращения его в свой внутренний мир человек постоянно решает практические и духовные задачи преодоления, использования реальных сил окружающей среды и своей собственной телесной и психической природы, а также задачи адаптации к этим силам. С момента пребывания в утробе матери-женщины (ребенок) и в «утробе» матери-природы (первобытные люди, детство человечества) человек учиться жить в упругой, плотной среде, эмоционально и рационально осознавать эту сдавленность своего бытия. Большое число психических состояний вызвано определенными переживаниями сил, действующих в разных направлениях, с разной интенсивностью и разными результатами. От «мышечного» чувства (Сеченов) человек постепенно абстрагировал многие механические представления о силе, связанные с ударом, давлением, удержанием, сопротивлением, притяжением, отталкиванием, упругостью и т.д. Ещё сложнее путь познания человеком своих собственных внутренних сил: биологических, психологических, интеллектуальных, личностных и надличностных: всевозможных потребностей, склонностей, вожеланий, побуждений, воображения, мышления и других проявлений своей активности, как, впрочем, внут-

ренных и внешних препятствий к ее осуществлению (страх, ужас, табу, запреты, нормы и т.д.). Истину силы, говоря словами Августина Блаженного, можно познать, не связывая её ни с каким телом, а уходя в себя, в свои переживания и интуиции [3, с. 156-157].

Первобытное общество создало культурный пласт мифологических представлений о силах природы и общества, выработало магические технологии взаимодействия человека с этими силами. Суть этих представлений заключается в одушевлении сил, придании им самостоятельного бытия, отличного от бытия вещей и людей. По сути – это демонизация силы, наделение её волей, злыми или добрыми намерениями. Будучи результатом продуктивной способности воображения, сила предстаёт не просто как безликость действующего начала, а как его определённая маска: добрая, страшная, злая, разумная или иррациональная, своевольная, но всегда придающая смысл определенным действиям, проявлениям такого начала.

Материальное производство, социальные и политические практики организации совместной жизни людей, естественные, технические и гуманитарные науки представляют человеку возможность рационально относиться к естественным и искусственным силам: познать, оценить и практически овладеть частью природных, экономических, социальных, политических и духовных сил. Об этом убедительно свидетельствует мировая история цивилизационного развития человека, достижения и успехи человечества в научном, техническом и культурном прогрессе.

Если применительно к живым организмам, понятие силы выражает их *способность* к устойчивому функционированию и репродуцированию в окружающей как благоприятной, так и неблагоприятной среде, то для социокультурного знания важны и другие значения понятия «силы».

Во-1-х, это понятие выражает способность осуществления субъектом любой деятельности с точки зрения ее решительности, напряженности, устойчивости, концентрированности в пространстве и оптимальности во времени, а главное – направленности на результат. По этим параметрам оценивается не только сила мышц человека, его сила воли, сила ума, но и сила власти, устанавливающей и поддерживающей определенный общественный порядок, сила воинского подразделения, решающего боевую задачу. Можно сказать, что логика силы в жизненном опыте человека – это логика достижения целей, логика практической реализации мысленных проектов, логика предметного воплощения идеальных продуктов индивидуальной психологии, общественного сознания.

Во-2-х, поскольку любая сила есть проявление на феноменальном уровне сущностного взаимодействия вещей, процессов, состояний, то и в обществе сила обнаруживается лишь в столкновении с другой силой, при встрече с внутренними и внешними препятствиями, в процессе преодоления сопротивления другого или оказания такого сопротивления чему или кому-либо. Не случайно И. Кант определял природную силу как способность преодолевать большие препятствия и обозначал ее термином *Macht*. Та же сила социума называется властью (*Cewalt*), если она «может преодолеть сопротивление того, что само обладает силой» [4, с. 286].

В рамках агонистических отношений, логики силового противодействия вполне понятна мечта настоящего бойца (воина, спортсмена, игрока и т.д.) о достойном сопернике. Только в состязании с ним он может обнаружить и доказать свою подлинную силу. И не только образ воина, но и образ аскета становится выражением силы. У последнего она выступает в виде стойкости перед любыми соблазнами мира. Это сила тотального отказа. Непротивление насилию, проповедуе-

мое М. Ганди, Л. Толстым и современными сторонниками этики ненасилия, также предполагает активное противодействие. При этом признается как приоритет духовного, нравственного сопротивления перед физической силой, в т.ч. и своей, так и невозможность навязывать силой свою правду, свою нравственную позицию.

В-3-х, как само общество в целом, так и любой из его субъектов выступают носителями природных (физических, биологических и т.д.), социальных и культурных сил, особым образом «связанных», органически включенных в определенные структуры, будь то структура личности, семьи, государства или цивилизации.

Бытие силы в структуре, т.е. системной силы, - это уже не только функциональный результат взаимодействия элементов, но и порядок отношений между ними. В таких системах ни один орган (элемент) не может вырваться из-под власти целого. В социальных структурах сила одиночек задается местом (статусом) и функцией (ролью) индивида, а также его содержательной незаменимостью в создании системной силы, в способности воплощать ее в собственных поступках. В этом смысле верны как поговорка: «Один в поле не воин», так и ее героическое опровержение: «Иду на вы».

Подытоживая рассмотренные значения бытия силы в обществе, в жизни человека, можно предложить её следующее социокультурное понимание: *силой является и является силу любой субъект социальной жизни, способный во взаимодействии с другими субъектами, естественной и искусственной средой обитания, преодолевая сопротивление, достигать своих целей, воплощать свою идею, объективировать свой смысл, либо препятствовать аналогичным устремлениям других субъектов, сохраняя при этом свою целостность и жизнеспособность.*

Философия делает силу специфическим объектом рефлексии, умозрительного исследования, интеллектуального внутреннего опыта. Будучи учением о мире в целом, о соотношении мира и его свободного, деятельного, мыслящего центра – человека, философия особо выделяет три типа отношений человека к миру: предметно-практическое, теоретико-познавательное и духовно-практическое. Эти типы отношений являются фундаментальными, поскольку лежат в основе любой конкретной деятельности людей (производственной, военной, административной, педагогической и т.д.), несводимы друг к другу и взаимодополняемы. Соответственно, философский анализ феномена силы предполагает выявление ее сущности в рамках онтологии, гносеологии, праксиологии и аксиологии как разделов философии, изучающих бытие человека в мире, познание, практическое и ценностно-смысловое преобразование человеком мира и самого себя.

К **онтологическим основаниям** силы философия относит четыре взаимосвязанных начала: это, во-первых, форма или «чтойность» (Аристотель), сущность; во-вторых, материя («то, из чего») в смысле субстрата, реального содержания формы со всеми его потенциями, способностями к самореализации, к действию и противодействию; в-третьих, источник движения («творящее начало»), активность, как внутреннее напряжение в единстве со средствами (орудиями) действия; в-четвертых, целевая устремленность, цель («то, ради чего»), или интенционность. Абсолютизация любого из этих оснований, является теоретической предпосылкой искажения сложной природы силы, сведения последней либо к чистой интенсивности, допускающей исключительно количественную определенность, либо к грубому физическому, точнее, материальному воздействию, либо к мистическому источнику рационально необъяснимых явлений («чудеса»), либо к бесцельной, иррациональной агрессивности.

В *гносеологическом аспекте* философия акцентирует внимание на категориальном статусе понятия «сила», а также на специфических силах субъекта, объекта и средств познания, силах, которые проявляются в самом акте познания. Будучи логической абстракцией, от ряда чувственных данных о взаимодействии предметов и процессов, категория «сила» указывает на внутреннюю, скрытую сторону всеобщего взаимодействия, заставляет сознание отнестись к сущности объекта познания как имманентно активной его стороне, увидеть в объекте достойного «соперника». Переход в познании от совокупности свойств объекта к его структуре, от внешней формы проявления к внутренней форме, порядкам бытия содержания есть гносеологический «скачок», позволяющий выявить «волю» объекта в виде закона его развития. Категория «сила» и выражает эту особенность проявления сущности любой вещи, отношения, состояния в их активности, либо в их «стойкости», устойчивости в ходе изменений окружающей среды и собственного развития.

Не менее рельефно категория «сила» выражает и активность субъекта познания, особенно в акте трансцендирования, т.е. разделения «Я» и «Не-Я», вплоть до их противопоставления и противоборства как ищущего и скрывающего, обретающего и хранящего. В этой гносеологической оппозиции, сталкиваясь с силами объекта, человек себя конституирует как особую духовную творческую силу и познает себя в качестве таковой. Объекты познания не только самопроявляются в опыте субъекта, но и формируются познавательными усилиями человека в ходе решения жизненных задач. В значительной мере это волевые усилия, такие как произвольное внимание, напряжение и обострение чувств, блокирование негативных эмоций (страха, неуверенности, растерянности и т.п.), контроль над логическими операциями, активизация памяти и т.д.

Для *праксиологического аспекта* особо значимо представление о силе как категории, отражающей преобразующий, конструктивный характер предметно-практического освоения мира человеком. При этом сила рассматривается как основа любой конкретной деятельности, но прежде всего как соразмерность средств деятельности с ее целями, с природой субъекта и объекта деятельности, с необходимостью преодоления сопротивления последнего, подчинения его «воли» воле человека, Деятеля и Творца. Таким образом, философская рефлексия представляет силу как: а) всеобщий атрибут бытия («все, что существует, обладает силой»); б) конкретно-объективное выражение активности субстанции и всех ее воплощений; в) сущностную сторону всеобщего взаимодействия и всеобщей взаимосвязи явлений мира, включая человека; г) меру интенсивности протекания любых процессов.

Всемирная история есть наиболее широкое поле проявления и сознательного применения разнообразных природных, социальных и человеческих сил [5, с.47-60]; именно в социальной практике человек сталкивался с грозной тенью силы - насилием, которое В. Даль определил в своем Толковом словаре как «жизнь под гнётом». Слово «насилие» в естественном языке означает принуждение к чему-либо силой, против воли. В этом противостоянии силы и воли, по мнению многих философов, этиков, политологов, выражена суть понятия. Смысл насилия состоит в том, чтобы блокировать свободную волю индивидов и принудить их к действиям, которые предписываются теми, кто совершает насилие. Насилие вообще можно кратко определить как узурпацию свободной воли субъекта социальной жизни.

К сожалению, весьма часто в научной периодике, публицистике, СМИ, модных ток-шоу применение силы в общественной и индивидуальной практике называют насилием, вероятно полагая, что суть насилия в силе как таковой. Однако со-

отношение силы и насилия не столь однозначно и тем более не безразлично для совести и разума человека и требует дополнительного разъяснения с целью принципиального различения понятий и размежевания феноменов.

Во-первых, не всякое применение силы есть насилие. Формально-логически родовое понятие «применение силы» включает видовые понятия «усилие» и «насилие». Здравый смысл подсказывает, что различие между сильным человеком и насильником, задержанием преступника и захватом заложников, отражением атаки противника на поле боя и ракетно-артиллерийским расстрелом мирного населения городов и поселков и т.п. не носит чисто условного или конвенционального (юридического, этического, культурологического) характера. Общественное сознание справедливо отождествляет насилие со злом. Это настолько важный момент, отмечает А. А. Гусейнов, что «насилием именуется только такое внешнее принуждение человека, которое достойно осуждения».[6,с.9] Не всякое принуждение, «заставление» (И. А. Ильин) есть насилие.

Во-вторых, различие силы и насилия по-разному обнаруживается на онтогносеологическом, праксиологическом, аксиологическом уровнях философской рефлексии. Сила способна преодолеть как другую силу, так и себя саму. Самоограниченность, обузданность, мера заключены в ее сущности. Это предопределяет возможность качественно-количественной определенности феноменов конкретных усилий. Чрезмерность, экстремальность, радикальное нарушение, а точнее, - разрушение меры являются сущностью любых феноменов насилия. Не случайно, во многих языках словом «насилие» обозначается именно сверхмерность проявления природных и социальных сил, их некая глубинная искаженность, неистовство, необузданность и в этом смысле – метафизическая, а не только социальная и нравственная порочность, *преступление*. В онтогносеологическом аспекте насилие предстает как внутренне деформированная сила, как действие неадекватное противодействию, как неразумная сила.

В-третьих, в праксиологическом аспекте различие силы и насилия приобретает еще более рельефный характер. Оно задается степенью соответствия замысла субъекта и его практических действий объективным свойствам природного и социального мира, а средств деятельности – поставленным целям. Насилие есть процесс и результат несоразмерности средств, целей и действий как друг другу, так и природе субъекта и объекта силы, характеру решаемых задач. В этом смысле насилие – это грубая сила, или же примитивизм и измученность в ее применении. Насилие – это метафизическое мучение силы, поэтому и ситуация насилия не возможна без фигур мучителя и жертвы.

В-четвертых, для последовательного и строгого разделения силы и насилия, философский анализ силы обязательно должен включать аксиологический аспект. Но считать, что насилие – понятие исключительно аксиологическое, неверно, что и было показано выше. Если праксиология противопоставляет силу и бессилие, то аксиология противопоставляет силу и насилие, показывает, что они опираются, ориентируются на разные ценности и утверждают соответственно «свои», несовпадающие ценности. Насилие ориентировано на унижение, подавление личностного начала в человеке и человеческого начала в обществе. Оно глубинно, сущностно антигуманно. У насилия нет подлинно духовного оправдания. На его стороне ложь, цинизм, моральная и политическая демагогия, нравственная распушенность. Оно непосредственно творит зло и вражду, агрессивно отрицая добро и любовь, стремится *обессилить* их, разложить, выродить и прекратить.

Если насилие в силе видит свое достаточное, а часто и единственное, основание, является выражением самонадеянности силы, то подлинная сила не может находить ценностного основания в себе самой. Только сопряжение индивидуальных и коллективных усилий людей с позитивными интеллектуальными («истина», «разумность»), экономическими («эффективность», «польза»), правовыми («законность», «справедливость»), политическими («легитимность», «целесообразность»), нравственными («благо», «добро»), эстетическими («красота», «гармония») и другими ценностями есть путь осуществления смысло-ценностного бытия феноменов силы в обществе, оправдание её применения в XXI веке.

Понятая аксиологически сила защищает и укрепляет завоевания теоретического и практического разума человечества, любовное единение людей, соборность, солидарность и другие виды добровольного социального единства, гражданского мира. Таким образом, «применение силы» является важным понятием не только для социокультурного знания, но и для философии. Речь должна идти о двойственном значении понятия «применение силы» - истинном и ложном, нравственном и безнравственном, а не о противоречивом использовании понятия насилия как допустимом на сломех истории («повивальная бабка» К. Маркс) или легитимном в рамках закона. Возможно философское понимание насилия, но не оправдание. Анализ соотношения силы и насилия показывает исключительное значение для философии не только изучения природного и социального бытия силы, но, прежде всего, ее подлинно человеческого, личностно значимого существования. Иначе говоря, в структуре *философии силы* проблема отношения человека и силы занимает центральное положение, и основной вопрос философии силы может быть сформулирован так: в чем сила человека, что открывает в нем сопротивление насилию или применение силы им самим?

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Пряхин Н. Г. Философия ненасилия: история и современность (социально-философский анализ). – СПб.: ООО «А-плюс», 2013. – 180 с.
2. Микляев В. А. Феномен силы: философский и военно-теоретический аспекты: учебное пособие. – СПб.: БАТТ, 2000.
3. Аврелий Августин. Исповедь // Одиссей. – М., 1989.
4. Кант И. Соч. Т. 5. – М., 1965.
5. Давыдов Ю. П. Норма против силы. Проблема мирорегулирования. – М.: Наука, 2002.
6. Гусейнов А. А. Моральная демагогия как форма апологии насилия // Вопросы философии. 1995. № 5.

V. A. Miklyaev

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

«Saint-Petersburg University of Technologies of Management and Economics»

(Saint-Petersburg, Russian Federation)

E-mail: sofvik@mail.ru

THE NEED TO DISTINGUISH BETWEEN FORCE AND VIOLENCE IN THE MORAL – PHILOSOPHICAL REFLECTION

Annotation. In the article ontognoseological, praxeological and axiological foundations of the logical distinction of the phenomena of force and violence in history and personal practices are represented. Correlation among the concepts of "force", "the use of force", "effort", "violence" was analysed. Valuable nature of the opposition to force and violence was based.

Key words: moral-philosophical reflection, force, the use of force, effort, violence.

Поступила в редакцию 15 марта 2017 г.

УДК 165.191: 314.128

Е. В. Андриенко

(д.филос.наук, профессор)

Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР)

E-Mail: elena_andrienko8@mail.ru

СПРАВЕДЛИВОСТЬ В СОЦИАЛЬНО-АКСИОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

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

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

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

Целью данной работы является социально-философское исследование справедливости как важнейшего элемента ценностной сферы современного общества.

Проблему справедливости затрагивали в своих работах многие авторы. Среди них – Ю. Деньгуб [1], М. Вальцер [2], Ю. Александров [3], Т. Гомберт [4], С. Гроздилов [5] и др. При этом справедливость, чаще всего, рассматривалась как правовой и экономический феномен, в то время как она имеет гораздо больше аспектов, раскрыть которые позволяет социально-философский подход.

В связи со своей многоаспектностью проблема справедливости имеет определенные сложности теоретической разработки.

Во-первых, категория справедливости наиболее тесно связана с категориями отношения и соответствия. Это соотношение и соответствие между методами распределения различных благ, действующими ценностными и правовыми основаниями, а также социально-экономическими задачами имеет бесчисленные варианты прочтения, поэтому не может выражать единой формулой. Попытки свести справедливость только к экономической или политической сферам являются методологически некорректными. Но следует заметить, что справедливость может быть формальной и субстанциональной. Далеко не всегда несправедливость в обществе возникает из-за ложности задекларированных принципов. Часто она выступает следствием их непоследовательного воплощения.

Во-вторых, справедливость в любом обществе неотделима от субъективных взглядов людей, которые чувствуют и интерпретируют те или иные процессы как «справедливые» или «несправедливые». Этот субъективно-психологический аспект вопроса справедливости значительно усложняет определение ее критериев в каж-

дой сфере общественной жизни. Так, в понятии справедливости выделяют такие компоненты как объективное неравенство (относительно доступа к материальным и статусным ресурсам) и субъективное осознание существующего неравенства [1, с. 11]. Вопрос справедливости (или несправедливости) общественного устройства тяготеет к сфере морали. Но моральный аспект в данном случае не столь явный, как это может показаться на первый взгляд. Человек – это биосоциальное существо, на которое действуют не только социальные, но и природные факторы. На индивидуальном уровне справедливость – это то, что есть благом для данного индивида. То есть, всегда присутствует индивидуальный эгоизм. Но, в то же время, личность как рациональный субъект, понимает зависимость своего собственного блага от общественного. И выражается эта зависимость в форме прав и обязанностей. Итак, справедливость всегда носит дуалистический характер: общий (на уровне потребления) и индивидуальный (на уровне личной инициативы и праве каждого на часть общих благ).

Релятивный характер справедливости подробно описан М. Уолзером, который разработал «теорию комплексного неравенства». Он пишет: «Данное общество является справедливым, если жизнь в нем протекает определенным образом – таким, который соответствует общему пониманию его членов» [2, с. 313]. При этом М. Уолзер формулирует Тезис Сфер и Тезис Недоминирования. Согласно с Тезисом Сфер блага классифицируются по различным социальным сферам, в каждой из которых существует приемлемое неравенство. Эти сферы связаны с формами распределительной справедливости, такой как: 1) эгалитарное равенство («всем – одно и то же»); 2) каждому – по потребностям; 3) каждому – по заслугам; 4) каждому – по рангу; 5) каждому – по трудоспособности; 6) каждому – по закону. Что касается Тезиса Недоминирования, то в нем утверждается, что неравенство в одной сфере не должно означать неравенство в других сферах, поскольку если сферы четко разделены, то эгалитарная (одинаковая для всех) справедливость невозможна.

В-третьих, справедливость всегда связана с определенным социокультурным контекстом, который во многих моментах определяет параметры мировоззрения в целом, а также индивидуальное восприятие универсалии справедливости. Стоит отметить, что, хотя справедливость, также как и свобода или толерантность, является универсалией, нельзя абсолютизировать ее «западное» или «восточное» понимание. Для разных культур характерны различные смысловые модификации справедливости: для славянской культуры это «правда-справедливость», для западно-европейской – «жизнь по правилам», для исламской и восточной буддийской – «истинность» и «срединность» [3, с. 128].

В целом, социальная справедливость характеризуется достаточно высокой смысловой динамичностью, поскольку ее социальное содержание значительно меняется в зависимости от многих факторов – от сферы общественной жизни, от исторического периода, социокультурного контекста, а также от субъективной интерпретации. Право стремиться к четкой фиксации категории справедливости как свободы и равенства всех перед законом. Право справедливо по определению. Вопрос о справедливости или несправедливости закона, это, по сути, вопрос о его правовом или неправовом характере. Справедливость – это фундаментальная ценность правовой культуры.

В наиболее узком смысле под справедливостью понимается защита экономически «слабых» членов социума. Но даже если интерпретировать справедливость в таком контексте, возникает вопрос о справедливости по трудовому вкладу или по

потребностям. По мнению социолога Ю. Деньгуба, справедливость – это универсальная ценность и регулятор общественного поведения, сущность которого заключается в степени соответствия между способностями конкретных индивидов, уровнем их образования и профессионализма, другими социальными качествами, с одной стороны, и, с другой стороны – с их фактическим положением в обществе, возможностями реализации витальных и социокультурных потребностей [1, с. 9]. Политолог Н. Веденина рассматривает концепцию справедливости в контексте идей либерализма и подчеркивает, что она может стать основанием для сознательного и желаемого политического согласия между гражданами как свободными и равными личностями [4, с. 17]. Действительно, на волне масштабной критики классического либерализма, развернувшейся еще в 1970-х гг., именно идея справедливости воплотила в себе главные ценностные ориентиры современных политико-философских концепций, с новых позиций позволила оценить вопросы индивидуализма и равенства, гражданской свободы и политической власти. О справедливом обществе можно говорить только в том случае, если реализованы такие базовые ценности как свобода, равенство и солидарность [5, с. 19]. Но именно тот факт, что концепция справедливости тесно коррелирует с проблемами свободы и равенства, делает ее особенно сложной и зависимой от разнообразных контекстов.

Социально-философское определение справедливости может быть сформулировано следующим образом: Справедливость – это уровень общественных отношений, который основан на представлении людей об условиях, на которых они готовы сохранять единство в различных сферах общественной жизни. Иными словами, справедливость – это фактор гармонизации общественных отношений.

Справедливость как универсалия общественного мировоззрения прошла долгий путь эволюции – начиная от архаичного, сформулированного еще в Библии «закона талиона» («Око за око, зуб за зуб») к развитым демократиям новейшего периода.

В мифологии, которая является основой античного философского мышления, бытовало представление о первичной природной гармонии мира. В мире с самого начала все установлено справедливо, и только человек своими неосмотрительными действиями может разрушить эту справедливость. Современная идея прогресса противоречила логике архаического мифологического мышления, ведь движение от первичной гармонии и совершенства может происходить только в противоположную сторону – к ее разрушению, к дисгармонии.

Постепенно, с усложнением общественных отношений, мифологическое толкование справедливости приобретает классовый характер. Хотя сначала дополнения к закону изначальной справедливости вносились нечасто и с большими предосторожностями. Сила законов, обеспечивавших справедливость в обществе, заключается в их нерушимости и основывается на силе традиции. Не случайно полулегендарные античные законодатели Залевк и Харонд установили следующее правило: Кто захочет внести в закон хоть какие-то изменения – должен прийти на народное собрание с петлей на шее (если предложение не будет принято, тот, кто его сделал, должен был себя задушить) [6, с. 26].

Несмотря на убеждения в священной силе изначальной гармонии, неотделимой от жизни полиса, мировоззренческая универсализация справедливости произошла уже в эпоху Античности. Но античная философия классического периода все же тяготеет к полисной интерпретации справедливости, что является вполне логичным при учете социокультурных реалий того времени. Одними из общеизвестных

атрибутов древнегреческой культуры являются идеалы рациональности и умеренности, которые должны вести человека по пути самосовершенствования. Эти идеалы нашли отражение и в древнегреческой философии, в частности, в философской трактовке проблемы справедливости. Например, в учении Платона общественные слои соответствуют структуре души, которая по своей сути иерархична и высшим уровнем которой является разумная часть. Справедливостью для Платона было гармоничное соотношение всех частей души и социальных слоев, которое должно было руководствоваться разумом. Социальное неравенство, по Платону, является справедливым, поскольку все люди от рождения разные (у каждого доминируют разные части души) [7, с. 557–562]. Аристотель также подчеркивает, что равенство между людьми может быть только относительным и означает справедливость как «равное для равных» (или наоборот – «неравное для неравных») [8, с. 92]. Философ разделял распределительный (дистрибутивный) и уравнивательный (ретрибутивный) виды справедливости, а также общую (связанную с моралью и законом) и частную справедливость. Кроме того, от Аристотеля исходит одна из известных традиций толкования социальной справедливости – кооперативно-холистская (к ней также относятся взгляды Г. Гегеля и К. Маркса), которая противостоит конфликтно-индивидуалистической, представленной Т. Гоббсом, Дж. Локком, И. Кантом и т.д.

Поднятие справедливости до уровня универсалии произошло в философии Цицерона. Древнеримский философ и юрист жил в эпоху, когда границы полиса расширились до масштабов империи, что способствовало формированию идеи равенства человеческой природы, ценности личности и гармонии индивидуального и универсального в общественно-политическом контексте. Высшей ценностью для Цицерона выступает Государство, в котором могут существовать разные формы правления, каждая из которых имеет свои преимущества и недостатки. Акцентируя внимания на том, что абсолютное равенство для всех является невозможным ни при одном политическом режиме, Цицерон пропагандирует модель смешанного государственного устройства и выдвигает лозунг «согласия слоев», смысл которого состоит в достижении всеобщего примирения и согласия между представителями разных социальных страт. Как и более ранние античные философы, Цицерон считает, что разум, направленный доброй волей, становится главным залогом создания справедливых законов [9, с. 42]. Г. Канарш называет философия справедливости Цицерона с ее идеями о всемирном сообществе людей и богов, всеобщем этическом и правовом равенстве, естественной любви к человеку и моральном долге как основе права классическим образцом концепции справедливости, основанной на гуманистических идеалах [10, с. 28].

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

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

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

ности. Например, в работах Т. Гоббса впервые в истории политической мысли понятие блага совмещается с понятием права [5, с. 26]. Дж. Локк, предвосхищая либеральное учение, выдвигает идею о разделении ветвей власти как необходимое условие социальной справедливости. Мыслители эпохи Просвещения (Ф. Вольтер, К. Гельвеций, Ш. Монтескье и другие) акцентировали внимание на накоплении частной собственности как источнике разрушения социальной справедливости.

Отход от экономической проблематики и установление тесной связи между этикой и социальной справедливостью прослеживается в работах И. Канта. Родоначальник немецкой классической философии решительно отделял моральный закон от материальных отношений и «...стремился объединить порядок со свободой и уважением к моральному достоинству личности» [12, с. 45]. Г. Гегель в процессе формирования справедливого общества придает главное значение справедливым законам и Конституции [13, с. 262].

Усиление классового понимания справедливости происходит в философии К. Маркса, Ф. Энгельса, В. Ленина и других представителей марксизма. Справедливость в марксизме, который оказал колоссальное влияние на мировоззрение советского социума, – это соответствие общественных изменений исторической необходимости.

Следует также отметить, что в XX в. шли активные дискуссии между либерализмом и утилитаризмом, сущность которых можно определить как спор о соотношении прав (в кантианском понимании, то есть прав личности как высшей ценности по сравнению с благом) и пользы (например, западной идеи «общества благосостояния»). В результате этих дискуссий образовывались и «гибридные» формы, например, теория «утилитарного либерализма» или «договорной справедливости» Д. Готиера. Характерно, что в самом либерализме нет единой позиции относительно трактовки справедливости. Если одни его представители – Р. Дворкин, Д. Роулз (левое крыло) считают, что справедливость в обществе возникает в результате компромисса свободы и блага, то другие, в частности, Р. Нозик, считают несовместимыми коллективное благо и индивидуальные права. Но даже то либеральное течение, которое утверждает индивидуализм и доминирование прав личности, представляет социально-акцентуированное мировоззрение и сосредотачивается на вопросах о сущности социального, о роли человека как социального агента, об обществе как самодостаточной динамической системе [14, с. 143] и т.д. Для либерального мировоззрения характерна глубокая убежденность в том, что члены общества могут составлять единство и формировать справедливый порядок даже при наличии многочисленных различий.

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

Таким образом, справедливость является одновременно сущностной характеристикой права, мировоззренческой универсалией; уровнем общественных отношений, который основан на представлении людей об условиях, на которых они готовы сохранять социальное единство; а также важнейшим фактором гармонизации общественных отношений. И, конечно же, абсолютно прав О. Гефе, который говорит о том, что социальная справедливость с необходимостью предполагает индивидуальную справедливость как честность перед собой и другими [13, с. 34].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Деньгуб Ю. В. Представления о социальной справедливости в сознании современного российского общества: Социологический анализ: дисс. ... к. социол. наук. – Москва, 2005. – 122 с.
2. Walzer M. Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality. – New York: Basic Books, 1983. – 548 p.
3. Александров Ю. В. Справедливость в системе ценностей российской правовой культуры: дисс. ... к. филос. наук. – Великий Новгород, 2003. – 131 с.
4. Веденина Н. А. Современный политический либерализм и проблема социальной справедливости: автореф. дис. ... к. полит. наук. – Москва, 2003. – 22 с.
5. Гомберт Т. Основы социальной демократии / Т. Гомберт, Ю. Блезиус, К. Крелль, М. Тимпе // Курс социальной демократии. – Ч. 1. – М.: РОССПЭН, 2010. – 160 с.
6. Гроздилов С. В. Эволюция представлений о справедливости в мировоззрении древних греков // Вестник АПК Верхневолжья. – 2008. – №4. – С. 22–29.
7. Платон. Государство. – СПб.: Лань, 2005. – 328 с.
8. Аристотель. Политика. – М.: Наука, 2002. – 340 с.
9. Цицерон Марк Туллий. О государстве. – М.: Знание, 1994. – 464 с.
10. Капустин Б. Г. Демократия и справедливость. Размышления об опыте моральной политической философии // Полис. – 1992. – №1–2. – С. 63–70.
11. Канарш Г. Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. – М.: Логос, 2011. – 248 с.
12. Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права або природне право і державознавство. – К.: А-Пресс, 2000. – 528 с.
13. Заблоцький В.П. Лібералізм: ідея, ідеал, ідеологія. – Донецьк: Норд-Пресс, 2001. – 346 с.
14. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації. – К.: ППС–2–2, 2007. – 436 с.

E. V. Andriyenko

(Ph.D., Professor)

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

E-Mail: elena_andrienko8@mail.ru

JUSTICE IN SOCIALLY-AXIOLOGICAL DEMENSION

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

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

Поступила в редакцию 10 января 2017 г.

УДК: 130.2

Т. Э. Рагозина

(к.филос.наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

e-mail: tatyana.ragozina@list.ru

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ КАК СПОСОБ РЕФЛЕКСИИ НАД СОЦИАЛЬНОЙ ФОРМОЙ

Annotation. В статье предпринята попытка реконструкции пути, который потребовалось пройти философии, прежде чем появилось на свет понятие культурной памяти, ставшее способом рефлексии над социальной формой как носителем преемственности и механизмом сохранения прошлого в настоящем. В качестве теоретических предпосылок становления понятия культурной памяти рассмотрены принцип историзма, понятие общественного производства как производства форм социальной связи, понимание общества как органической системы.

Key words: культурная память, социальная форма, принцип историзма, общество как органическая система, преемственность, сохранение прошлого в настоящем.

Реализацию замысла, вынесенного в название данной статьи, мы хотели бы предварить небольшой справкой, призванной не столько дать готовые ответы на некоторые вопросы, сколько послужить поводом для того, чтобы эти вопросы поставить.

В философской и культурологической литературе понятие «культурная память» стало использоваться сравнительно недавно. Если верить свидетельству известного немецкого культуролога Яна Ассмана, перу которого принадлежит широко известная работа, посвященная проблеме культурной памяти¹⁷, то следует признать, что введением этого понятия в обиход философской мысли мы обязаны Юрию Лотману [1, с. 21].

Вот как описывает ситуацию сам Ассман во введении к своей книге: в конце 70-х гг. прошлого столетия сформировался круг учёных, занимавшихся проблемами «археологии текста». Именно эти исследования, давшие основания к пониманию текста как «возобновлённого сообщения ... в растяжённой ситуации»¹⁸, привели к тому, что «... в поле зрения оказались феномены и проблемы, в связи с которыми напрашивалось понятие «культурной памяти». ... Из понятия «растяжённой ситуации» выросло то, что мы ... стали впоследствии, вслед за Юрием Лотманом и другими теоретиками культуры, называть «культурной памятью»» [1, с. 21].

Действительно, почти двумя десятилетиями раньше описанных Ассманом событий, а именно – в самом начале 60-х годов прошлого века в рамках Московской и Тартуской школ семиотики формируется направление, рассматривавшее культуру под углом зрения её знаково-символической природы и получившее впослед-

¹⁷ Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. / Пер. с нем. М.М. Сокольской. - М.: Языки славянской культуры, 2004. - 368 с. - (Studia historica).

¹⁸ Нетрудно усмотреть, что характеристика текста как «возобновленного сообщения ... в растяжённой ситуации» достаточно точно фиксирует такое свойство культуры, которое мы привыкли обозначать как коммуникативно-трансляционную функцию культуры. Однако, не только через анализ текста культура обнаруживает свою мнемоническую роль.

ствии название «семиотики культуры». Признанным главой и идейным вдохновителем этого направления являлся Юрий Лотман, чьи работы приобрели широкую известность и послужили трамплином для последующих исследований в области теории культуры.

Если оставить в стороне детали и частности семиотического подхода и сфокусироваться на тех предельно широких философских обобщениях и выводах относительно феномена культурной памяти, к которым приходит Ю. Лотман, то они могут быть представлены в виде следующих принципов и положений.

Социальная сущность культуры. Культура, рассматриваемая Ю. Лотманом как сложная, многоуровневая, иерархически организованная система различных языков, будучи *формой общения* людей, с неизбежностью предстаёт как явление общественное, социальное по своей природе. Причём, специфика и значимость семиотического подхода в его лотмановской интерпретации в том-то и состоит, что никакого иного варианта толкования феномена культуры он, собственно говоря, просто не оставляет, раз и навсегда обнажая её социальную сущность уже в силу того обстоятельства, что имеет дело с её *знаково-символической структурой*. «Культура, прежде всего, – понятие коллективное, – считает Ю. Лотман. – Отдельный человек может быть носителем культуры, может активно участвовать в её развитии, тем не менее, по своей природе культура, как и язык, – явление общественное, то есть социальное» [2, с. 5].

Культура как надындивидуальная реальность. Поскольку культура по своей сути – явление социальное, соответственно и бытие культуры – реальность прежде всего не индивидуально-личностного порядка, а надындивидуального порядка, реальность «надындивидуального единства» [3, с. 581]. А если точнее – то семиотическое измерение культуры позволяет увидеть в ней «надындивидуальный разум», «коллективный разум», «надындивидуальный интеллект», «механизм коллективного разума». Причём, это надо отметить особо, в лотмановской концепции эти свойства культуры, раскрываемые автором в целой серии работ ¹⁹, являются отнюдь не чем-то случайным и тем более не чем-то *сугубо метафоричным*, а, напротив, строго выверенными в научном отношении характеристиками. «Рассмотрение культуры как единого семиотического механизма, – пишет Ю. Лотман, – позволяет увидеть в ней объект интеллектуального типа. Культура как целое обладает особым аппаратом коллективной памяти и механизмами выработки принципиально новых сообщений на принципиально новых языках, то есть создания *новых идей*. Совокупность этих качеств позволяет рассматривать культуру как *коллективный интеллект*» [4, с. 557].

Культура как форма коллективной памяти. Существование коллективной памяти тоже напрямую обусловлено природой культуры, которая, будучи формой общения между людьми, играет в силу этого *коммуникативную роль*. Это обстоятельство позволяет Ю. Лотману утверждать, что «Всякое функционирование какой-либо коммуникативной системы подразумевает существование общей памяти

¹⁹ В этом отношении весьма красноречивы следующие статьи Ю. Лотмана: «Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума», «Феномен культуры», «Память культуры», «Память в культурологическом освещении». В кн. Лотман Ю. М. Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство - СПб», 2000.; «Несколько мыслей о типологии культур». В кн. Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин: «Александра», 1992. Т. I; Беседы о русской культуре. СПб., 1994.

коллектива. Без общей памяти невозможно иметь общий язык» [5, с. 616], равно как и наличие *общего языка* у какого бы то ни было коллектива/группы людей является бесспорным свидетельством наличия у них *общей памяти*.

Рассматривая семиотическую структуру культуры «как механизм коллективного разума» [3, с. 557] и проводя параллель между индивидуальным интеллектом и культурой, Лотман усматривает в последней также и *механизм коллективной памяти*: «Подобно тому как индивидуальное сознание обладает своими механизмами памяти, коллективное сознание, обнаруживая потребность фиксировать нечто общее для всего коллектива, создает механизмы коллективной памяти. К ним следует отнести и письменность» [4, с. 103].

Однако, неоднократно проводя такой параллелизм, Лотман столь же педантично подчёркивает и принципиальное отличие между индивидуальным интеллектом и культурой, состоящее в том, что *культурная память* – это именно *надындивидуальный механизм* хранения и передачи *социального опыта*: «С точки зрения семиотики, культура представляет собой коллективный интеллект и коллективную память, то есть надындивидуальный механизм хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых» [5, с. 674]. Развивая эту мысль в очередной раз, учёный характеризует память культуры как «*негенетическую*» *память коллектива*: «Культура всегда, – утверждает Ю. Лотман, – подразумевает сохранение предшествующего опыта. Более того, одно из важнейших определений культуры характеризует её как «негенетическую» память коллектива» [4, с. 8].

И в самом деле, механизмы преемственности, действующие в культуре, это всегда и во всех смыслах суть *негенетическая* память коллектива, поскольку они *надындивидуальны* и, наоборот: механизмы коллективной памяти всегда и во всех смыслах *надындивидуальны* именно потому, что они – *негенетическая* память коллектива, то есть, обусловлены не физиологическими параметрами индивидов и их принадлежностью к определённому биологическому виду, а их социальными параметрами – объективной, вне их сознания существующей, социальной формой связи, их принадлежностью к социальному целому.

Культурная память как условие исторической преемственности. «Культура есть память, поэтому она всегда связана с историей, всегда подразумевает непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека, общества и человечества» [4, с. 8]. При этом культура, «будучи сама подчинена законам времени, одновременно располагает механизмами, противостоящими времени и его движению» [3, с. 616], выступая, тем самым, как *условие единства человеческого рода*, а также как *условие осознания обществом непрерывности своего бытия, своей идентичности*.

Культура как «органическая система», как механизм сохранения прошлого в настоящем. Развитие культуры, неоднократно повторяет Ю. Лотман, напоминает *законы памяти*, при которых «прошедшее не уничтожается и не уходит в небытие, а, подвергаясь отбору и сложному кодированию, переходит на хранение, с тем чтобы при определённых условиях вновь заявить о себе» [3, с. 615]. Более того, анализ семиотических аспектов культуры выявляет в ней такую особенность, как *постоянная актуализация прошлого в настоящем*, «постоянное присутствие – сознательно и бессознательно – в синхронном срезе культуры глубинных, порой весьма архаических, её состояний, активный диалог культуры настоящего с разнообразными структурами..., принадлежащими прошлому» [3, с. 615].

Эта особенность культуры, состоящая в том, что в ней всегда «работающим оказывается не только последний временной срез, но и вся толща культуры значительной глубины» [3, с. 616], позволяет нам совершенно определённо увидеть в ней механизм воспроизводства, присущий некоей саморазвивающейся «органической системе», свойство целостного социального организма, воспроизводящего себя на всех этапах своего развития. И хотя у самого Лотмана нет такого определения культурной памяти, которое характеризовало бы её как свойство «органической системы», тем не менее, оно имплицитно присутствует в его концепции, направляя мысль на поиск того субстрата, коему культурная память принадлежит как его атрибутивное свойство.

Если теперь попытаться вкратце очертить реконструированный нами облик понятия «культурная память» крупными мазками, то портрет получится приблизительно следующий:

– будучи *социальной* по своей природе и *надындивидуальной* по форме своего бытия, функционируя в качестве *негенетического механизма* отбора, сохранения и передачи социально значимого опыта, культурная память выступает как *способ сохранения прошлого в настоящем* и, следовательно – как *условие преемственности исторического процесса и единства человеческого рода*. Эти свойства культурной памяти обусловлены тем, что культура есть – атрибутивное свойство общества как «*социальной органической системы*», воспроизводящей все необходимые предпосылки и условия своего бытия и себя как некую самотождественную целостность на всех этапах своего развития.

Таков «портрет» понятия культурной памяти, каким мы увидели его в работах Ю. Лотмана, в связи с чем у нас возникает ряд вопросов.

– Почему потребность философии в понятии «культурная память» появляется на сравнительно поздних этапах развития философии?

– Почему данное понятие *не могло* возникнуть, например, в рамках античной философской мысли (а, равным образом, также – в Средние века или в Новое время)?

– Какие мировоззренческие и логико-методологические предпосылки должны были «вызреть» для того, чтобы возникло понятие культурной памяти?

– Наконец, какие именно философские проблемы и нужды выражает понятие «культурная память»?

Учитывая, что эти вопросы сравнительно мало дебатировались в исследовательской литературе (в отличие от многочисленных некритических пересказов отдельных сюжетных линий упомянутой выше монографии Я. Ассмана), в силу чего мы лишены возможности опереться на чьё-либо авторитетное мнение, – учитывая это, мы не берём на себя смелость и обязательства представить в рамках предлагаемой статьи исчерпывающие ответы. Мы попытаемся дать лишь небольшой очерк в надежде на то, что он прольёт свет хотя бы на некоторые стороны интересующих нас вопросов.

Отправляясь в историческую ретроспективу на поиск теоретических предпосылок понятия «культурная память», мы постоянно будем удерживать перед своим мысленным взором набросанный выше «портрет» культурной памяти, который будет служить нам верным ориентиром в наших поисках и поможет увидеть «портретное сходство» уже там, где оно только едва-едва наметилось.

Итак, первый ориентир, который даёт нам в руки «понятийный портрет», это предположение о том, что, поскольку культурная память – суть явление не индивидуального, а надиндивидуального порядка, функционирующее не в виде природой подаренного генетического механизма запоминания, а в виде *негенетического, социального способа кодирования и сохранения информации*, постольку судьба понятия культурной памяти теснейшим образом должна быть связана с судьбой «идеи культуры» как выделения человека из природного мира в процессе становления человеческого общества, культуры как специфически человеческого способа существования в мире.

Второй ориентир: исходя из того, что «культура есть память, поэтому она всегда связана с историей», мы рискнём предположить, что возникновение *понятия* «культурная память» тоже связано с историей, точнее – с определенным *пониманием истории*, с определённой моделью исторического развития, а, следовательно, становление понятия культурной памяти *не может не быть вплетено в процесс становления философии истории*. Поэтому, обращаясь к истории философской мысли, мы, прежде всего, будем искать в ней следы философско-исторических учений и сопряжённых с ними представлений о сущности развития – словом, мы будем искать следы *историзма* как главной метафизической предпосылки культурной памяти.

* * *

Что касается античной философии, то, как подчёркивают большинство исследователей, в Античности «не было ещё «идеи культуры, выделявшей человека из остального мира» [6, с. 22], а потому не могло быть и культуры как особой области бытия, образующей особый предмет познания. «Ни древности, ни средневековью, – пишет П. М. Бицилли, – не было известно понятие культуры в смысле деятельности, посвящённой обработке и переработке природы» [7, с. 224]. Поэтому, хотя проблематика памяти как индивидуальной познавательной способности человека и была намечена в философии Платона и Аристотеля, тем не менее, понятие «культурной памяти» как некоего надиндивидуального механизма сохранения и передачи социально значимого опыта было неведомо античной философии.

Объяснение этому мы находим в характерных особенностях мировоззрения античных мыслителей. Так, по замечанию Э. Трёльча, «грекам была известна значительная часть истории», но им «была неведома философия истории» в том смысле, что «их мировоззрение основывалось на совершенно внеисторическом и неисторическом мышлении... История и дух были у них вставлены в твёрдые рамки вечных субстанций и порядка, смысл которых постигался не из ... меняющихся земных воплощений, а из логического созерцания их вневременной сущности. Не история служила средством понимания этой сущности, а, наоборот, из этой сущности вырастало понимание истории ...» [8, с. 17-18].

Значит ли это, что древним вообще неведомы были *становление, движение, развитие*? Конечно же, нет. В связи с этим, сошлёмся на несколько отличное от уже приведённых мнение А. Ф. Лосева, который говорит об *историзме* античных философов, приводя следующие аргументы: «Едва ли кто будет сомневаться в том, что этот принцип «всё движется» характерен не только для Гераклита, Эмпедокла, Демокрита, Платона и др. С полной уверенностью можно сказать, что древние ни в коем случае не мыслили себе какого-нибудь бытия вне того или иного движения» [9, с. 12]. Однако Лосев тут же делает очень существенную поправку, говоря, что представление древних о движении не очень-то располагало их к *чистому исто-*

ризму, т.е. к такому пониманию жизни, когда мыслится *цель* и *направленность* исторического развития, а также появление в нём чего-то *нового*.

Действительно, «...то движение, которое больше всего бросалось в глаза античным мыслителям, было... вечно вращающимся в конечных пределах одного универсального и космического шара» [9, с. 16-17], и поэтому хотя « в античности... все двигалось, но... в пределе своём двигалось обязательно по замкнутому кругу...» [9, с. 18-19], а потому, как ни парадоксально, такое движение и изменение было равносильно покою: «У античных философов решительно всё движется, но в конце концов всё и покоится в пределах одной космической шаровидности..., то созидаясь, то разрушаясь, вечно возвращается к самому себе и от этого своего вечного круговращения оно ровно ничего не получает нового» [9, с. 19].

Поэтому если и можно говорить об историзме античной философии, то только как о *природном историзме* с присущей ему идеей вечного вращения: «античное понимание историзма будет складываться по типу вечного круговращения небесного свода, т.е. будет тяготеть к тому типу историзма, который мы выше называли природным историзмом. Здесь именно природа будет моделью для истории, а не история – моделью для природы» [9, с. 19]. Равным образом, и об античной философии истории можно говорить лишь с определенной натяжкой, всегда помня, что она «основана на примате природы, а потому... глубоко снижает специфику законов исторического развития» [9, с. 202].

В связи с нашим вопросом о том, почему понятие культурной памяти *не могло* возникнуть в рамках античной философской мысли, можно в качестве причины указать на внутренне противоречивый характер взглядов древних на развитие, который делал понятие культурной памяти попросту ненужной, – причём, ненужной в двояком отношении.

С одной стороны, свойственный всей античной философии гераклитовский по своему существу взгляд на развитие, выраженный в тезисе «всё течет, всё изменяется», рождавший представление об *абсолютной текучести* сущего, делал проблему культурной памяти ненужной, ибо память бессильна остановить время и зафиксировать что-либо в стремительном потоке *исчезновения* бытия.

С другой стороны, – представление о движении по типу вечного круговращения, как *вечное повторение* одного и того же порядка, как отсутствие изменений в смысле возникновения чего-то подлинно нового, – такое представление делало память также ненужной. *Где нет изменений – там память излишня*.

И в самом деле: потребность в понятии культурной памяти возникнет в философии лишь тогда, когда она поднимется до более возвышенного представления об историзме, а именно: когда *категория развития* будет распространена на *общество*, которое в силу этого станет рассматриваться как *исторический процесс изменения социальных форм, имеющий свою направленность и цель*, – только тогда перед философией с необходимостью встанет также и вопрос о всеобщих *механизмах изменения* и, одновременно, о *механизмах сохранения*, лежащих в основании этого процесса.

Однако, чтобы окончательно распрощаться с идеей круговорота, а, точнее, с *иллюзией*, будто она способна быть чем-то большим, чем является на самом деле, мы позволим себе ещё одну реплику, для чего обратимся к любопытным рассуждениям Отмара Шпанна в его «Философии истории».

Ссылаясь на древнеиндийское учение о повторяющемся сотворении и уничтожении мира, подобном выдоху и вдоху божества, в результате которого мир то

возникает, то вновь погибает, О. Шпанн указывает, что «из этого учения следует идея *круговорота* всех событий, которую, однако, не следует понимать математически, т.е. в смысле возобновления точно тех же процессов, что уже имели место в прошлом <...> наоборот, ...в каждом таком акте присутствует нечто особенное, своеобразное» [10, с. 167]. Нечто подобное Отмар Шпанн усматривает и в идее *волнового движения*. «В соответствии с этой идеей развитие человечества знает периоды расцвета и упадка, в которые достижения культуры то утрачиваются, то обретаются вновь. Здесь, - настаивает О. Шпанн, - также речь не идёт о волновом движении в математическом смысле, т.е. в том смысле, что возвращаются строго одни и те же волны» [10, с. 168].

Любопытным здесь является, прежде всего, этот штрих – появление в каждом новом акте творения каких-либо изменений, чего-то особенного и своеобразного. Кстати, А. Ф. Лосев тоже указывает на подобное обстоятельство применительно к античной философии: «Достаточно вспомнить общеизвестную трагедию Эдипа и Антигоны, чтобы удостовериться в том, как, несмотря на вечно неукоснительное круговращение космоса в себе, внутри него были и не могли не быть душераздирающие события...» [9, с. 202]. Именно поэтому, считает Лосев, «...ни в каком случае невозможно делать того вывода, что здесь не было ровно никакого чувства историзма» [9, с. 202].

Собственно говоря, заслуживающим внимания во всём этом является только то, что данный штрих способен рождать *иллюзию*, будто идеям *круговорота* и *волнового движения* может быть имманентна идея *подлинного развития*, поскольку обе они предполагают наличие *изменений*. Конечно, представление о *круговороте*, не исключающее появление в нём каких-либо изменений, всё же предпочтительнее представления о *круговороте* как математическом тождестве, ибо последнее – и в этом нельзя не согласиться с едким замечанием О. Шпанна – есть «бессмыслица, производящая впечатление чего-то почти болезненного» [10, с. 168]. Однако, нельзя не заметить, – и здесь мы вынуждены внести некоторые дополнения в оценки А. Ф. Лосева и О. Шпанна – что даже такое "усовершенствованное" представление о *круговороте* по существу ничего ещё не меняет в общей картине развития, ибо далеко не всякие изменения являются признаком развития.

О *развитии* в полном смысле слова мы можем говорить только там и тогда, где и когда наблюдается переход от некоей *конкретно-всеобщей тотальности* к ней же самой, но только уже *качественно* преобразованной, то есть – к её более зрелой и богатой содержанием *форме*, структура которой, продолжая воспроизводить всеобщие и необходимые условия своего существования, в силу этого сохраняет в своём актуальном состоянии также и своё собственное прошлое. Только в этом случае мы вообще можем говорить о наличии самого *факта развития*, впервые получая в руки *критерий* развития, указывающий на то, *что* именно развивается, какова *направленность* и *зрелость* этого развития. Только тогда можно говорить о рождении «*чистого историзма*» как теоретической предпосылке понятия культурной памяти, выдвинувшей в повестку дня вопрос о всеобщих механизмах преемственного развития.

Как бы то ни было, представления древних о становлении и изменении, вылившиеся в идеи *круговорота* и *волнового движения*, все же были начальными вехами на долгом пути формирования взглядов человечества на развитие, «главная черта которых – их противоположность идее прогресса» [10, с. 168].

Последовавшие после античной философии столетия вплоть до эпохи Просвещения в интересующем нас плане не привнесли ничего сколько-нибудь существенно нового, что свидетельствовало бы о зарождающейся потребности философской мысли в понятии, аналогичном понятию *культурной памяти*. Такой настоящей потребности, которая бы с необходимостью обусловила появление концепта, хотя бы отдалённо родственного современному понятию культурной памяти, которое было бы призвано выражать и фиксировать формы коллективной жизнедеятельности людей, являющиеся носителями культурно-исторического опыта многих поколений, философско-теологическая мысль средневековья не испытывала по той простой причине, что библейско-христианская версия историзма со свойственной ей креационистской моделью культуры по-прежнему делала проблему культурной памяти абсолютно ненужной и излишней.

Связано это было в первую очередь с внутренним противоречием, лежащим в основе средневековой модели исторического развития: с одной стороны, история понималась как объективный, надличностный, направленный процесс изменений во времени, движущийся к заданной (Богом) конечной цели, с другой стороны, согласно этой же модели истории и культуры, изменения, хотя и имели место в истории в виде сменяемости одних событий другими, тем не менее, они не касались *форм организации общественной жизни*. Теория сотворения мира человеческой культуры предполагала, что общественно-историческое движение осуществляется в одних и тех же, от века данных неизменных формах общественной организации [Подробнее об этом см. наши статьи: 11; 12; 13]. Что вечно и неизменно – то не испытывает нужды в сохранении, изначально делая любые усилия тщетными, ничтожными и попросту излишними.

Истоки нового *исторического сознания* в виде «нарождающегося чувства истории» исследователи, как правило, усматривают в унаследованном Просвещением от эпохи Возрождения *гуманистическом антропоцентризме*: «Своим возникновением учение о развитии обязано тому же гуманизму, - пишет В.М. Межуев, - усмотревшему в человеческой деятельности прообраз всего мироздания» [6, с. 23]. Секуляризация социально-философской мысли, произошедшая ещё в эпоху Возрождения, у просветителей XVIII в. получает своё завершение в светском характере мировоззрения, центром которого становится человек-творец, способный, подобно Богу, *сам творить* свою историю, – этим новое историческое сознание радикально отличалось от прежних религиозно-библейских версий человека и истории. С этого момента история начинает восприниматься как то, что создано человеком и его разумом; соответственно, философия начинает усматривать свою задачу в том, чтобы рационально объяснить *причины, направление и цель реально происходящего исторического процесса*, в силу чего она постепенно утрачивает облик натурфилософии и становится философией истории, с тем чтобы уже в ближайшем будущем стать философией культуры по преимуществу.

На вопрос «Как и почему человек способен творить историю?» философия Просвещения, равно как и немецкая классика, отвечала однозначно – в силу наличия у него *разума*. Человек как *разумное* существо способен ставить себе *цели* – в этом состоит его принципиальное отличие от животных, а человеческого общества – от природы. С этого «открытия человека» начинается характерное для Просвещения и вообще для всей европейской классики приравнивание культуры к разуму: «Человек культурен в силу своей разумности и по мере развития своего разума. Ра-

зум не просто открывает культуру в мире, - подчёркивает В. П. Межуев, - он и есть культура в точном смысле этого слова» [6, с. 27].

Так рождается один из важнейших штрихов к "портрету" культурной памяти, без которого она просто немыслима, – *быть формой коллективного, надындивидуального разума*. Спустя два столетия семиотический взгляд на культуру на свой лад высветит в ней то же самое свойство и провозгласит тот же лозунг: «Культура есть надындивидуальный разум». И, надо сказать, это не единственный штрих, рождённый просветительской традицией и классическим рационализмом, благодаря которому в XVIII-XIX вв. стали довольно-таки отчётливо прорисовываться контуры будущего понятия культурной памяти.

Другой штрих связан с всесторонне разработанной просветителями «идеей прогресса», понимаемого как бесконечное совершенствование человеческого рода: «...начиная с эпохи Просвещения в западной культуре утвердилась идея, что род человеческий постоянно прогрессирует, достигает всё более и более высоких ступеней развития» [10, с. 168].

Так, Вольтер в «Исследовании обычаев и духа народов», обозревая на фактическом материале историю развития человечества, приходит к выводу, что культурный прогресс как результат достижений человеческого разума бесспорно существует; но существует не в достижениях индивидуального разума, а в поступательном развитии «духа» народов, в коллективных формах народной жизни, таких, как обычаи, нравы, общественные институты и т.д. Именно в этих достижениях «духа народов» (коллективного разума) только и можно обнаружить преемственность и, следовательно, прогресс, свидетельствующие о единстве человеческого рода. *Единство человеческого рода, обнаруживающее себя в поступательном развитии коллективных форм разума*, – второй важнейший штрих, вторая теоретическая предпосылка становления понятия культурной памяти.

Вместе с тем, историческое сознание XVIII-XIX вв., конституировавшее себя в виде линейно-прогрессистской модели понимания истории, содержало в себе также и серьезные ограничения, делавшие принципиально невозможным возникновение понятия культурной памяти на данном этапе развития философии. Дело в том, что осуществлявшееся в форме культурного прогресса развитие общества, понимаемое как продолжение общей линии эволюции природы (а это – общая посылка всех просветительских концепций), не могло не иметь своим неизбежным следствием натуралистическое, зачастую эволюционно-механистическое толкование общественных явлений, которое способствовало реставрации *неисторических* по своему существу взглядов на развитие человеческого общества. Поэтому хотя и Просвещение, и немецкая классика в целом вращались в рамках теоретической оппозиции «природа – культура», которая самой своей антитетичностью как бы была призвана подчеркнуть «социальную природу культуры, иной характер кодирования, сохранения и трансляции инноваций в культуре по сравнению с наследованием генетических мутаций в природных организмах» [14, с. 7], тем не менее, *социологический подход к культуре* как основополагающая предпосылка понятия культурной памяти, так и остался неосвоенным теоретической мыслью данной эпохи.

Думается, что немалой преградой к появлению понятия культурной памяти объективно служило также и то, что идея прогресса, по замечанию О. Шпанна, «...внутренне противоречива, неисполнима, а кроме того, подвержена своего рода содержательной инфляции. Развитие, которое идёт все дальше и дальше..., – прогресс без конца, постоянное «дальнейшее развитие человеческого типа» бессмыс-

ленны, поскольку каждая последующая ступень обесценивает предыдущую... Всякий прогресс обесценивается в то самое мгновение, когда достигается, ибо в это самое мгновение развитие уже готово его превзойти» [9, с. 169-170].

Действительно, при таком понимании хода истории философия для объяснения преемственности общественного развития и впрямь не может испытывать никакой нужды в культурной памяти: *память оказывается полностью бессмысленной*, ибо совершенно бессмысленно пытаться сохранить и передать потомкам как нечто ценное то, что обесценивается каждым последующим мгновением развития, поскольку оказывается многократно превзойдено все более и более совершенными состояниями, достигаемыми прогрессирующим человечеством.

Другой порок, которым, на наш взгляд, внутренне чревата идея линейного прогресса, заключается в *логической несоразмерности* ее притязаний быть моделью исторического процесса и её реальных возможностей. С точки зрения логики, *идея прогресса* как уходящее в дурную бесконечность накопление изменений есть *точно такое же чисто количественное* понимание развития, которое представлено в *идее круговорота*, только *развёрнутое в линию*. А посему эволюционизм вкупе со строгой линейностью, будучи не в состоянии выразить качественные преобразования объекта, оказываются в итоге также несостоятельны в качестве *принципов понимания истории*, способных объяснить такой феномен реального исторического процесса, фиксируемый понятием культурной памяти, как *сохранение прошлого в настоящем*. Идея линейного прогресса есть идея *отрицания прошлого*, а не его сохранения.

Неудивительно поэтому, что «плоский эволюционизм и строгая линейность развития» как главные принципы понимания культуры, согласно которым «прошедшее культуры уподобляется ископаемым динозаврам» [3, с. 615], а то и вовсе мыслится как нечто сгинувшее в веках и исчезнувшее раз и навсегда, были мало подходящим инструментом для осмысления *культуры как памяти* человечества.

Если теперь попытаться дать обобщенную оценку рассмотренным выше концепциям развития, то можно констатировать, что и идея *круговорота*, и идея *прогресса* в равной мере не являются *самостоятельными моделями* исторического процесса, ибо на самом деле они – всего лишь *односторонние отношения, моменты* некоего *целого*, которые неизбежно будут *сняты* последующим более зрелым представлением о сущности исторического развития. Но это случится уже в рамках материалистического понимания истории²⁰, где идее линейного прогресса будет противопоставлена идея *нелинейного*, а именно – *системного* прогресса, носителем которого является *общество как органическая система*.

* * *

Маркс вслед за Просвещением тоже видит свою задачу в том, чтобы объяснить, как, *каким образом* люди делают историю; что является *основанием* исторического процесса. Но в противовес своим предшественникам, он усматривает

²⁰ Мы сознательно опускаем рассмотрение взглядов Гегеля и делаем это по следующей причине: несмотря на то, что диалектика Гегеля бесспорно является ключом к новому пониманию исторического развития, тем не менее, само это новое понимание истории представлено вовсе не у него, а у Маркса. Гегелевское же понимание истории как прогресса в осуществлении индивидуальной свободы, степень реализации который возрастает по мере продвижения от восточного мира – через греко-римский – к современной ему Прусской монархии, в общем и целом укладывается в линейно-прогрессистскую модель истории, что, конечно же, входит в противоречие с его методом диалектики.

принципиальное отличие человека от животного не только в наличии у человека сознания. Социальный способ существования, по Марксу, отличается от биологического не только отдельными чертами и сторонами, но и в целом, как *тип жизнедеятельности*. Человек противостоит животному как существу *сознательное и производящее* – существу *несознательному и только потребляющему*. Причём, как существо производящее, он производит не только вещи, но в форме вещей также и *отношения* между людьми – то есть *саму форму общественной связи*. Коллективное бытие людей²¹, *социальная форма* их существования есть, таким образом, ещё одна важнейшая линия (наряду с сознанием и трудовой деятельностью), по которой человек противостоит животному.

Поэтому хотя сознание и является важным отличительным признаком человеческих индивидов, тем не менее, *не оно*, взятое в своей отдельности, составляет *реальное отличие* бытия людей от жизни животных, а *органическое единство* трёх моментов – *труда, сознания и коллективных форм жизнедеятельности*. Причём, и это тоже принципиально важно, *носителем* этого *органического единства* выступает именно *труд* как та *целостность*, *моментами которой* являются и сознание, и коллективные формы жизни людей. И только *в этом своем качестве «органического целого»*, все элементы которого живут по законам единого организма, труд как *производство самой общественной жизни* рассматривается Марксом также и как *реальное основание* исторического процесса, как «первая предпосылка всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории» [15, с. 25].

Труд как *способ человеческого существования*, как *целостность*, *сохраняющаяся во всех своих исторических метаморфозах* и предстающая «...восходящей линией прогрессивно развивающихся и последовательно сменяющих друг друга способов производства» [16, с. 153; 17; 18; 19], составляет самую суть взглядов Маркса на развитие *общества как «органической системы»*²², методологическая значимость которых заключается в том, что «*органическая система*» есть *принципиально новая модель исторического развития*, которую невозможно уложить ни в рамки *идеи «круговорота»*, ни в рамки *идеи «прогресса»*, ни даже в рамки *идеи «развития по спирали»* как своеобразной комбинации первый двух моделей, представленной в гегелевской версии диалектики.

Органическая система – если брать её в виде простых и абстрактных определений, общих всем системам подобного рода, – предстает как некая *совокупность специфических закономерностей развития*. Так, всякая «органическая система как совокупное целое, - пишет Маркс, - имеет свои предпосылки» [20, с. 231]. В качестве таковых выступает, как правило, другая система с *качественно иным основанием*, внутри и на базе которого новая система зарождается в виде *частного отношения*, являющегося более устойчивым и выступающего носителем новых прогрессивных свойств. Таким образом, вновь возникшее *целое* первоначально разви-

²¹ Формы групповой жизни имеют место и у животных – семьи, стаи, колонии и т.д., однако там они имеют принципиально иное качество, нежели в человеческом обществе.

²² Отметим, что интерес для нас в данном случае представляет не столько содержательная сторона теории общественного развития, которая давно и достаточно глубоко освещена в марксоведческой литературе, сколько «системная сторона» этого вопроса со всеми вытекающими из него последствиями методологического характера. Блестящий анализ становления общества как «органической системы» читатель может найти в работе В. П. Кузмина «Принцип системности в теории и методологии К. Маркса». – 3-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1986. – 399 с.

вается ещё не на своей собственной основе, ибо в качестве основания оно имеет как свои собственные элементы, так и элементы прежнего основания, в силу чего на первых ступенях развития это качественно новое образование ещё не есть *целостность* в полном смысле слова – в смысле *развитой органической целостности*, все элементы которой живут по законам единого организма и несут на себе печать единого системного качества. Поэтому дальнейшее её, системы, «развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы» основания, качественно перестроить их «...или создать из него ещё недостающие ей органы. Таким путем система в ходе исторического развития превращается в целостность» [20, с. 231].

Надо заметить, что понимание общества как «*органической системы*» имеет у Маркса два взаимодополняющих ракурса рассмотрения: когда общество рассматривается в *общей* историческом плане как *процесс* и когда анализируется его *конкретно-исторический срез*. Выражаясь современным языком, общество предстаёт в качестве «органической системы» и при *диахронном* ракурсе рассмотрения, и при *синхронном* ракурсе.

В первом случае методологически значимым оказывается «*природно-социальный*» аспект, раскрывающий проблему *перехода* от общества как *системы с преобладанием естественной детерминации (природных предпосылок)* к обществу как системе с *преобладанием социально-исторической детерминации*, в ходе которого происходит *изменение соотношения в доминировании природных и социальных элементов в самом основании общества* как системы.

Маркс, подробнейшим образом исследуя этот процесс в «Экономических рукописях 1857-1861 гг.», показывает, что на ранних этапах истории подлинной *целостности* общества ещё нет в силу доминирования в общественном производстве факторов, выражающих *природную зависимость и природную определённость* всех составляющих его элементов. Общество как целостная система с *социальным основанием* есть, по Марксу, сравнительно поздний *результат* исторического развития, а вовсе не некая свершившаяся однажды, в самом начале человеческой истории, данность. Целостность общества, в смысле развитого «органического целого с *социальным основанием*», появляется лишь на буржуазной ступени развития производительных сил, когда общественное производство перестаёт быть привязанным к земледелию, когда появляется производство с развитым разделением труда, когда каждый член общества зависит от производства всех, а все зависят от производства каждого; когда взаимная зависимость членов общества становится абсолютной и универсальной, *целиком являясь продуктом общественно-исторического процесса*; когда «...все отношения выступают как обусловленные обществом, а не как определённые природой» [20, с. 230].

Так рождается «*чистый историзм*» в понимании общества, а вместе с ним – принципиально новая модель исторического развития: модель реальной диалектики, которую олицетворяет идея «*общества как органической системы*». Она же становится и подлинной теоретической предпосылкой понятия культурной памяти, которое при ближайшем рассмотрении оказывается не чем иным, как *специфическим способом осуществления рефлексии над социальной формой как таковой*.

Дело в том, что рассмотрение общества в *синхронном срезе* на зрелой стадии его развития демонстрирует следующие закономерности его функционирования как «органической системы»: структура общества, взятого на более поздней ступени развития, всегда содержит в себе в качестве своих органов элементы и «отно-

шения всех тех погибших форм общества, из обломков и элементов которых оно было построено» [20, с. 43]. И то обстоятельство, что некоторые из этих отношений представляют собой «... ещё не преодоленные остатки этих обломков и элементов», которые «продолжают влачить существование... лишь в совершенно захиревшем... или даже шаржированном виде, ...а то, что в прежних формах общества имелось лишь в виде намёка, развилось здесь до полного значения» [20, с. 43], – всё это ничуть не меняет того факта, что *структура более поздней по времени ступени развития общества всегда есть форма, сохраняющая прошлое в настоящем.*

Таким образом, преемственность социально-исторического развития, благодаря которой можно говорить о феномене культурной памяти как механизме *сохранения прошлого в настоящем*, осуществляется благодаря нескольким факторам и особенностям функционирования общества в качестве *органической системы*:

1) в силу того, что производство общественной жизни *в виде производства средств существования* постоянно («ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить» [15, с. 25]) *воспроизводит себя как некую целостность*, выступая фактором непрерывности процесса и единства человеческого рода;

2) в силу того, что общественное производство есть *производство форм коллективной жизни* – социальных форм, которые, будучи *носителями родовых качеств* социальной жизни, продолженных за границы индивидуального существования, выступают в качестве *надындивидуальных способов кодирования, сохранения, передачи и воспроизводства* жизненно важного опыта, являясь универсальными механизмами культурной памяти;

3) в силу того, что структура общества как «органического целого» на зрелой ступени его развития содержит в себе в качестве своих собственных органов элементы и отношения давно исчезнувших общественных форм.

Предпринятая в данной статье попытка реконструкции пути, который потребовалось пройти философии, прежде чем появилось на свет понятие культурной памяти, в силу известных причин многое оставляет за скобками рассмотрения, пунктиром обозначая лишь некоторые вехи этого сложного пути, без которых, однако, невозможен был бы вообще никакой разговор о феномене культурной памяти. К числу таких теоретических вех становления понятия культурной памяти несомненно относятся следующие предпосылки:

– *философское «открытие труда»* как специфически человеческого типа жизнедеятельности и реального основания исторического процесса, как целостности, сохраняющейся во всех своих исторических модификациях;

– формирование *принципа историзма*, нашедшего свое воплощение в понимании общества как «*органической системы*»;

– выделение культуры как особой реальности, противостоящей природе и в то же время как *целостности*, не сводимой к какой-то одной сфере общественной жизни, а охватывающей собой решительно все, что создано, развито и преобразовано совместной деятельностью человека, – словом, выделение культуры как феномена *социально обусловленного*, а потому обладающего механизмами *негенетического кодирования, сохранения и трансляции коллективного опыта*.

Чтобы эти вехи выкристаллизовались в общественном сознании и приобрели статус философских принципов объяснения действительности, потребовались грандиозные социальные и культурные изменения, через которые должно было пройти человеческое общество.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
2. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века). – СПб.: Искусство – СПб, 1994. – 399 с., 5 л. ил.
3. Лотман Ю. М. Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.
4. Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культур / Ю. М. Лотман // Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин, 1992. – Т. I. – С. 102-109.
5. Лотман Ю. М. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума / Ю. М. Лотман // Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров : ст., исслед., заметки. – СПб., 2001. – С. 856-869.
6. Межуев В.П. Рождение идеи культуры. В кн. История культурологии. /под ред. д-ра филос. наук, проф. А.П. Огурцова. – М.: Гардарики, 2006. – 383 с.
7. Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996. – 357 с.
8. Трёльч Э. Историзм и его проблемы. /Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
9. Лосев А.Ф. Античная философия истории. – М.: "Наука", 1977. – 207 с.
10. Шпанн О. Философия истории. /Пер. с нем. К.В. Лощевского. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 485 с.
11. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности / Культура и цивилизация (Донецк) / научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2015. – Выпуск № 1-2 (2). – С. 7-25.
12. Рагозина Т. Э. К вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания / Культура и цивилизация (Донецк) / научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2016. – Выпуск № 1 (3). – С. 28-40.
13. Рагозина Т. Э. Онтологические метаморфозы культуры / Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. – БГИИК. – Белгород, 2016. – Выпуск 3 (11). – С. 44-61.
14. Неретина С.С., Огурцов А.П. Введение. В кн. История культурологии. /под ред. д-ра филос. наук, проф. А.П. Огурцова. – М.: Гардарики, 2006. – 383 с.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. в 9-ти т. М., 1985, т. 2.
16. Кузьмин В.П. «Принцип системности в теории и методологии К. Маркса». – 3-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1986. – 399 с.
17. Рагозин Н.П. Образы традиции в теоретическом сознании / Культура и цивилизация (Донецк) Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2016, № 1(3). – С. 7-19
18. Рагозин Н.П. Марксова категоризация понятий «культура» и «цивилизация» / Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. – Белгород, 2016. Вып. 3(11). – С. 62-76.
19. Рагозин Н.П. Традиция как объективная форма социально-исторической преемственности / Философия. Социология. Право. Научные ведомости Белгородского государственного университета. – Белгород, №17(238) вып. 37. Сентябрь 2016. – С. 48-56.
20. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1980. – XXVI, 564 с.

T. E. Ragozina

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

**PROBLEM OF CULTURAL MEMORY
AS THE WAY OF REFLEXION OF SOCIAL FORM**

Annotation. The article gives an attempt to reconstruct the way which philosophy had taken before there appeared the concept of cultural memory, which became the way of reflexion of social form being the bearer of succession and mechanism of saving the past in the present day. It studies principles of historicism, concept of social production which creates forms of social connections, understanding society as organic system as the theoretic basics of formation of the concept of cultural memory.

Key words: cultural memory, social form, principles of historicism, society as organic system, succession, saving the past in the present day.

Поступила в редакцию 16.06.2017 г.

УДК: 930.1:111.1:101.2

А. В. Гиза

(к.филос.наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: 19andrey06@mail.ru**К ВОПРОСУ О «ПРАКТИЧЕСКОЙ ИСТИННОСТИ»
СУБЪЕКТА ИСТОРИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ**

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

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

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

Вопросы философского дискурса могут иметь троякий вид. Первое, это вопросы без однозначного ответа, «вечные вопросы» о смысле, ничто, бытии, первичности, человеке как таковом. Методология логического позитивизма рекомендует их избегать как неверно поставленные и в целом неосмысленные. Но они выражают содержательность самого общего плана, которая должна быть включена в практику любых концептуальных рассуждений и констатаций как необходимые граничные условия, обеспечивающие саму возможность конкретности и продуктивности мысли.

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

Третий вид вопросов отличается от предыдущих тем, что это не вопросы как таковые, а развернутая и актуализированная специфика мыслительной деятельно-

сти, реализованная в виде стилистически и терминологически выработанной текстуальной оформленности. Она демонстрирует уровень осознанности субъекта мысли и полностью выражает степень достигнутого понимания сущего. Здесь возникает широкое поле для понятийно-семантических злоупотреблений и манипуляций, суггестий и символических трансформаций.

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

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

Бытие человека давно движется в исторических формах социальности, что подразумевает принципиальную раскрытость этого бытия. Готовность трансценденции, однако, не ведет к её обязательной актуализации, она только возможна как шанс для продвижения в будущее. Высокие смыслы уже приурочены работой культуросозидающего логоса, они бесстрастно ждут субъекта действительного, реализующего подлинно человеческое действие.

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

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

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

Первая парадигма исторического движения, реализующая фактор растущего отчуждения, формируется на основе природного мира, несёт на себе «родимые пятна» происхождения человека и составляет изначальную архетипически-бессознательную матрицу мироощущения архаического человека. Она остаётся в действии и по сей день, внося неустраняемый элемент архаики в действительность XXI века. Хищническая, социал-дарвинистская матрица архетипической агрессивности служит основанием не только моральной легитимации всех войн и насилия как таковых, но, вдобавок, создаёт и держит в устойчивости семантико-символическое, культурное пространство соответствующего исторического субъекта, проектирует его истинность и смысл. Она подчиняет сознание, насыщая его смыслоподобными структурами, псевдогуманистическими шаблонами, чисто эгоистическими ориентациям, мотивами и целеполаганием. Её способ действия заключается в последовательном расчеловечивании цивилизационно-культурных оппонентов как «низшей расы».

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

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

Возвращаясь к трём формам философствования, выделенным вначале, становится ясна необходимость продолжения познавательных усилий по конкретизации «основных вопросов и ответов», задающих предельную смысловую канву всем нашим пониманиям и подразумеваниям. В связи с этим вновь актуально звучит 11-й тезис Маркса о Фейербахе. Философия уходит от выполнения своего онтологического долга, увлекаясь теоретизированием, где её поджидают опасности пустого схоластического умствования, где угасает живой дух познания, замененный субъективным плетением понятийных кружев.

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

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

Между тем, гегелевская абсолютная идея, которая «есть тождество теоретической и практической идей, каждая из которых, взятая отдельно, еще односторонняя

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

Новая онтология исторического субъекта трактуется философией в форме разумной практики. Разумность же, в свою очередь, первым характерным ориентиром и показателем представлена вполне фиксируемой развёрнутой характеристикой. К ней относятся наличие самокритики субъекта, внутренняя дисциплина, гуманистическая направленность, выверенная рациональность, немеркантильность и элементарная логическая последовательность. Проверка этими качествами позволяет диагностировать не только личностные действия, но также общественные и государственные деяния, дать должную оценку различным идеологиям и философским рассуждениям.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

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

A. V. Gizha

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: 19andrey06@mail.ru

STUDYING «PRACTICAL TRUTH» OF THE SUBJECT OF HISTORICAL ACT

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

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

Поступила в редакцию 15 апреля 2017 г.

УДК 930.1; 111.6

Г. Э. Даниленко

(ст. преподаватель)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

*E-mail: gddgtu@gmail.com***КАТЕГОРИИ «СУБЪЕКТ» И «СУБЪЕКТНОСТЬ» КАК
ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ**

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

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

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

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

Трудно не согласиться с тем, что «... любая попытка теоретически установить смысл категории «субъект», не определяя его через понятие деятельности, абсолютно неосуществима. Понятия «субъект», «объект» обретают реальное содержание лишь тогда, когда они рассматриваются как функционально-различные (иницирующая и инициируемая) стороны интегративного процесса субъект-объектного опосредования, называемого «деятельность». Это означает, что категория деятельности также не может быть определена независимо от понятий субъекта и объекта, тем не менее, она логически первична относительно них, подобно тому, как целостная система первична относительно «задающих» её элементов» [3, с. 103-104].

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

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

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

- всеобщим субъектом истории называется человечество (такая концептуализация выводится из объективной корреляции между человечеством, взятым в качестве родового субъекта и историей как всеобщим объектом исторического процесса);
- часто субъектом исторического процесса признается государство (и в смысле определённого аппарата власти, и в смысле страны-территории);
- в качестве субъектов исторического процесса фигурировали этносы, расы, нации (последние – и в конструктивистском, и в примордиалистском смысле);
- также самостоятельными субъектами мировой истории объявлялись цивилизации, культуры и культурно-исторические типы;
- общество (отдельное, конкретное общество) может пониматься самостоятельной единицей исторического развития;
- нередко субъектами исторического процесса рассматривались различные политические и религиозные группы, творческое меньшинство, интеллектуальные элиты и т.п.

Подробную экспликацию темы субъекта в истории осуществил Ю. И. Семёнов [4, с. 13-25]. Да и сам Ю. И. Семёнов разработал сложную иерархию субъектов истории: социор, нуклесоциор, социорная система, ультрасоциор, инфрасоциор, социорная сверхсистема (все они, следует заметить, являются системными уровнями одного системного субъекта – общества). При этом «каждая из социорных систем любого иерархического уровня может быть субъектом исторического процесса» – пишет он [4, с. 25]. Заметим, что философско-исторические и историологические концепции как правило не содержат эксплицитной характеристики индивидуального исторического субъекта. Можно утверждать, что даже в тех случаях, когда внимание исследователя событийной истории фокусируется на индивидуальном действии (сознательном целеполагающем или спонтанном действии индивида как компонента коллективного субъекта) за отдельной личностью обычно не признаётся конституирующая роль в истории как процессе. И всё же традиционное понимание истории видит в исторической личности и в человечестве в целом – две универсальные (в предельном выражении количества действия: как индивидуальный и видовой субъекты действия) константы исторической действительности.

Атрибуция субъектности в историческом процессе:

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

Модусы исторического субъекта. Исторический субъект выражает свою субъектность в политико-правовом действии; социально-экономической деятельности (трудовой – в узком, собственном смысле); научном, художественном, духовном творчестве. Это те всеобщие формы субъектности, в которых осуществляется деятельность субъекта истории. Системный анализ деятельности разнообразных субъектов истории позволяет выделить следующие *типы-уровни*.

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

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

3. Коллективный субъект (характеристики: субъект – класс, нация, исторически конкретное общество, действие – субъектное). Коллективный субъект реализует свою субъектность в субсистемном действии – это субсистемный субъект исторического процесса.

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

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

Операционально мы можем выделить 2 группы субъектов: субъекты непрямого действия и субъекты прямого исторического действия.

Такой предварительный анализ позволяет нам говорить о множественности форм, уровней и модусов субъектности. В свою очередь, признание множественности субъектных проявлений в истории выражает процессуальную интегральность системно целостного исторического субъекта (выражающуюся в многоуровневом и композитарном характере его).

Ещё один аспект проблемы – *историческая адекватность* активности исторического субъекта (как один из показателей историчности субъекта) может быть выражена в следующих формах: – эффективное действие (действие, активизирующее развитие, интенсифицирующее процесс); – консервативное действие (тормозящее действие, задерживающее развитие); – рецессивное действие (реверсное, откатное действие, обращающее развитие вспять) может переходить в циклическую стадию (временный возврат к прежнему состоянию); – девиантное действие (действие, аномальное по отношению к линейному процессу).

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

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

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

G. E. Danilenko

(Senior Professor)

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

E-mail: gddgtu@gmail.com

«SUBJECT» AND «SUBJECTIVITY» CATEGORIES AS THE ISSUE IN METHODOLOGY OF HISTORY

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

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

Поступила в редакцию 19 мая 2017 г.

УДК 101.1:316

П. А. Федорищенко

(к.соц.наук, доцент)

Краснодарский университет Министерства внутренних дел России

(г. Краснодар, РФ)

E-mail – fpa@inbox.ru**МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ КОММУНИКАЦИИ,
ОПОСРЕДОВАННОЙ ГЛОБАЛЬНОЙ СЕТЬЮ**

Аннотация. В данной статье обсуждаются особенности Интернет-коммуникаций, которые определяют методологию их исследования, анализируется множество дисциплинарных и концептуальных подходов к изучению данного феномена, социальных последствий, социального смысла глобальных трансформаций информационно-коммуникационного взаимодействия порождающего новый тип социальности. В связи с этим обосновывается объективная необходимость применения трансдисциплинарного подхода к изучению коммуникации опосредованной глобальной информационной сетью.

Ключевые слова: интернет-коммуникации, сетевое сообщество, общество-сеть, Интернет-дискурс, информационный тип социальности, ризома, информационно-коммуникативный стиль, трансдисциплинарная методология, «виртуальная реальность», «Интернет-пространство», «Интернет-среда», «Интернет-пользователь» «Интернет-сообщество», «Интернет-аудитория», «информационная сфера общества»

Разработка методологии научного исследования социального смысла интернет-коммуникаций, как показал опыт, требует решения целого ряда неординарных проблем. Объясняется это необычным, многозначным, противоречивым в своих характеристиках и малоизученным объектом социально-философского знания. Поэтому разработка указанной методологии неразрывно связана с изучением специфики такого объекта исследования как коммуникация, опосредованная глобальной информационной сетью, что и составляет предмет научного интереса данной статьи.

Современный Интернет в виде глобальной информационной сети является базой виртуальной реальности. Он трансформирует социум и порождает в нем такие новые качества, которые можно назвать социальностью нового типа. Эта новая социальность характеризуется коммуникативно-информационным взаимодействием, осуществляемым посредством единой компьютерной Сети на основе единого информационного пространства.

Кроме того, виртуальная реальность является специфическим состоянием сознания современного общества (виртуализацией сознания), выражением особенности современной эпохи (развития цивилизации на уровне общества, основанного на информации) и параметром соответствующей этому формы социальности – виртуальной социальности.

Вопрос об отражении виртуальной реальностью реальности объективной также не является таким уж простым. Сам характер отражения предусматривает новое системное качество этого взаимодействия. Проблемные узлы, которые группируются вокруг данной исследовательской задачи, можно очертить следующим образом. Это, прежде всего, выявление самого характера коммуникации нового типа: ее активность и пассивность в информационном взаимодействии, социально-личностные параметры коммуникации, ее противоречивость и системность. В чис-

ло проблем входят вопросы характерологических особенностей того социального взаимодействия, которое, будучи коммуникацией по существу, выступает информационным взаимодействием по сути, и реализуется в виде информационного обмена.

Все это вместе взятое порождает то, что сегодня в специальной и массовой, технической и гуманитарной областях знания и соответствующей литературе называется такими концептами как «виртуальная реальность», «Интернет-пространство», «Интернет-среда», «Интернет-пользователь», «Интернет-сообщество», «Интернет-аудитория», а также «информационное пространство», «информационная сфера общества» и др.

Что касается осмысления феномена Интернета, то он характеризуется как глобальная система хранения информации. В крайнем выражении такой подход связан с подведением Интернета под понятия мирового разума, технологического фронта, Ноосферы. Интернет мыслится как единое (цельное) и системно образованное информационное пространство, сегментированное поисковыми системами по различным профилям и темам. В этом случае Интернет является своеобразной материализацией Ноосферы.

Другая группа исследователей ориентирована на исследование сетевой природы общества вообще и особенно современного общества [4,8]. Такое общество, по их мнению, а именно, сетевое общество, использующее современные информационно-коммуникативные и мультимедийные технологии становится обществом нового типа, прообразом общества, целиком и полностью основанного на переработке информации.

Это значит, что Интернет, конструируя и конституируя сетевые социальные связи любой сложности и любой конфигурации, тем самым конструирует и конституирует соответствующий социум – сетевой информационный социум. При этом мало признать, что Интернет становится «творцом» социума. Это всего лишь аллегория или постмодернистский образ. Он сам становится социумом и социальным институтом социума. Это его главное социально-информационное качество.

Существует группа исследователей сосредотачивающихся на теориях виртуализации. Информационное поле трактуется как некий фантом, виртуальный аналог или своеобразный образ мира, его информационная цифровая матрица [6].

Следующее направление исследований в области методологии исследования информационной Сети основывается на методологических принципах постмодернистских концепций осмысления сути социальной жизни и самой социальности. Здесь Интернет понимается как некая постмодернистская конструкция в виде виртуальной агоры. Эта постмодернистская конструкция есть один из принципиально незавершенных проектов постмодерна [9].

Сверхразум, сверхобщество или глобальная информационная Сеть рассматривается как особое пространство, которое метафорически обозначается в виде киберпространства [1].

Часто для определения киберпространства используется такой термин, как «ризом». Термин «ризом» пришел для осмысления информационной сети понятийного аппарата ботаники. В ботанике ризом означает такое специфическое строение корневой системы растения, в которой отсутствует главный стержневой корень. Его место занимает множество хаотически и сложным образом переплетающихся различных корешков [5]. Согласно этому видению, в конструкции организма отсутствует централизация (главный ствол, центральное начало). В этом ми-

ре также отсутствуют параллелизм, линейная упорядоченность и симметрия. На этом сходство информационной Сети и децентрализованной, нелинейной, неупорядоченной и несимметричной ризомы исчерпывается.

Если ризома есть стохастически неупорядоченный конструкт, и в этом есть главное выражение ее структуры, то информационная сеть имеет структуру, отличную от ризомы. Структура сети состоит, прежде всего, в том, что она ветвится, и в каждой точке ветвления имеют место узлы (узлы ветвления, узлы различной информационной связи: прямой и обратной, узлы информационного взаимодействия, узлы направления и перераспределения различных информационных потоков). Узел информационной Сети имеет принципиальное значение для строения сети и для объяснения сети. Узлы сети суть точки ее развития и роста. Они не различаются иерархически и не доминируют друг над другом. Просто информационная Сеть – это множество ветвлений, сочленений, разветвлений и узлов.

Нужно указать еще на два отличительных признака Сети. Это то, что характеризует связь и гетерогенность. Связь и гетерогенность – принцип строительства Сети и одновременно – принцип ее видения и объяснения. Связь означает то, что данная точка информационного пространства принципиально связана со всеми другими точками информационного пространства, причем эта связь осуществляется непосредственно, через другие точки и узлы, а не опосредованно, через некий специально приспособленный для этого центр связи, управления или координации.

Гетерогенность, принципиальная неоднородность, противоположная гомогенности (однородности) дополняет принцип связи: каждая точка информационного пространства соединена с другой (или может быть, в принципе, соединена). Гетерогенность как объяснительный принцип означает, что ни одна точка не имеет принципиального преимущества перед другой точкой. Соответственно этому, точка не может иметь какой-то особой или привилегированной связи с другими точкам [5]. Отсюда возникает важнейшее свойство всей системы, всей Сети, если ее рассматривать как структуру, как новый тип социума, имеющего принципиально отличную структуру от всего, что существовало ранее: это открытость системы, открытость Сети, открытость социума: на каждом ветвлении сети, на каждом узле принципиально возможно его продолжение, создание новой структуры и системы. Это принципиально открытая и пополняемая система. В ней абсолютно нет закрытости и герметичности. Эта система совместима с любой другой открытой системой.

Мы сделали акцент на открытости совместимых систем и это, на наш взгляд, важнейшее социальное качество социальности нового типа: она сама, будучи открытой, совместима только и только с открытыми системами. Выводы, которые можно сделать отсюда, неисчислимы и касаются практически всех форматов социальности: соотношение гражданского общества и государства, открытость социальной, политической и идеологической системы, толерантность и веротерпимость, согласие, доверие и гражданский мир, гласность и плюрализм – все это признаки открытой социальной системы. Вернее, ее главный характерологический признак – быть открытой системой. Информационная Сеть строится на этом принципиальном признаке. Если убрать этот характерологический признак, очевидно, что Сеть останется, но она тогда:

– во-первых, будет другой сетью (закрытой, централизованной, иерархичной, управляемой из центра), а, следовательно, она не будет удовлетворять способности быть информационным полем цивилизации, в которой каждая точка информаци-

онного пространства может быть принципиально непосредственно связана с любой другой точкой информационного пространства;

– во-вторых, она не будет такой мобильной, построенной по принципу интерактивности и мгновенного реагирования;

– в-третьих, она не будет аналогом социальности нового типа. Вернее сказать, она может быть аналогом какой-то социальности (централизованной, иерархичной, закрытой и т.п.), но это не тот тип социума, который мы называем социальностью нового типа [5].

Следующий подход в изучении Интернета и сетевого общества основан на далеко не новой идее глобального сверхобщества. Это сверхобщество является своеобразной высокотехнологичной («хайтековой») надстройкой, таким «цифроградом» над обычным обществом. Оно порождается обычным обществом, является производным от соответствующих информационных технологий, но на определенном этапе начинает влиять на общество и даже управлять им. Это влияние, как показывают современные практики, захватывает все большие и малые сегменты общественной жизни, экономику, производство, бизнес, культуру, политику и образование

Следующий подход, связан с теорией дискурс-анализа, которая базируется на представлении о том, что дискурс вообще, в том числе и дискурс, свойственный Интернет-практикам, специфическим образом конструирует мир социальных коммуникативных отношений по их использованию, смысловому системобразованию, коммуникативной лексике и т.п. Это, на наш взгляд, дискурсное конструирование социальной реальности. Оно находит свое воплощение в коммуникации акторов информационного обмена, осуществляющих данный информационный коммуникативный обмен в процессе коммуникативно-информационного взаимодействия [2].

Требуется отметить, что дискурс-анализ трактуется нами в данном случае как семантический смысловой анализ лексических единиц, речевых паттернов, высказываний, несущих в себе определенную информацию [12, с. 112-113].

Мы полагаем, что различные особенности дискурсного конструирования социальной реальности выражаются в том, что, вступая в информационно-коммуникативный обмен в соответствии с определенными нормами, ценностями и правилами, люди так или иначе формируют контент информационно-коммуникативного взаимодействия, а соответственно этому, формируют и соответствующий сегмент социума, а, в конечном счете, и весь социум [11, с. 342-354].

А. Неклесса считает глобальную Сеть неким обобщенным и абстрактным образом некоего «Фантомного Виртуального Града». Дискурс этой метафоры – новая общественная среда обитания в виде виртуально неограниченных просторов [13, с. 220].

Совсем другой объяснительный метафорический дискурс возникает при объяснении глобальной Сети и с точки зрения информационной оболочки планеты – Ноосферы. В этом плане в описательном дискурсе Сети возникают сравнения типа «Коллективный Разум», «Коллективная Память», «Супермозг». Концепция своеобразной органопроекции информационной Сети, состоящая в том, что техника (в данном случае – информационные технологии) в своем развитии является своеобразным «телом социума», нашла свое отражение в новом дискурсе и его метафорическом строе. Такая информационная сеть обладает памятью, свойствами накопле-

ния и преобразования информации. Она характеризуется определенной способностью к обучению и самообучению [3, с. 16-29].

Глобальная Сеть есть нечто, напоминающее «электронную нервную систему». Ее аналог можно найти в любой сложно организованной социальной системе (в социальной организации, в государственной системе и т.п.). Такая информационная система, представленная информационной сетью, выступает как своеобразная «электронная нервная система» [3, с. 16-29].

В соответствии с этим, глобальная Сеть стала новым мифом, главной смысловой метафорой которого является миф о Вселенском всеединстве. Это в чем-то сближает такие представления с религиозным дискурсом, с теологическими концепциями В. Соловьева, грезившего о реализации космического всеединства гуманистического человечества в рамках единой и всеобъемлющей церкви. Соответственно этому, все информационные текстовые наполнения этого мира, его «текстовые информационные ландшафты», составляющие сущность современного киберпространства, составляют информационную Ноосферу, некий божественный Логос. Этот божественный Логос наполнен «тайнствами» языков программирования, которые являются в данном случае выражением объединяющего Начала. Общими чертами этого начала являются форматы HTML, которые, по словам автора и составляют «тайное имя Бога» – JHWE [14].

Следующий способ понимания связан с выделением информационной и коммутационной составляющей глобальной сети. Возникает новый дискурс, характеризующийся сравнением информационной Сети со своеобразным информационным универсумом. Информационный универсум является искусственно созданной информационной системой и информационной структурой. Именно эти информационная система и информационная структура обладают, как отмечалось выше, пространственными и временными (темпоральными) параметрами и, в этом отношении, характеризуются с точки зрения онтологических характеристик бытия.

Единое информационное поле создает предпосылки формирования нового дискурса – информационного дискурса. В этом новом дискурсе, Интернет-дискурсе, главной метафорой является метафора «галактика Интернет» [7, с. 328, 15].

Далее, по мнению исследователей, последовал так называемый интегральный этап формирования Интернета и осмысления сущности виртуальной реальности. Данный этап характеризуется конвергенцией с информационным пространством всех различных СМИ: телевидения, радио, электронных информационных новостных ресурсов. Все общество интегрируется в информационное пространство.

Следующий этап исследователи называют постинтегральным этапом (примерно с 2000 года до настоящего времени) в рамках которого глобальная Сеть рассматривается с точки зрения онтологического и эпистемического статуса. Метафоры дискурса о глобальной Сети выражаются следующим образом: «интерфейс», «информационное Зареалье», «естественная интерфейсная система» и т.п. Сама глобальная Сеть трактуется как некий «интерфейс», представляющий собой информационную среду [10, с. 112-113]. Указанные выше соображения – это еще один аргумент в пользу того, что формируется новый тип социальной реальности. Правда, это утверждение не является таким уж простым:

– с одной стороны – это новая основа существования общества – феноменальная интегративная основа информационного общества;

– с другой стороны – это новое качество общества, информационное взаимодействие которого приобретает подобную форму;

– с третьей стороны – это новый дискурс, составляющий ткань культуры информационного общества;

– с четвертой стороны – это складывающиеся новые формы социальности в виде феномена интегрированных в информационно-медийном пространстве способов информационного взаимодействия, выражающиеся в новых способах информационной стратификации и информационной институционализации.

Выход на конструирование стратификации и институционализации говорит о том, что такое новое социальное бытие уже есть не метафора, а социальная онтология. На этом уровне уже можно говорить о таких информационных институтах, как экономическая и финансовая Интернет-система, политическая Интернет-система, повседневная Интернет-система, Интернет-экосистема, образовательная Интернет-система и т.д. Это делает Интернет социумом нового порядка.

Как показало наше исследование, многообразие научных подходов к изучению социального смысла интернет-коммуникаций объясняется многообразием значений, в которых выступает указанная реальность при попытках ее научного воспроизведения, поэтому изучение всего этого массива отношений и взаимодействий ресурсами одного лишь научного направления просто невозможно. Для анализа социальной реальности нового типа предусматривается трансдисциплинарный подход, определение параметров которого – тема отдельного разговора.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бондаренко С.В. Социальная структура виртуальных сетевых сообществ. – Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2004. – 320 с.
2. Борботько В.Г. Общая теория дискурса (принципы формирования и смыслопорождения): Автореф. ... д-ра филол. наук. /Кубанск. гос. ун-т. –Краснодар, 1998. – 48 с.
3. Гейтс Б. Бизнес со скоростью мысли, 2-е изд., испр. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – 241 с.
4. Горошко Е.И. К уточнению понятия «компьютерно-опосредованная коммуникация»: проблемы терминоведения // Образовательные технологии и общество. – 2009. – Т. 12- №2 – С. 445–455.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна. –Минск, 1996. – С. 112–155.
6. Иванов Д. В. Виртуализация общества. Версия 2.0. – СПб.: Изд-во СПб. Ун-та, 2002. – 96 с.
7. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / Пер. с англ. А. Матвеева под ред. В. Харитонов. – Екатеринбург, 2004. – 458 с.
8. Кутюгин Д.И. Интернет как коммуникативное пространство информационного общества: Автореф. дисс. к. социол. н.: – М.: 2009. – 22 с.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с франц. Н. А. Шматко «Институт экспериментальной социологии». – М.: Издательство «АЛЕТЕЙЯ», 1998. – 438 с.
10. Попков Ю. С., Тищенко В. И. Виртуальные сообщества в структуре власти (методологические аспекты). – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 184 с.
11. Савельева О. О. Социальное доверие к рекламным сообщениям – III Всероссийский социологический конгресс. – М.: ИС РАН, РОС, 2008. – С. 342-354.
12. Филлипс Л.Дж., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод. – Харьков: Изд-во «Гуманитарный Центр», 2008. – 354 с.
13. Неклесса А.И. (ред.) Глобальное общество. Картография постсовременного мира. – М.: Восточная литература. 2002. – 406 с.

14. Эпштейн М. Северная паутина. Виртуальные миры русской культуры // http://www.russ.ru/antolog/intelnet/zh_sever_pautina.html.
15. Licklider J.C.R. On-Line Man Computer Communication, August, 1962. – 345 p.

P. A. Fedorishenko

(Candidate of Social Sciences, Associate Professor)

Krasnodar University of Internal Affairs of Russia

(Krasnodar, Russian Federation)

E-mail – fpa@inbox.ru

METHODOLOGY OF THE RESEARCH OF COMMUNICATION MEDIATED BY GLOBAL NETWORK

Annotation. *This article discusses the features of Internet communications, which determine the methodology for their research, plurality of disciplinary and conceptual approaches to the study of this phenomenon, social consequences, social meaning of global transformations of the information and communication interaction generating a new type of a sociality is analyzed. In this regard, the objective necessity of applying a transdisciplinary approach to the study of communication mediated by the global information network is proved.*

Key words: *Internet communications, network community, network society, Internet discourse, information type of sociality, rhizome, information and communication style, transdisciplinary methodology, "virtual reality", "Internet space", "Internet environment", "Internet user", "Internet community", "Internet audience", "information sphere of society".*

Поступила в редакцию 11 марта 2017 г.

УДК 130.2

М. Г. Янковский

(магистр)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: fgkig@mail.ru**ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА
В ЗЕРКАЛЕ МНОГООБРАЗИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМ**

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

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

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

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

Исторический процесс, особенно на уровне многообразия форм его развития, в той или иной мере осмысливался во многих традициях. В более ранний период мы ещё не можем говорить о полноценном осознании различных вариантов исторического развития, тем более о понимании направленности истории. Нельзя сказать, что у наиболее ранних философов истории мы можем найти и прямое указание на единство исторического вектора, присущего всем субъектам исторического

процесса, то есть, единства человеческой истории. Хотя реально такое понимание имело место (несмотря на то, что на этот факт специально не указывали) и потому может быть логически обнаружено в текстах античных мыслителей.

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

Осознание единства человеческой истории как прогрессивного процесса, через который проходит вся цивилизация, независимо от государственных и культурных границ, присуще некоторым средневековым авторам. В это время мы можем наблюдать уже конкретное описание данного феномена. Конечно, здесь не идёт речь о полнейшем нивелировании указанных границ. Различных вариантов пути прохождения истории средневековые мыслители не отменяли. Например, Блаженный Августин писал о том, что всякое государство может идти двумя путями, которые можно условно охарактеризовать, без подробного описания, как позитивный и негативный. Но все они, какой бы путь ни был ими выбран, существуют в одном пространстве человеческой истории как едином для всех процессе.

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

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

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

Однако, это далеко не единственная сторона указанного вопроса. Помимо описанного рассмотрения многообразия и единства исторического развития человечества, т.е. помимо многоаспектности проявления этого развития в культурах тех или иных народов и обществ и единства его в своей общей основе – как прогрес-

сивного явления, – можно обратиться и к следующей части этого вопроса. Она заключается в различных способах решения, которые можно найти в истории философской мысли.

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

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

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

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

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

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

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

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

Вольтера, заявлявшего, что предшествовавшее развитие истории представляло собой хаос в высшей степени.

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

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

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

Всё это даёт право утверждать, что различные варианты понимания исторического развития имеют право на существование и находят отражение в реальных исторических процессах и событийной канве соответствующих периодов становления человеческого рода. Они же подтверждают гипотетическую возможность выдвижения единой системы понимания истории. Речь идёт об общей концепции осмысления истории – о целостной и универсальной философии истории. Но важно

отметить, что ввиду описанных положений, она не должна быть нигилистической и отрицать достижения предшествующих эпох в этой области. Можно думать, что она допускает синтез таких достижений, в их наиболее совершенной форме, в сочетании с успехами нынешних мыслителей в этой области. Благодаря этому, современная философия может ещё на шаг приблизиться к построению такой универсальной историософии, а возможно и создать свою, уникальную рефлексию, которая также может стать безусловно важной, каковыми остаются все предшествующие описанные построения философов прошлого в этой области.

Таким образом, многообразие исторического развития и форм его понимания, разнообразие путей и форм всего исторического, в самом широком смысле этого слова, может быть рассмотрено в контексте осознания единства всей человеческой истории как целостного процесса. Через понимание единства истории человечества может быть лучше осмыслена и преемственность различных построений и концепций философии истории, которые мы могли видеть на протяжении всей доступной нашему изучению истории философской мысли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

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

M. G. Yankovskiy

(master's degree)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail – fgkig@mail.ru

UNITY OF HUMAN RACE ISSUE IN THE MIRROR OF VARIETY OF HISTORICAL FORMS

Annotation. *The article discusses the question of unity of the historical development of the human race, through the prism of plurality of approaches to understanding this process. Shows the internal unity and consistency of basic concepts understanding of history. The multivariate analyses of historical development, as a necessary phenomenon of reflection over history.*

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

Поступила в редакцию 21 февраля 2017 г.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК [93: 001, 98]: [316.75:321, 64]

В. М. Шелюто

(д.филос.наук, к.ист.наук, профессор)

Луганский национальный университет имени В. Даля (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: klio-history@mail.ru

ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ ТОТАЛИТАРНЫХ ИДЕОЛОГИЙ КАК СПОСОБ ФАЛЬСИФИКАЦИИ ИСТОРИИ

Аннотация. Статья посвящена одному из аспектов фальсификации истории XX века в угоду политическим интересам стран, победивших в «холодной войне». В статье рассматриваются сходство и различия между двумя тоталитарными идеологиями и политическими режимами – коммунизмом и фашизмом, подчёркивается, что их отождествление является некорректным. В данной статье даётся характеристика этапов отождествления этих идеологий, связанных с различными политическими ситуациями XX века. В ней подчёркивается, что отождествление коммунизма и фашизма несёт в себе серьёзные последствия для последующей интерпретации истории XX столетия, а также способствует ревизии тех основ международной политики, которые сложились в результате победы советского народа во Второй мировой войне.

Ключевые слова: идеология, тоталитаризм, коммунизм, фашизм, нацизм, фальсификация истории, декоммунизация.

В настоящее время в общественных науках наблюдается тенденция отождествления тоталитарных политических идеологий и режимов XX века – коммунизма и фашизма. Причём, по отношению к первому происходит явное расширение понятия: от «сталинизма» к коммунизму в целом. По отношению ко второму, наоборот, наблюдается сужение понятия от фашизма в целом к германскому национал-социализму, который является единственными в истории человечества идеологией и политическим режимом, официально осужденными на юридическом уровне. Отождествление коммунизма и фашизма утверждается на политическом уровне в многочисленных резолюциях ПАСЕ и ОБСЕ, носящих рекомендательный характер. Этот процесс происходит и на юридическом уровне в странах Восточной Европы. Так, в 2015 году Верховной Радой Украины был принят закон «Об осуждении коммунистического и национал-социалистического (нацистского) тоталитарных режимов в Украине и запрете пропаганды их символики» [1].

Отождествление друг с другом двух тоталитарных идеологий, на наш взгляд, может привести к серьёзной фальсификации истории. Приёмы такой фальсификации охарактеризовал философ и социолог А. А. Зиновьев: «Они основываются на логических правилах, но действуют как их нарушения. Это правила построения субъективных образов исторических событий и их объективации. Объективация – это признание исторических событий, описываемых в определённых знаках (сло-

вах, фразах, текстах, рисунках), как существовавших – извлечение части событий из среды, перемещение их в пространстве и времени и т.д. Характерный приём – суммирование субъективных образов различных событий в один образ и объективация его. Или, наоборот, образование различных образов одного и того же события и объективация их как образа различных событий. При этом необходимы перемещения их во времени и пространстве» [2, с. 374]. В ходе подобных операций история утрачивает характер научного и объективного знания, возникает возможность её постоянного изменения в политической ситуации сегодняшнего дня. Одни исторические факты могут замалчиваться вообще, значение других, наоборот, явно преувеличивается. На противоположные знаки меняется оценка тех или иных исторических событий, теряется точка отсчёта исторического процесса. Способами фальсификации истории являются нарушения принципа: «После того, не значит вследствие того», превращение повода или следствия в причину, подмена тезиса, манипуляции относительно формы и содержания исторического явления.

Постмодернистское понимание истории не стремится к установлению истины. Оно стремится быть оригинальным, сенсационным, а потому и интересным. Как грибы после дождя, возникают многочисленные «альтернативные концепции истории». В одних господствует конспирология, в других – кардинально меняется хронология событий, третьи – стремятся оправдать корыстные экономические и политические цели. История в постмодернистской интерпретации становится симулякром, «пустой» формой, лишённой какого-то внятного содержания. По словам Х.Л. Борхеса, она превращается в «сад расходящихся тропок», где прошлое находится в процессе постоянного изменения в угоду настоящему. О таком понимании истории свидетельствует постмодернистский кинематограф. Так, в фильме К. Тарантино «Бесславные ублюдки» партизаны взрывают А. Гитлера и всю «верхушку» Третьего Рейха в кинотеатре. Некоторые политические деятели современности допускают в своих высказываниях мысленные оговорки, типа «Советский Союз напал на Германию и Украину» или «Польшу освобождала украинская армия», которые, по видимому, не являются простой случайностью.

Если юридическое осуждение нацизма произошло «по горячим следам» на Нюрнбергском процессе 1945–1946 гг., то тезис относительно тождества коммунизма и фашизма носил преимущественно субъективный характер. Данный тезис встречается, в частности, в работе Н.А. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма»: «Сталинизм, т.е. коммунизм периода строительства, перерождается незаметно в своеобразный русский фашизм. Ему присущи все особенности фашизма: тоталитарное государство, государственный капитализм, национализм, вождизм и, как базис, – милитаризованная молодёжь. Ленин не был ещё диктатором в современном смысле слова. Сталин уже вождь-диктатор в современном, фашистском смысле» [3, с. 120]. Таким образом, русский философ-белоземigrant проводит параллель между фашизмом и сталинизмом конца 30-х гг. XX века. При этом он усматривает и позитивное значение коммунизма для России того времени: «По объективному своему смыслу происходящий процесс есть процесс интеграции, сближение русского народа под знаменем коммунизма» [3, с. 120]. Необходимо отметить, что упомянутая книга Н. А. Бердяева вышла впервые в 1937 году, когда уже проходили Московские процессы, но ещё не началась Вторая мировая война, ещё не было Холокоста и печей крематориев Освенцима и Бухенвальда. В это время значительная часть белоземigrantов испытывала определённые симпатии к фашизму, так что это слово не являлось в то время «бренным» для русской эмиграции.

Другой пример такого отождествления приводится в «арестованном» романе советского писателя В. С. Гроссмана «Жизнь и судьба». Один из его персонажей, немецкий офицер размышляет по этому поводу. Но позиция автора, еврея по национальности, по определению не может полностью совпадать с позицией данного персонажа. Коммунизм, по известным соображениям, подвергается серьёзному моральному осуждению в философских работах И. А. Ильина, а также литературных произведениях и публицистике А. И. Солженицына. Неприятие коммунизма, но отнюдь не отождествление его с фашизмом, было свойственно и многим влиятельным политикам Запада, например, У. Черчиллю. Но, как отмечает В. Г. Трухановский: «Черчилль ненавидел Россию не только потому, что она была советской, но и потому, что она была мощной державой» [4, с. 176]. Впрочем, тот же У. Черчилль, видимо, также в политических целях, произносит и хвалебные суждения в адрес вождя СССР И.В. Сталина. Мнение значительной части европейской творческой элиты 20-х – 60-х гг. XX века проникнуто симпатиями в отношении Советского Союза (Р.Роллан, Л.Фейхтвангер, Ж.П. Сартр и др.). И лишь очень немногие властители дум Запада, в частности К. Гамсун и Л.Ф. Селин, предпочли отдать свои голоса в пользу фашизма.

Тенденция, связанная с отождествлением коммунизма и фашизма, получила развитие в годы «холодной войны». Однако даже в это время она не проявлялась так прямо на политическом и юридическом уровне, как в начале XXI века. Никто из серьёзных политиков на Западе, даже искренних антикоммунистов, публично не говорил о тождестве этих двух идеологий и режимов. Безусловно, многими политиками и общественными деятелями осуждались сталинские репрессии, ГУЛаг, нарушение прав человека в СССР, однако мало кто из них ставил под сомнение вклад Советского Союза в победу над немецким фашизмом в годы Второй мировой войны, а также конструктивную роль Советского государства в деле послевоенного переустройства мирового сообщества. На закате «перестройки» появился ряд работ советских и зарубежных авторов, утверждавших, даже не тождество коммунизма и фашизма, а то, что коммунизм, по крайней мере, сталинизм, намного хуже фашизма. Данные работы были написаны с точки зрения защиты либеральных ценностей. Вот, например, что говорится в предисловии болгарского социолога и философа Ж. Желева к первому советскому изданию его книги «Фашизм. Тоталитарное государство»: «Фашистская модель – её зачастую представляли как антипод коммунистической – в сущности, отличается единственно тем, что недостроен, незавершён её экономический базис, вследствие чего она менее совершенна и стабильна» [5, с. 11]. Ж. Желев утверждает, что сталинизм гораздо хуже фашизма, подчёркивая, что «палач Гитлер» «по сравнению с палачом Сталиным – просто карлик» [5, с. 12]. Болгарский социолог аргументирует данную позицию, в частности, тем, что Германия потеряла 7,8 миллиона, в то время как Советский Союз, вступивший в войну на два года позже, потерял 30 миллионов» [5, с. 113]. Таким образом, вина за гибель советских людей, согласно Ж. Желеву, ложится, в первую очередь, на коммунистический режим. Он не говорит о том, что подавляющая часть погибших со стороны СССР – это не военнослужащие, а мирные жители. Они были расстреляны карателями, погибли в фашистских концлагерях, умерли в период блокады. Тех же граждан Польши погибло около 6 миллионов. Их подавляющее большинство погибло отнюдь не на поле боя, а в фашистских концлагерях, а также в ходе карательных операций, связанных с подавлением Варшавского восстания. Таким образом, Ж. Желев в своей аргументации допускает явную подмену тезиса.

В настоящее время не только на Западе, но даже в самой России, звучат голоса отдельных политиков, в частности, русского националиста Е. Просвирнина относительно того, что 22 июня 1941 года было лишь «отмщением» узурпировавшим власть большевикам за Октябрьскую революцию 1917 [6]. В отдельных работах современных украинских и российских историков оправдывается деятельность коллаборационистских организаций в годы войны. В этом плане отметим докторскую диссертацию К.М. Александрова «Генералитет и офицерские кадры вооруженных формирований Комитета освобождения народов России. 1943–1946 гг.». В ней предпринимается попытка оправдать деятельность КОНР и РОА. В диссертации делается вывод относительно того, что: «Офицерский корпус власовской армии, складывавшийся и формировавшийся в 1943–1945 годах под эгидой и при поддержке германского командования, предназначался для борьбы с советским государством, Всесоюзной Коммунистической партией (большевиков) и её руководством под лозунгом освобождения родины от власти, чья предвоенная политика привела к беспримерным жертвам и страданиям миллионов людей» [7, с. 856].

В истории минувшего столетия существовало несколько этапов, когда идеологии и политические режимы коммунизма и фашизма по-разному сопоставлялись друг с другом.

Первый этап был связан с тем, что фашизм рассматривался как политическая идеология и политический режим, который несравнимо лучше, чем коммунизм, по крайней мере, сталинского толка. Ведь фашизм, в отличие от коммунизма не проводил «красногвардейской атаки на капитал», на «священное право» частной собственности, существующее в качестве главной ценности либерализма независимо от того, как эта собственность была приобретена. Как показывает история колониализма, а также теория прибавочной стоимости, частная собственность приобреталась далеко не всегда честными способами. Идеология коммунизма несёт соблазн её экспроприировать, перераспределить, национализировать. Образование крайне правых фашистских и нацистских партий в Италии и Германии, финансируемых олигархическими кругами, означало появление реального соперника в борьбе с коммунистической идеологией за умы людей. Элитами европейских стран фашизм рассматривался в качестве альтернативы коммунистической идеологии и государству диктатуры пролетариата. Этап всяческого поощрения фашизма и нацизма продолжался вплоть до начала Второй мировой войны, когда *enfante terrible* «прогнивших западных демократий» смог выйти у них из-под контроля. Именно в этот период и произошёл провал в переговорах о создании системы коллективной безопасности в Европе; был заключён Антикоминтерновский пакт 1936 г. и сформирован блок «Берлин–Рим–Токио»; подписан Мюнхенский договор 1938 года, фактически развязавший руки агрессору; произошла быстрая «фашизация» значительного числа европейских государств. Пакт «Риббентроп–Молотов», заключённый в 1939 году, очень любят поднимать на щит сторонники отождествления коммунизма и фашизма. Они не желают замечать, что подписание этих договоров произошло уже после Мюнхенского сговора 1938 года, когда план по созданию системы коллективной безопасности в Европе был сорван, а дальнейшая судьба Чехословакии была предрешена. Когда Н. Чемберлен «принёс мир» Англии, у руководства Советского Союза, оказавшегося практически в полной внешнеполитической изоляции, не оставалось никакого иного шанса отсрочить время начала войны, как заключить с Германией пакт о ненападении. Декларация Европейского Парламента от 23 сентября 2008 года «во имя сохранения памяти о жертвах массовых депорта-

ций и казней» объявляет именно 23 августа, день, в который был подписан пакт «Риббентроп-Молотов», «общеевропейским днем памяти жертв сталинизма и нацизма» [8, с. 54]. Ни в одном документе ПАСЕ и ОБСЕ ничего не говорится о необходимости отметить каким-либо образом и 29 сентября 1938 года, день подписания Мюнхенского пакта. Ведь именно этот договор развязал руки фашистскому агрессору. В данном случае мы видим, как происходит фальсификация истории в результате нарушения причинно-следственной связи.

Некоторые авторы, создающие «альтернативные концепции» истории, в частности Виктор Суворов (В.Б. Резун), идут ещё дальше. Они подчёркивают, что у самой фашистской Германии не было никакого иного выбора, как только первой напасть на СССР, поскольку Советский Союз сам готовил мировую революцию и, следовательно, мировую войну и поэтому первым был готов напасть на Германию. В. Суворов в своей книге «Ледокол» отмечает: «Советские коммунисты обвиняют все страны мира в развязывании Второй мировой войны только для того, чтобы скрыть свою позорную роль поджигателей» [9, с. 12]. Автор указанной книги фактически переносит идею мировой «перманентной» революции из 1920 года в совершенно другой исторический контекст, забывая о том, что даже в войне с небольшой Финляндией, СССР вынужден был нести тяжёлые потери. К этому времени в советской идеологии утвердился тезис о возможности построения социализма в одной отдельно взятой стране и лозунги «перманентной революции» разделяли лишь немногочисленные троцкистские группы, существовавшие на Западе и в Латинской Америке. Представлением о том, что лучший способ защиты – нападение, оправдывала себя и доктрина «превентивного» ядерного удара, которая была на вооружении в США в годы «холодной войны».

После того как вследствие попустительства «либералов и демократов» «коричневая чума» охватила всю Европу, кардинальным образом, во всяком случае, хотя бы внешне, изменилась оценка коммунизма и фашизма лидерами западного мира. В годы Второй мировой войны, сталинизм стал рассматриваться в «свободном мире» как режим с которым, в принципе можно было «иметь дело». Изменение отношения к СССР способствовало созданию антигитлеровской коалиции, встречам на высшем уровне в Тегеране в 1943г, Ялтинской и Потсдамской конференциям 1945 г., а также послевоенному переустройству Европы и созданию ООН. Всё это имело непреходящее историческое значение для дальнейших судеб человечества.

Речь У. Черчилля в Фултоне в 1946 году, хотя и свидетельствовала о существенном ухудшении отношений между бывшими союзниками, однако кардинально не смогла изменить послевоенную ситуацию в Европе и мире. Коммунизм в послевоенные годы рассматривался правительствами западноевропейских стран, хотя и как враждебная, однако, в какой-то мере, «допустимая» идеология. Послевоенный период был связан с активной легальной деятельностью коммунистических партий в подавляющем большинстве стран Европы. Что касается идеологии фашизма, то в Германии, согласно решениям Нюрнбергского трибунала, прошла денацификация, которая привела к очищению государственного аппарата от бывших нацистов и запрету деятельности фашистских организаций. Численность коммунистов в европейских странах в послевоенный период резко возросла. Коммунистические партии стран Азии и Африки, активно выступавшие за свержение колониального ига, также заявили о себе.

В послевоенный период центр мирового антикоммунизма переместился в США, где была принята Директива СНБ 20/1 «Цели США в отношении России» от 18 августа 1948 года // Сдерживание». Секретный документ об американской политике и стратегии 1945–1950 гг., был опубликован в США в 1978 г. Он предусматривал не только мирные, но и военные способы реализации политики в отношении Советского Союза. В данном документе была поставлена задача: снизить мощь и влияние Москвы до таких пределов, в которых они больше не будут представлять угрозу миру и стабильности; добиться коренных изменений в теории и практике международных отношений, которых придерживается правительство, находящееся у власти в России. После этого должна быть проведена декоммунизация и на официальном уровне осуждена коммунистическая идеология. Стратегическая задача заключалась в расчленении СССР на отдельные государственные образования. Новая Россия должна предоставить широкую автономию национальным меньшинствам, вплоть до признания их независимости. Россия должна стать слабой в военном отношении, полностью экономически зависеть от внешнего мира, чтобы в качестве давления на неё могли использоваться экономические рычаги [10, с. 38–46].

Разрядка международной напряжённости в 70-е годы XX века способствовала укреплению отношений между странами с различным общественным строем. В этот период враждующие стороны обменивались официальными визитами руководителей государств, активно налаживались культурные связи.

Серьёзные изменения в отношении западного мира к СССР произошли в начале 80-х годов. Коммунизм снова стал рассматриваться как идеология, которая хуже фашизма. Президент США Р. Рейган даже объявил СССР «империей зла». Однако на этом этапе международного противостояния конфликт между Советским Союзом и странами Запада носил не столько идеологический, сколько геополитический характер. Советский Союз стал заметно терять свои позиции в мире, а Запад поставил перед собой цель скорее уничтожить потенциально опасного конкурента. Идеология коммунизма в 80-е годы имела меньшее значение, чем в 40-е и даже начале 60-е гг. XX века. Она перестала быть революционной и фактически превращалась в одну из идеологий «неконсервативного» характера. Появление новых социалистических стран, наподобие Кубы, особенно ненавистной США, в 70-е–80-е гг. XX века стало невозможным.

На наш взгляд, разница между коммунистической и национал-фашистской идеологией очень значительна. Поэтому их явное отождествление в документах ПАСЕ и ОБСЕ ведёт к серьёзной фальсификации истории XX века. Для сравнения этих двух идеологий обратимся к пониманию фашизма, данному в эссе выдающегося итальянского писателя и учёного У. Эко. В эссе «Вечный фашизм» он указывает признаки фашизма как социокультурного явления [11].

Фашизм основывается на культе традиций и не приемлет всякий модернизм. Он отрицает современный мир, утверждая, что «будущее – это прошлое». Одна из известных работ итальянского философа Ю. Эволи, критикующего фашизм справа, так и называется «Восстание против современного мира» [12]. Коммунизм, наоборот, стремится к преодолению власти традиции и устремлён в будущее, которое «светло и прекрасно». Для фашизма характерен воинствующий национализм и страх по отношению ко всему инородному, одержимость идеей заговора, ксенофобией. Фашистские вожаки всегда подчёркивают именно то, что нацию окружают враги, с которыми необходимо постоянно бороться. Коммунистическая идеология

основывается на интернационализме. Лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь» адресован трудящимся всех стран и континентов.

Идеология фашизма базируется на иррационалистической философии и провозглашает «культ действия ради действия» [11, с. 70]. На формирование положений данной идеологии определённое воздействие оказали труды европейских философов-иррационалистов, в частности, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, О. Шпенглера, Л. Клагеса, Э. Юнгера, Дж. Джентиле, Ю. Эвола. На формирование коммунистической идеологии оказали воздействие труды философов-рационалистов и атеистов, в частности, представителей французского Просвещения. Источниками марксизма являлись немецкая классическая философия, прежде всего диалектика Г. В. Ф. Гегеля и антропологический материализм Л. Фейербаха, а также английская политэкономия и утопический социализм. Даже по своей внешней форме и структуре текстов, написанных К. Марксом, Ф. Энгельсом и В. И. Лениным, коммунистическая идеология принципиально отличается от идеологии фашизма. Труды основоположников марксизма-ленинизма полны различных научных выкладок. В них даётся анализ конкретных экономических, социальных и политических проблем, приводятся многочисленные факты и доказательства, подкрепляющие основные тезисы. Коммунизм представляет собой именно тот случай, когда идеология стремиться развиваться до уровня науки. Однако у неё это далеко не всегда это получается. Да и получиться не может, поскольку никакая политическая идеология по определению не может полностью избавиться от мифотворчества. Тем не менее, идеология коммунизма включает в себя элементы научного анализа общественных отношений. Как отмечает Ю. Хабермас, к марксизму следует относиться как к нормальной исследовательской тенденции. Идеология фашизма не стремится быть научной, ибо её несущей конструкцией является политический миф.

Фашистский режим опирается на «фрустрированные средние классы, пострадавшие от какого-либо экономического и политического кризиса и испытывающие страх перед угрозой со стороны раздражённых низов» [11, с.72], в частности, того же пролетариата. Коммунистическая идеология, выступает в защиту слабого, бедного, угнетённого, которому нужен патернализм, защита и покровительство со стороны государства, а не свобода. Такая позиция была характерна для социалистического государства. Говоря словами Ф. Ницше, коммунистическая мораль представляет собой «мораль рабов». Фашизм в извращённой форме наследует представления о свободе, свойственные европейскому либерализму. Согласно фашистской идеологии, именно сильной личности, вождю, сверхчеловеку необходима свобода от ограничений со стороны общества для реализации своих «креативных» планов. Фашизм заявляет о себе как о «морали господ».

Идеология фашизма всегда сопряжена с войной. Согласно этой идеологии, «нет борьбы за жизнь, а есть жизнь ради борьбы» [11, с.73]. Поэтому пацифизм фашистская идеология зачастую рассматривает как преступление против человеческой природы, а смысл жизни личности рассматривается как постоянная борьба с врагами. Коммунизм в его наиболее радикальных вариантах первоначально провозглашал «мировую революцию». Однако впоследствии от этого лозунга пришлось отказаться. В послевоенном мире подавляющее большинство коммунистических партий являлись сторонниками пяти принципов мирного сосуществования стран с различным общественным строем, а также трёх безъядерных принципов.

В идеологии фашизма всегда господствовал популистский элитаризм, провозглашавший свою нацию лучшей в мире, а вождей – «лучшими людьми». В идеоло-

гии коммунизма, наоборот, господствовал эгалитаризм, который иногда даже высмеивался его противниками, в частности Дж. Оруэллом в повести «Звероферма». Важнейшим в идеологии фашизма являлся культ героев, непосредственно связанный с культом смерти. Одним из гимнов немецких фашистов был «Хорст Вессель», написанный в честь нациста, убитого якобы коммунистами. Девизом испанских фалангистов были слова: «Да здравствует смерть». Смерть в идеологии фашизма рассматривалась в качестве надёжной компенсации за героическую жизнь. Фашизм также характеризуется культом мужественности и доминирования и пренебрежением к женщине. Коммунистическая идеология всегда выступала за равноправие женщин, против их дискриминации в общественной и политической жизни.

Сравнивая указанные в эссе У. Эко признаки, мы видим принципиальное различие между двумя идеологиями. Лишь немногие из указанных итальянским писателем признаков совпадают. Частичное сходство двух идеологий наблюдается в том, что в них большое внимание уделено формированию образа врага – врага богатого, сильного, несправедливо захватившего богатства и поэтому обречённого на поражение. Фашисты и коммунисты не всегда в состоянии оценивать боеспособность противника. Для них характерно и некоторое сходство в представлениях об отношении «вождей» и народа. Это сходство связано с представлениями, согласно которым, индивидуум прав личности не имеет, а народ являет собой «монолитное единство, выражающее совокупную волю» [11, с. 77]. Обе идеологии не терпят какой-либо критики в свой адрес, опираются в процессе реализации своих программ на репрессивный аппарат, подавляющий всякое сопротивление, в том числе интеллектуальное и моральное. Они способны существенным образом изменить язык, что и проявляется в создании т.н. «новояза» [11, с. 67-80]. Он характеризуется обеднённой лексикой, многочисленными аббревиатурами, доминированием лозунгов, имеющих обличительный характер, навешиванием ярлыков на своих идейных противников. По словам немецкого исследователя В. Клемперера, «язык Третьего рейха полностью нацелен на то, чтобы лишить отдельного человека его индивидуальной сущности, одурманить, усыпить личность, сделать её тупой и безвольной частицей гонимого в определенном направлении стада, простым атомом катящегося вниз камня» [13, с. 143].

Таким образом, мы приходим к выводу о том, что, несмотря на ряд сходных черт, данные тоталитарные идеологии и политические режимы имеют принципиально различный характер. Тенденция их отождествления является политическим проектом стран Запада, направленным, в первую очередь, против России. Одновременно таким отождествлением европейские страны стремятся снять с себя часть вины за то, что в своё время поддались искушению фашизмом. О комплексе «немецкой вины» и ответственности немецкого народа за преступления фашизма размышлял в дни Нюрнбергского процесса выдающийся мыслитель XX века К. Ясперс [14].

Отождествление коммунизма и фашизма ведёт к оправданию неофашистских и профашистских сил, поднявших голову и всё более активно заявляющих о себе в новом столетии. Отождествление коммунизма и фашизма способствует фальсификации исторического процесса, кардинальному пересмотру места и роли советского народа во Второй мировой войне – главном событии ушедшего столетия.

Объявление коммунизма абсолютным злом и приравнение его к фашизму ведёт к разрушению существующей парадигмы мировой истории, мировоззренче-

скому хаосу и созданию новой постмодернистской интерпретации, где очень трудно отличить «зёрна» от «плевел»

В процессе отождествления коммунизма и фашизма мы видим несколько этапов, которые были связаны с политической конъюнктурой. Эти этапы представляют собой замкнутый цикл. Очевидно, что старый метод идеологической борьбы между Россией и Западом по-прежнему сохраняет актуальность. Однако он содержит в своей основе не столько идеологию, сколько обстоятельства геополитического характера, и заключается в том, чтобы показать современную Россию страной, лишённой подлинной истории. Таким образом, приравнивание коммунизма к фашизму активно воздействует на процесс формирования внешней политики западных стран, особенно по отношению к современной России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Закон України Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки//Відомості Верховної Ради (ВВР), 2015, № 26, ст.219) (Із змінами, внесеними згідно із Законом № 595-VIII від 14.07.2015, ВВР, 2015, № 37-38, ст.366)
2. Зиновьев А.А. Логическая социология: избранные сочинения/ Александр Александрович Зиновьев. – М.: Астрель, 2008. – 606, [2] с.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма/Н.А. Бердяев. – М: Наука, 1990. – 224с.
4. Трухановский В.Г. Уинстон Черчилль. Политическая биография. Изд. 2-е, испр. и доп./ В.Г. Трухановский. – М.: Мысль, 1977. – 460 с.
5. Желев Ж. Фашизм. Тоталитарное государство /Желю Желев; [пер. с болг.] – М.: Изд-во «Новости», 1991. – 336с.
6. Просвирнин Е. Тот бесконечный летний день: Режим доступа: <http://rpczmoskva.org.ru/russko-sovetskaya-vojna/egor-prosvirnin-tot-beskonechnyj-letnij-den.html>
7. Александров К.М. Генералитет и офицерские кадры вооруженных формирований Комитета освобождения народов России. 1943–1946 гг.: дисс. д-ра ист. наук: 07. 00. 02. – «отечественная история»/ Александров Кирилл Михайлович; Российская Академия наук, Санкт-Петербургский институт истории. – СПб., 2015. – 1145 с.
8. Резолюция Воссоединение разделенной Европы: поощрение прав человека и гражданских свобод в регионе ОБСЕ в XXI веке// Вильнюсская декларация Парламентской Ассамблеи ОБСЕ и резолюции восемнадцатой ежегодной сессии. – Вильнюс, 29 июня – 3 июля 2009 года. – С. 53–56.
9. Суворов В. Ледокол: Кто начал Вторую мировую войну/ Виктор Суворов. – М.: ООО «АСТ», 2000. – 432с.
10. Яковлев Н.Н. ЦРУ против СССР/ Н.Н. Яковлев. – М.: Правда, 1983. – 464 с.
11. Эко У. Вечный фашизм: [пер. с ит. Е. Костюкович] / Умберто Эко/ Эко У. Пять эссе на темы этики.– СПб, 2003. – С. 49–80.
12. Эвола Ю. Восстание против современного мира/ Юлиус Эвола; [пер. с ит. В. Ванюшкиной, Е. Истоминой, О. Молотова]. – М.: 2016.– 476 с.
13. Клемперер В. Язык Третьего рейха / В. Клемперер // Человек. – 1995. – № 3. – С. 140–156.
14. Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии/ Карл Ясперс; [пер. с нем. С. Апта]. – М.: Изд. группа Прогресс, 1999. – 146с.

V. M. Shelyuto

(Doctor of Philosophical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor)

Lugansk National University named of Vladimir Dal

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: klio-history@mail.ru

ANALOGY OF TOTALITARIAN IDEOLOGIES AS METHOD OF FALSIFICATIONS OF HISTORY

Annotation. *The article is dedicated to one of the aspects of the XX century history falsification in order to please political interests of countries – winners of the «cold war». In the article likeness and distinctions between two totalitarian ideologies and political modes - communism and fascism are examined. It is underlined in the article, that their analogy is improper and immoral. Characterization of the stages of these ideologies affinity related to the different political situations of the XX century is given in this article. It is underlined here that finding analogy between communism and fascism carries in itself serious consequences for subsequent interpretations of the XX century history, and contributes also to the reassessment of those international policy grounds, which were set as a result of the Soviet people victory in the Second World war.*

Key words: *ideology, totalitarianism, communism, fascism, nazism, falsification of history, decommunisation.*

Поступила в редакцию 23 февраля 2017 г.

УДК 94 (477.62)

Л. А. Скворцова

(к.ист.наук, доцент)

Донбасская национальная академия строительства и архитектуры

(г. Макеевка, ДНР)

E-mail: Skvortsova.68@mail.ru**ДОНБАСС – «РАЗМЕННАЯ МОНЕТА»
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЕ 1917-1919 гг.**

Аннотация. В статье рассмотрен вопрос предмета принадлежности территории Донбасса к тем государственным образованиям, которые были созданы на территории юга России времен революции и гражданской войны. Проведен анализ острой политической борьбы за осуществление контроля над этой территорией. Приведена историческая обоснованность идентичности русскоязычных жителей Донбасса с русскими. Доказана искусственная привязка территории Донбасса к Украине.

Ключевые слова: Донбасс, Центральная Рада, Временное правительство, Донецко-Криворожская республика, большевики.

В 1917-1918 годах, когда рушилась Российская империя, на её обломках создавалась масса новых стран и государственных образований. Не исключением был и юг России, где происходило формирование различных политических, национально-этнических, территориальных государственно-политических образований, которые претендовали на создание своей государственности. Это были ЗУНР, УНР, УССР, Одесская советская республика, Донецко-Криворожская республика, Советская социалистическая республика Тавриды. Все эти формирования вызывали разную реакцию и политическую оценку правительств России и Украины, а часто и споры по вопросу принадлежности этих территорий тем или иным государственным образованиям. Не стала исключением и территория Донбасса, которая стала предметом спора между российскими и украинскими правительствами в период 1917-1919 годов. О Донбассе стоит упомянуть особо, так как он занимал значительную территорию современной Украины и также претендовал на автономию в рамках созданной в 1918 году Донецко-Криворожской республики. Донбасс являлся крупнейшим промышленным центром России, был разделён между Екатеринославской, Харьковской губерниями и Областью Войска Донского. И недаром во время революции он стал камнем преткновения между несколькими политическими силами.

Тема истории Донецко-Криворожской республики, вопроса принадлежности территории Донбасса в советской историографии либо замалчивались, либо клеймились как отступление от антиленинской позиции. Попытка всесторонне изучить, комплексно осмыслить этот вопрос была предпринята только в 1990-е- 2000-е годы, когда вышли из-под запрета труды предводителей белого движения, таких как П.Н. Милюков [2], воевавший во время гражданской войны в Украине. Стали открыты многие архивы и доступны исторические документы времен революции. Появились труды Ю.Р. Федоровского, М. Рябова, М. Дежнева, В.Ф. Солдатенко [1]. А затем свой взгляд на историю этого вопроса внес политолог Корнилов В.В. [4,7], в работах которого впервые в научный оборот были введены уникальные, никогда ранее не публиковавшиеся документы, материалы периодической печати времен

революции и гражданской войны, обобщены научные труды, ранее известные лишь узкому кругу исследователей.

Цель нашей работы – исследовать спорные моменты принадлежности территории Донбасса в ходе острой политической борьбы времен революции и гражданской войны и оценить перспективы дальнейшего пребывания этой территории в составе Украины.

Вплоть до 1917 года жители не только городов, но и деревень юга России украинцами себя не считали. «Если бы кто-то сказал крестьянину из Харькова или Полтавы, что он является «украинцем» тот очень сильно удивился бы, если не разозлился» – писал граф А. Кутайсов, бывший в свое время губернатором Волыни [1, с.48]. В Донбассе украинские партии, как и украинская идея в целом была непопулярна. Жители промышленных регионов считали себя преимущественно русскими и многие из них с удивлением узнали о том, что их земли считаются частью Украины, лишь с появлением Универсалов Центральной Рады в 1917 (а в некоторых регионах современной Украины об этом не догадывались вплоть до немецкой оккупации 1918 года).

После февральской революции, в Киеве был сформирован недостаточно легитимный орган – Центральная Рада, которая предъявила права на Екатеринославскую и Харьковскую губернии. Об этом даже заявляло Временное правительство, комментируя желание Рады, распространить свои полномочия на 12 губерний, включая Донецко-Криворожскую область: «Можно ли признать Центральную Украинскую Раду правомочной в понимании признания ее компетенции по поводу выражения воли всего населения, местностей, которая эта рада желает включить в количестве 12 губерний, в территорию будущей автономной Украины? Поскольку эта Рада не избрана всенародным голосованием, то правительство вряд ли может признать ее представительницей точной воли всего украинского народа» [1, с.229]. Позицию Временного правительства пояснил П. Милюков «Центральная Рада, не вышедшая из всенародного избрания и представлявшая только одно из течений украинства, не является достаточно компетентным органом для выражения воли всего украинского народа. С этой точки зрения выделение 12 губерний в состав территории Украины является предрешением воли местного населения, украинского и неукраинского» [2, с.157].

В ответ на стремление Центральной Рады на I областном съезде советов рабочих депутатов Донецкой и Криворожской областей, который прошел в Харькове 25 апреля – 6 мая 1917 года, была зафиксирована территория новой области в составе Харьковской, Екатеринославской губернии, Криворожского и Донецкого бассейнов и поделена на 12 административных районов. И когда летом 1917 г. Центральная Рада потребовала у Временного правительства вдобавок к бывшим малороссийским территориям присоединения Новороссии и части Донбасса, глава Совета съездов горнопромышленников Юга России Николай фон Дитмар докладывал Временному правительству: «Вся эта горнозаводская промышленность составляет вовсе не местное краевое, а общее государственное достояние и ввиду колоссального значения этой промышленности для самого бытия России, конечно, не может быть и речи о том, чтобы вся эта промышленность и эта область могла находиться в обладании кого-либо другого, кроме всего народа... Весь этот район как в промышленном отношении, так и в географическом и бытовом представляется совершенно отличным от Киевского и имеет самостоятельное первостепенное значение

для России, ...и административное подчинение Харьковского района Киевскому району решительно ничем не вызывается» [3].

На этих основаниях в июле 1917 года Временное правительство, как считал сторонник Центральной Рады Д. Дорошенко, выдавая «Устав высшего управления Украиной», сознательно не указал границ «для того, чтобы иметь позже свободные руки при установлении границ автономии Украины» [1, с.269]. А 4 августа 1917 года был опубликован циркуляр Временного правительства, согласно которому территория УНР ограничивалась пятью центральными губерниями (Киевской, Волынской, Подольской, Полтавской и Черниговской), исключая Донбасс.

После свержения Временного правительства в ноябре 1917 г. Центральная Рада выпустила 3-й Универсал, провозгласив создание Украинской народной республики и объявив Донбасс и Харьков частью Украины, тем самым расширила зону собственной юрисдикции. Возможное признание границ полномочий Рады вызвали шок у опытных юристов. Известный профессор международного права Б. Нольде заявил, что акта, подобный универсалу Центральной Рады «им читать еще не приходилось». Нольде так пояснил это: «Неопределенному множеству русских граждан, живущему на неопределенной территории, предписывалось подчиняться государственной организации, которую они не выбирали и во власть которой их отдали. Русское правительство не знает даже, кого оно передало в подданство новому политическому образованию. Над этими миллионами русских граждан поставлена власть, внутреннее устройство которой внушают полное недоумение» [2, с.234].

В ответ 16 ноября 1917 г. исполком местных советов Донецко-Криворожской области принял официальную резолюцию: «Развернуть широкую агитацию за то, чтобы оставить весь Донецко-Криворожский бассейн с Харьковом в составе Российской Республики и отнести эту территорию к особой, единой административно-самоуправляемой области» [4]. 17 (30) ноября пленум Исполкома Советов Донкривбасса почти единогласно осудил III универсал Центральной Рады. Меньшевик Рубинштейн, эсер Голубовский, бундовец Бэр, большевик Артем решительно высказались против посягательств Рады на территорию Донкривбасса. И это при том, что большинство пленума проголосовало против большевистской резолюции о признании Октябрьского переворота. В тот день Артем (Ф. Сергеев) произнес свои довольно известные слова о необходимости создания "независимой от киевских центров самоуправляющейся автономной Донецкой области и добиваться для нее всей власти Советов" [5].

Валерий Солдатенко указывает, что эту же идею отразили и в резолюции общего собрания Харьковского Совета от 24 ноября 1917 года. Донецкий и Криворожский бассейны рассматривались в ней как область, не входящая в состав Украины. Выступая 29 ноября в думе, член большевистской фракции Э. Лугановский утверждал, что Харьковская губерния и Донбасс находятся на территории, не принадлежащей Украине, отнесение их к Украине «в экономическом отношении весьма губительно, поскольку тем самым осуществляется расчленение Донецкого бассейна» [1, с.264].

Параллельно с этим и сразу обозначая свои намерения создать в будущем самостоятельную Украину, украинские большевики организовали в Харькове альтернативную Украинскую народную республику советов рабочих, крестьянских, солдатских и казачьих депутатов и избрали правительство. При этом, замечает

В. Солдатенко, треть нового всеукраинского правительства составляли представители Советов Донецко-Криворожской области [6].

27-30 января (9-12 февраля) 1918 г. в Харьковской гостинице «Метрополь» прошёл 4-й областной съезд Советов рабочих депутатов, в последний день которого и была провозглашена Донецкая республика. Здесь стоит обратить внимание, что полномочия Советов депутатов различного уровня тогда тоже вызывали у ведущих юристов замечания, но в целом против наличия подобных представительных органов они не возражали.

Интересна позиция еще одной политической силы на предмет принадлежности территории Донбасса – большевиков. Руководство большевистской партии к октябрю 1917 года видело эту территорию, которая начнет называться позже Украиной, как три отдельных региона – Донецко-Криворожская область, Юго-Западная область (в ноябре Свердлов сообщил о том, что партия Ленина не возражает против названия "Украина") и Юг (после долгих попыток втянуть Херсонскую губернию с Одессой и Крымом в большевистский проект "Украина" Смольный дал добро на отдельное от "Украины" существование данного региона). Таким образом большевики не возражали против использования названия «Украина», но видели этот регион в границах, определивших еще Временным правительством.

После провозглашения Центральной Радой III Универсала, объявившего Украиной 9 южнорусских губерний, областной комитет РСДРП(б) Юго-Западного края обратился с призывом созвать в декабре в Киеве краевой съезд большевиков «всей Украины», разослав приглашения в Харьков и Екатеринослав, то есть решил деятельность в рамках тех регионов, которые были перечислены Радой. Этот же обком уведомил ЦК о своем намерении создать «социал-демократию Украины в противовес Украинской СДРП», т.е. в противовес Винниченко и Петлюре. Эта инициатива не нашла поддержки в Смольном. Я. Свердлов, член большевистской ЦК ответил: «Создание особой партии украинской, как бы она не называлась, считаем нежелательной».

Говорить о четком территориальном размежевании между советской Украиной и ДКР не приходится. Харьковские большевики претендовали на обширные территории Левобережной Украины и Донбасса, а киевские – на всю Украину, включая большинство земель ДКР. В своей правоте были уверены, как представители советской Украины, так и руководство ДКР. Они слились в дружном порыве с делегатами III съезда Советов Донкривбасса. Итогом стало провозглашение на I съезде Советов рабочих и крестьянских депутатов Украины (12) 25 декабря 1917 г. Советской Украины. I съезд Советов рабочих и крестьянских депутатов Украины, как стали именовать себя объединенные депутаты, принял специальную резолюцию "О Донецко-Криворожском бассейне". Съезд туманно объявил о том, что он "протестует против преступной империалистической политики руководства казачьей и украинской буржуазных республик, которые стремятся поделить между собой Донецкий бассейн, и будет добиваться единства Донбасса в пределах Советской республики". Фактически же в каждом «советском» уезде власть принадлежала местным советам, никому не подчинявшимся. Об этом было сказано в докладе Артема: "Донбасс должен представлять отдельную от Украины административно-хозяйственную и политическую единицу. И, так как здесь уже существует областная партийная организация, то нет никакой надобности в объединении во всеукраинском масштабе..." [5].

В середине марта 1918 г. на II всеукраинском съезде советов большевики заявили, что рассматривают «Украинскую Советскую Республику как республику федеративную, объединяющую все советские объединения — вольные города и республики, как автономные части Украинской Федеративной Советской Республики». В последующих решениях было подтверждено вхождение ДКР в состав советской Украины. Даже заклятый противник создания ДКР — лидер советской Украины Николай Скрыпник вынужден был признать: «ЦК партии большевиков харьковским товарищам дал санкцию на организацию Донецко-Криворожской республики» [4].

Вплоть до вторжения немцев петроградское советское правительство признавало эти советские республики как отдельные государственные образования, входящие в Советскую Федеративную Россию. Однако, когда советская власть на территории Украины пала, а на Донбассе установилась гетманская администрация в январе 1918 года на переговорах с немцами в Брест-Литовске большевики включили домашнюю заготовку со словами, что Донецко-Криворожская республика — не Украина, ни за какие Брестские миры ответственности не несёт и вообще на всякий случай находится в составе Советской России, а с точки зрения «защиты от интервентов» — и в составе Советской Украины, хотя, вообще-то, является самостоятельной республикой. Об этом говорит и доклад наркома С. Васильченко на съезде по созданию ДКР, который якобы списан с доклада Дитмара: «По мере укрепления советской власти на местах, Федерации Российской Социалистической Республики будут строиться не по национальному признаку, а согласно особенностям национально-хозяйственного быта. Такой самодостаточной в хозяйственном отношении единицей являются Донецкий и Криворожский бассейны. В силу этого эти районы должны иметь самостоятельные органы экономического и политического самоуправления» [6].

За несколько дней до провозглашения Донецкой республики Центральная Рада подписала в Бресте договор с Германией и Австро-Венгрией, которым разрешила ввод австро-германских войск на Украину. Встал вопрос о том, где проходит восточная граница Украины — Рада считала Донбасс украинским, в то время как Петроград и сам Донбасс признавал себя советским. Товарищ Артём накануне немецкого вторжения в Харьков передал руководителям зарубежных держав ноту следующего содержания: «Что касается границ нашей Республики... Всего несколько месяцев назад Киевская Рада в договоре с князем Львовым и Терещенко установили восточные границы Украины как раз по линии, которая являлась и является западными границами нашей Республики. Западные границы Харьковской, Екатеринославской губерний, включая часть Криворожья Херсонской губернии и уезды Таврической губернии до перешейка всегда были и являются западными границами нашей Республики. Азовское море до Таганрога и границы угольных Советских Округов Донской области по линии железной дороги Ростов-Воронеж до станции Лихая, западные границы Воронежской и южные границы Курской губерний замыкают границы нашей Республики» [3]. Исследователь Донецкой республики В. Корнилов в своей книге «Донецко-Криворожская республика: расстрелянная мечта» [7] приводит доказательства, что власть республики признавали на этой территории, а некоторые соседние города просили также включить их в состав Донецкой республики.

Так или иначе, Совнаркому Донецко-Криворожской республики пришлось сражаться и с Радой, и с немцами, и с киевскими большевиками, и с питерским ру-

ководством. Столица продолжала настаивать на том, что Донбасс - часть Украины. Ленин 1 марта написал чрезвычайному уполномоченному СНК на Украине С. Орджоникидзе: "Что касается Донецко-Криворожской республики, передайте товарищам Васильченко, Жакову и другим, что как бы они ни ухитрились выделить из Украины свою область, она, судя по географии Винниченко, все равно будет включена в Украину, и немцы будут ее завоевывать". Состоявшееся в начале марта заседание ЦК РКП(б) при участии Ленина приняло постановление, где подтверждалось, что "Донецкий бассейн рассматривается как часть Украины", и обязало партийные организации принять участие во II Всеукраинском съезде Советов. Ленин писал Орджоникидзе 14 марта: "Втолкуйте все это, т. Серго, крымско-донецким товарищам и добейтесь создания единого фронта обороны" [5].

В апреле 1918-го правительство Донецко-Криворожской республики выпустило заявление, в котором обвинял во вторжении сразу все стороны: и немцев, и прусскую Центральную раду, и... Великороссию (далее выделение наше): «Киевское Правительство Рады вторглось в пределы нашей Донецко-Криворожской Республики. В то же время оно предлагает Правительству Федеративной Российской Республики прекратить братоубийственную войну и начать переговоры о демократическом мире. Как будто оно воюет с Великороссией, а не с рабочими и крестьянами нашей Республики... Мы заявляем: никакого мира без признания нашей Республики обеими сторонами быть не может... Таким образом притязания Киева на захват нашей территории ничем, кроме грабительских стремлений Киевского правительства, объяснены быть не могут» [6]. В соответствии с дополнением к Брестскому мирному договору от 27.08.1918, территории Донецкого и Криворожского бассейнов признавались Австрией и Германией временно оккупированными, не относящимися к Украине. Вопреки этому гетман Скоропадский все-таки включил их в состав Украинской Державы (29.04.1918 — 14.12.1918) [7, с.23-24].

Поскольку тот регион, который теперь принято называть Востоком Украины, категорически отказался от вхождения в состав Украины, Н. Скрыпник стал забрасывать Москву жалобами, а Донецко-Криворожских товарищей – обещаниями автономии и федерации в случае их присоединения к Украине. 7 марта 1918 г. Н. Скрыпник присылает в Харьков телеграмму, текст которой в тот же день был в экстренном порядке официально одобрен Центральным Исполкомом Советов Украины. В этой телеграмме Скрыпник, от имени советской Украины убеждая ДКР примкнуть к Украине, утверждал, что рассматривает Украинскую Советскую Республику не как национальную республику, а исключительно как Советскую республику на территории Украины, связанное с общероссийской рабоче-крестьянской республикой федеративными узами. Эту телеграмму Скрыпник с завидной регулярностью рассылал по всем органам власти (в том числе в Москву) в течение нескольких недель. Именно на этих условиях Донецко-Криворожская республика согласилась присоединиться к союзу, который так и назывался – Союз обороны Южно-Русских республик! [8].

3 апреля 1918 г. руководство советской России, заслушав доклад Н. Скрыпника, официально приветствовало создание Федеративной советской Украины. Все документы главнокомандующий войск Союза Обороны Южных республик Антонов-Овсеенко подписывал как главноверх Федеративной Украины. Таким образом, можно утверждать, что Украинская советская республика создавалась именно как федеративная. А Донецко-Криворожская республика (то есть нынешний Восток

Украина) согласилась войти в состав Украины исключительно на жестких условиях: Украина остается составной частью Советского Союза, не носит характер национальной республики, имеет федеративное устройство, Донецко-Криворожский бассейн имеют внутри этой федерации широкую автономию и сам определяет свой уровень взаимоотношений с Москвой и Киевом [8]. Мало того, существует немало документов центрального руководства России и советской Украины, обещающей жителям Донецко-Криворожского бассейна референдум по поводу собственного самоопределения. Однако условия, на которых Донбасс стал частью Украины, не были выполнены, а референдум не состоялся.

Во время второго наступления большевиков на Украину, в январе 1919 г. советское правительство Украины (Совнарком) своим декретом объявило о создании Донецкой губернии (в составе Бахмутского и Славяносербского уездов Екатеринославской губернии), ставшую основой экономического объединения Донбасса, вместо ДКР. Однако 10 марта 1919 г. украинский Совнарком утвердил «Договор о границах с Российской Социалистической Федеративной Советской Республикой», подтверждающий, что территории дореволюционных Харьковской и Екатеринославской (а, значит, и упомянутой выше Донецкой) губерний являются составной частью Украины.

Таким образом, территория Донбасса стала неотъемлемой частью тех противоречий, которые были обозначены в ходе революционной смуты 1917-1919 годов между различными политическими силами. Украинские правительства времен революции всегда считали Донбасс неотъемлемой частью Украины. Однако Донбасс попытался пойти своим путем. Донецко-Криворожская республика была создана по инициативе большевиков, как противовес пруссифицированной Украинской народной республике, претендовавшей на Кривдонбасс. Противостояние Харькова и Киева в 1917-1919 годах целиком объясняется этой логикой. Дальнейшая передача Кривдонбасса из состава Советской России путём пришивания его к самостоятельной Украине не принесла ощутимых плодов и стала актом колоссального бандитизма, приправленного прямым отрицанием и большевиками собственной позиции годовой давности. Все указанное послужило причиной замалчивания темы ДКР как в СССР, так и в её прямой идейной наследнице современной Украине. Необходимо помнить, что внешнее навязывание, без учета исторической обоснованности и идентификации территории Донбасса к России рано или поздно заканчиваются крахом, что мы и наблюдаем в настоящем времени.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Солдатенко В.Ф. Українська революція. Історичний нарис. – К.: Либідь, 1999. – 976 с.
2. Милуков П.Н. Воспоминания (1859—1917). В 2 т.— М., 2002. - Т.1, вып.1, с.157
3. Формирование границ Украины в 1917-1928 гг.- Режим доступа: <http://statehistory.ru/4668/Formirovanie-granits-Ukrainy-v-1917-1928-gg/>
4. Корнилов В.В. 15 мифов и правда о Донецко-Криворожской республике/ «Еженедельник 2000» №8(547) 25 февраля - 3 марта, 2011 – Режим доступа: http://www.e-reading.club/chapter.php/1023322/8/Kornilov_-_15_mifov_i_pravda_o_Donecko-Krivorozhskoy_respublike.html
5. Донецко-Криворожская Республика (ДКР) - Режим доступа: <http://kray.lg.ua/history-main/history-ukraine/37-donecko-krivorozhskaya-respublika.html>

6. Забытая Донецко-Криворожская республика. Советский прототип Новороссии УКРИНФОРМ - Режим доступа: <https://sputnikipogrom.com/russia/povorossiya/23136/dnr-version-1/#. WJ5MT0NSBkg>
7. Корнилов В. В. Донецко-Криворожская республика: Расстрелянная мечта – Харьков: Фолио, 2011 – 603 с.
8. Чаленко А. На каких условиях Донецко-Криворожская республика присоединилась в 1918 г. к Союзу обороны Южно-Русских республик, который потом стали называть Украинской Федеративной республикой. 17 октября 2010 – Режим доступа: <http://statehistory.ru/4668/Formirovanie-granits-Ukrainy-v-1917-1928-gg/>

L. A. Skvortsova

(Candidate of Historical Sciences, Associate Professor)
 Donbas National Academy of Civil Engineering and Architecture
 (Makeevka, Donetsk People's Republic)
 E-mail: Skvortsova.68@mail.ru

DONBASS - "A CHANGE OF COIN" IN THE POLITICAL STRUGGLE OF 1917-1919

Annotation. *The article discusses the issue of the ownership of the territory of Donbass to those state formations that were created on the territory of the south of Russia during the times of the revolution and civil war. An analysis of the acute political struggle for exercising control over this territory was carried out. The historical validity of the identity of the inhabitants of Donbass with the Russian mentality is given. The artificial binding of the territory of Donbass to Ukraine is proved.*

Key words: *Donbass, Central Rada, Provisional Government, Donetsk-Krivoy Rog Republic, Bolsheviks.*

Поступила в редакцию 8 марта 2017 г.

ОТЗЫВЫ И РЕЦЕНЗИИ

УДК 130.2

А. И. Федорищенко

(к. филос. наук, доцент)

Институт мировых цивилизаций (г. Москва, РФ)

E-mail: fedorishenko.kfn@yandex.ru

«ТЫ ХОРОШО РОЕШЬ, СТАРЫЙ КРОТ!»

Рецензия на книгу: Субъективное и объективное в историческом процессе.

Материалы международной научной конференции 21 апреля 2017 года / Отв. редактор к. филос. наук, доц. Рагозина Т.Э. – Донецк: ГОУВПО «ДОННТУ», 2017. – 402 с.

– [Серия «Социально-гуманитарные исследования учёных Донбасса»]

Мы живем в эпоху взбесившейся субъективности. Как растревоженный улей гудят социальные сети, в которых миллионы людей судят и рядят обо всём на свете, поскольку они полагают, что всё видели и всё знают. В этом их убеждает мировая паутина электронных коммуникаций, которая мгновенно переносит в любую точку пространства и времени современного мира. СМИ освещают события в «режиме реального времени». При этом события происходят только тогда, когда камеры уже приготовились их снимать. То, что не показали – не существует. Общество делает «селфи» и размещает картинку себя любимого в интернете, чтобы собрать «лайки».

Нарисованный нами образ современного общества, может быть, страдает некоторыми преувеличениями, но, думаем, недалёк от истины. Историческое время ускорило свой бег и на арене истории с калейдоскопической быстротой сменяются разнообразные субъекты, акторы, действующие лица и исполнители, лицедеи и шоумены со своими интересами, страстями, программами, лозунгами, стереотипами и предрассудками, фобиями и маниями. Каждый из этих субъектов стремится направить ход событий в то или иное русло, наложить на них печать своей воли. Но гипертрофия воли нередко соседствует с дистрофией разума.

В этой ситуации резонно напомнить, что у истории, помимо субъективного есть и объективное измерение, и об этом стоит несуетно поразмышлять. Именно этой проблематике соотношения субъективного и объективного в историческом процессе и была посвящена конференция, прошедшая в Донецке (ДНР) 21 апреля 2017 г., в которой приняли учёные Донецкой и Луганской республик и Российской Федерации.

Обсуждение проблематики субъективного и объективного в историческом процессе на конференции велось в трёх взаимосвязанных аспектах: а) философско-методологическом, б) социально-политическом и правовом, в) историко-культурном и духовно-нравственном.

Философско-методологическое осмысление проблематики объективного и субъективного в историческом процессе в последние годы связано с обсуждением достоинств и недостатков (как истинных, так и мнимых) формационного, культур-

но-цивилизационного, синергетического и некоторых других подходов. В докладе В. П. Римского «Как понять культурно-цивилизационную специфику России?» (г. Белгород, Россия) выдвигается идея сопряжения формационного, культурно-цивилизационного и этнологического методов в пространстве философско-антропологического понимания динамики сложных социокультурных систем [1, с. 11-12, 16-17]. Написанный живым, литературным языком, доклад вызывает интерес читателя и побуждает к дискуссии.

Вместе с тем, авторы ряда докладов исходят из того, что материалистическое понимание истории (которое ныне сводят к формационному подходу) предоставляет достаточно теоретических ресурсов для решения проблемы субъективного и объективного в истории. Принципиально важным в этом отношении является доклад Т. Э. Рагозиной «Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии» (г. Донецк, ДНР), в котором гениальная идея субстанции-субъекта как принципа самодвижения и саморазвития, выдвинутая Гегелем, раскрывается как принцип материалистического понимания истории Маркса. Автор доклада различает эмпирических субъектов и субстанционального субъекта истории: «Различие состоит в том, что труд как процесс производства общественной жизни (и его адекватная форма-репрезентант – общество в виде системы разделения труда / системы универсальной связи и зависимости) может быть субстанцией-субъектом, то бишь – причиной всех своих изменений, не нуждающимся ни в каком ином созидающем его извне деятельном субъекте, сам в действительности являя собой тождество объекта и субъекта, а индивиды, группы, классы и прочие более сложные и крупные образования таковой субстанцией-субъектом не являются, поскольку не являются источником и причиной своих изменений и не представляют собой непосредственного тождества субъекта и объекта, а потому, по большому счёту, – не могут быть и субъектом как таковым» [2, с. 52]. Труд и его система в виде общественного разделения труда – суть та основа, которая задаёт наличную социальную структуру общества с её частичными, эмпирически фиксируемыми субъектами. Здесь на глубине субстанционального субъекта истории осуществляются те фундаментальные, закономерные сдвиги хода человеческой истории, которые не зависят от капризов воли эмпирических субъектов. По поводу этого глубинного субъекта истории, напоминает нам автор доклада, Маркс в своё время восклицал: «Ты хорошо роешь, старый крот!»

Иным аспектом проблемы субъективного и объективного является взаимосвязь материального и духовного производства, которая обсуждается в докладе Н. П. Рагозина «Социальное предназначение науки: быть достоянием общества или «служанкой капитала»» (г. Донецк, ДНР). В этом докладе на материале анализа подготовительных рукописей к «Капиталу» К. Маркса показано, что превращение науки в непосредственную производительную силу, представляет собой слом прежнего деления труда на физический и умственный и формирование новой структуры потенций субстанционального субъекта истории. Причём этот процесс происходит в противоречивой форме: с одной стороны, открываются перспективы слияния развития всеобщих производительных сил общества с «производительным развитием человеческой личности»; с другой стороны, эти всеобщие производительные силы становятся производительными силами капитала и оказываются направленными против основной массы членов обществ [3, с. 32].

Проблема субъективного в историческом процессе также была освещена путём анализа методологических проблем социально-гуманитарного знания, которые

были представлены в докладах Е. В. Андриенко [4], Т. В. Лугуценко [5], Г. Э. Даниленко [6], Г. А. Лемешко [7], А. В. Гижи [8], М. Г. Янковского [9], С. В. Мусатовой [10] и др.

Неожиданным и потому, наверное, особенно пронзительным призывом прозвучала для воюющего вот уже 4-й год за свою независимость Донбасса *тема ненасилия*, представленная в работах сразу нескольких авторов из разных городов России и ДНР. И хотя в республике ещё по-прежнему каждый день гибнут люди и взлетают на воздух дома, запрос на мир и ненасилие огромен. И пусть на заминированных врагом полях Донбасса «семена ненасилия» пока не могут произрасти, зато уже сегодня они дают обильные всходы в сборнике научных трудов философской конференции, напоминая нам, что многое должно начинаться с «возделывания души», чтобы стало возможным также и «возделывание почвы».

В связи с упомянутой проблематикой ненасилия, обращают на себя внимание статьи следующих авторов: Н. Г. Пряхина «Философия ненасилия в Древней Греции: от Демокрита к Платону (социально-философский анализ)» (г. Санкт-Петербург, Россия) [11], Р. П. Соловьёвой «Принцип «ненасилия» в истории» (г. Донецк, ДНР) [12], К. Е. Мюльгаупта и С. В. Резника «Насилие и ненасилие в религиозной философии Л. Н. Толстого и И. А. Ильина» (г. Белгород, Россия) [13], Р. А. Ивашины «Марк Аврелий как идейный предшественник современных форм насилия» (г. Белгород, Россия) [14].

Социально-политические и правовые аспекты проблемы субъективного и объективного в историческом процессе участниками конференции рассматривались через призмы самых острых и актуальных вызовов, с которыми сталкивается современный мир. Это и проблема «цветных революций», которая подверглась анализу в докладе А. С. Брычкова и Г. А. Никанорова (г. Смоленск, Россия) [15], а также в докладе Р. Г. Аббасова (г. Белгород, Россия) [16]; это и активно обсуждаемая идея «русского мира», которая стала предметом размышлений В. П. Гриценко и Т. Ю. Данильченко «Русский мир: в поисках концепта и цивилизационной идентичности» (г. Краснодар, Россия) [17]; это и реактуализируемое противостояние фашизма и коммунизма, которое анализирует В. М. Шелюто (г. Луганск, ЛНР) [18].

Анализ историко-культурных и духовно-нравственных аспектов субъективного и объективного в истории представлен в ряде докладов, которые освещают преломление этой проблематики в формах и организации духовной жизни общества. В докладе А. Е. Отиной «Концепты и антиконцепты русской православной цивилизации» (г. Донецк, ДНР) [19], в котором рассматривается концепт «дома» и его значение для духовно-смыслового поля православной цивилизации. В докладе О. Н. Римской «Субкультурная методология познания культурного многообразия (на примере субкультурных религий)» (г. Белгород, Россия) [20] рассматривается проблема социализации человека в современных субкультурных религиях, связанных с социальными и антропологическими рисками. Взаимосвязь восприятия сущности художественного творчества и картины мира анализируется в докладе А. А. Мезенцевой «Философия творчества и философия творца в контексте культурно-исторических эпох» (г. Донецк, ДНР) [21].

Материалы конференции, которая прошла в Донецке, показывают, что научная жизнь в Донецкой Народной Республике не только продолжается, несмотря на обстрелы и блокаду, но и находится на переднем крае современной науки.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Римский В. П. Как понять культурно-цивилизационную специфику России? / 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. 7-18.
2. 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. 40-56.
3. Рагозин Н. П. Социальное предназначение науки: быть достоянием общества или "служанкой капитала" / Субъективное и объективное в историческом процессе. Материалы международной научной конференции 21 апреля 2017 года / Отв. редактор к.филос.наук, доц. Рагозина Т. Э. – Донецк: ГОУВПО «ДонНТУ», 2017. – С. 18-34.
4. Андриенко Е. В. Справедливость как фактор гармонизации социальных отношений / 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. 56-58.
5. Лугуценко Т. В., Ярошенко Я. В. Информационное пространство: философский дискурс. / 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. 85-96.
6. Даниленко Г. Э. «Субъект» и «субъектность» как категории исторического процесса: опыт проблемного анализа / 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. 108-113.
7. Лемешко Г. А. Теория христианского эволюционизма Пьера Тейяра де Шардена / 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. 120-128.
8. Гижа А. В. Онтология субъекта исторического действия / 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. 114-119.
9. Янковский М. Г. Многообразие истории как форма проявления единства человеческого рода / 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. 134-142.
10. Мусатова С. В. Эволюция представлений о природе социальности в истории философской мысли / 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. 173-179.
11. Пряхин Н. Г. Философия ненасилия в Древней Греции: от Демокрита к Платону (социально-философский анализ) / 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. 68-77.
12. Соловьёва Р. П. Принцип «ненасилия» в истории / 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. 59-67.
13. Мюльгаупт К. Е., Резник С. В. Насилие и ненасилие в религиозной философии Л. Н. Толстого и И. А. Ильина / 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. 302-305.
14. Ивашина Р. А. Марк Аврелий как идейный предшественник современных форм насилия / 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. 318-321.

15. Брычков А. С., Г. А. Никаноров. Цветные революции в России: возможность и действительность / 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. 202-212.
16. Аббасов Р. Г. Парадоксы насилия и ненасилия в практиках «цветных революций» / 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. 228-231.
17. Гриценко В. П., Данильченко Т. Ю. Русский мир: в поисках концепта и цивилизационной идентичности / 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. 195-201.
18. Шелюто В. М. Фашизм и коммунизм в контексте понимания современной истории / 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. 213-222.
19. Отина А. Е. Концепты и антиконцепты русской православной цивилизации / 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. 285-295.
20. Римская О. Н. Субкультурная методология познания культурного многообразия (на примере субкультурных религий) / 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. 296-301.
21. Мезенцева А. А. Философия творчества и философия творца в контексте культурно-исторических эпох / 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. 334-342.

A. I. Fedorishenko

(Candidate of Philosophical Sciences, associate professor)

Institute of World Civilizations

(Moscow, Russian Federation)

E-mail: fedorishenko.kfn@yandex.ru

«YOU DIG WELL, THE OLD MOLE!»

Review on the book: 'Subjective and Objective in Historical Process'

Papers from International Scientific Conference dd April 21, 2017 / Editor-in-Chief Ph.D., associate professor T.E. Ragozina – Donetsk, Donetsk National Technical University, 2017, 402 pp.

Поступила в редакцию 28.06.2017

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

Оформление научной статьи включает следующие обязательные элементы:

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

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

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

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

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

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

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

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

1.6. **Объем публикаций:**

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

NB: В связи с включением журнала в систему РИНЦ (Российского индекса научного цитирования) статьи будут проверяться на плагиат. Работы, в которых количество заимствований будет превышать 50 %, опубликованы не будут.

К публикации в журнале принимаются материалы, ранее нигде не опубликованные.

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

tatyana.ragozina@list.ru

**Дополнительную информацию можно получить
по тел.: (38) 066-424-1410**

ОБРАЗЕЦ ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ

УДК 165.1 : 111.1

Б. И. Молодцов

(к. филос. наук, доцент)

Луганский университет имени Тараса Шевченко (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: mbilg@mail.ru

О ВЕЛИЧИИ БЫТИЯ ЗА ПОРОГОМ РЕАЛЬНОСТИ: К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ ФОРМ УЧЁТА СОЗНАНИЕМ БЕЗМЕРНОЙ СТИХИИ БЫТИЯ

***Аннотация.** В статье речь идёт о способности человека превосходить подавленность своего сознания состоянием реального скептицизма и выявлять бытие в качестве подвижного фундамента онтологии опытом обращения сознания к стихии того, что охватывает всю реальность и определённую вообще, обнаруживая величие бесконечного бытия посредством разрушения всякой конечности. Выявляется различие в понимании того, как, каким способом человек обретает способность учитывать в опыте своего сознания это заявление о себе бесконечной стихии бытия.*

***Ключевые слова:** апейрон (стойхенон), временная (темпоральная) форма сознания, Dasein-бытие, ideell-бытие, ирония как форма опыта сознания.*

Текст статьи

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Юнг К. Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип / В сб. К. Г. Юнг. Синхронистичность. – М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997. – [электр. Ресурс] // Режим доступа: – <http://www.kph.npu.edu.ua/!e-book/> – Заголовок с экрана.
2. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
3. Васильева Т. В. Божественность под игом бытия // Васильева Т. В. Семь встреч с Хайдеггером. – М.: Издатель Савин С. А., 2004. – С. 205 – 220.
4. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики – [электр. Ресурс] // Режим доступа : [http:// www. Philosophy.ru/library/heideg/heideg_kant.html#_§4_Сущность_познания_1](http://www.Philosophy.ru/library/heideg/heideg_kant.html#_§4_Сущность_познания_1) – Заголовок с экрана

B. I. Molodtsov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk Taras Shevchenko University (Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail – mbilg@mail.ru

THE GREATNESS OF BEING OUT THE THRESHOLD OF REALITY: THE QUESTION ABOUT TAKING INTO ACCOUNT BY CONSCIOUSNESS IMMEASURABLE ELEMENT OF BEING

***Annotation.** In this article we are talking about a person's ability to exceed his depressed state of mind of real skepticism and identify as being the foundation of the mobile experience in handling the ontology of consciousness to the element that encompasses all reality and certainty at all, discovering the greatness of infinite being by the destruction of all limbs. It reveals differences in the understanding of how and in what way a person acquires the ability to take into account the experience of the consciousness is a statement of an infinite element of existence.*

***Keywords:** Apeiron (stoyhenon), time (temporal) form of consciousness, Dasein-being, ideell-being, irony as a form of conscious experience.*

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>

