

Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 2 (6)
2017

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

ISSN 2522-9788



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 2 (6)
2017

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

Форма распространения: электронное периодическое издание

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

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

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.

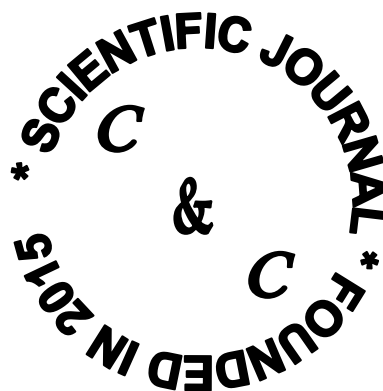
Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 11 от 22.12.2017 г.

© Авторы статей, 2017

© ГОУ ВПО «Донецкий национальный технический университет»

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

ISSN 2522-9788



Culture

& CIVILIZATION (Donetsk)

Issue № 2 (6)
2017

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

Circulation type: online periodical magazine

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

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

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 № 11 dd 22.12.2017.

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№ 2 (6) / 2017

ISSN 2522-9788

СОДЕРЖАНИЕ

Философия	150-летию «Капитала» посвящается	
Тищенко Ю. Р.	Общественная история людей как история их индивидуального развития («Капитал». 1857-1867)	7
Мареев С. Н.	Конкретный историзм в «Капитале» Маркса и научно-теоретическом мышлении	20
Майданский А. Д.	Государство и научная революция	29
Рагозин Н. П.	Проблема всеобщего труда и его отчуждения в «Капитале» К. Маркса	36
Рагозина Т. Э.	Форма превращённая как универсальная категория диалектики	60
	Философия сегодня: проблемы, поиски, решения...	
Попов В. Б.	Многомерный подход в западной общественной мысли: попытка концептуализации и её итоги	70
Лобовикова Е. А.	Философско-культурологические парадигмы трансформации социокультурного бытия	75
Емельянова Н. Н.	Невежество как источник зла	83
Молодцов Б. И.	Энантиодромия как механизм вобрания отрицания в опыт онтогносеологии	90
	Аспирантские странички	
Мусатова С. В.	Природа социальности в аспекте эволюционного развития философской мысли	97
Гришанова Е. В.	Социокультурная многоаспектность и историзм категории комического	102
Анонсы и объявления		
Приложения	Требования к оформлению научных статей	108
	Образцы оформления статей	109

CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 2 (6) / 2017

ISSN 2522-9788

CONTENTS

Philosophy	To the 150th anniversary of 'The Capital'	
T i c h e n k o U. R.	Social history of people as the history of their individual development («The Capital» 1857-1867)	7
M a r e e v S. N.	Concrete historism in K. Marx's «The Capital» and scientific-theoretic thinking	20
M a i d a n s k y A. D.	The state and scientific revolution	29
R a g o z i n N. P.	Problem of universal labour and its alienation in K. Marx's «The Capital»	36
R a g o z i n a T. E.	Transformed form as universal category in dialectics	60
	Philosophy today: Problems, search, solutions...	
P o p o v V. B.	Multidimensional approach in western public thought: attempt of conceptualization and its results	70
L o b o v i k o v a E. A.	Philosophical and cultural paradigms of transformation of socio-cultural being	75
Y e m e l y a n o v a N. N.	Ignorance as a root of evil	83
M o l o d t s o v B. I.	Enantiodromy as a mechanism absorbtion of denial in the experience of ontognoseology	90
	Postgraduates' pages	
M u s a t o v a S. V.	The nature of sociality in terms of evolutionary development of philosophy	97
G r i s h a n o v a Ye. V.	Sociocultural diversity and historicism categories comic	102
Notices and information		
A n n e x e s	Requirements to design of scientific articles	108
	Examples of articles' design	109

Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

Ю. Р. Тищенко

(к.филос.наук, доцент)

Южный федеральный университет (г. Ростов-на-Дону, Россия)

E-mail: roma_tishenko@mail.ru**ОБЩЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ ЛЮДЕЙ
КАК ИСТОРИЯ ИХ ИНДИВИДУАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ
(«КАПИТАЛ» 1857-1867)**

Аннотация. В статье рассматривается развитая в рамках материалистического понимания истории концепция человека. В статье показано, что в основе концепции человека лежит принцип порождения человека человеческим трудом. Труд и производство рассматриваются как процессы самопреобразования человека, порождения и развёртывания его сущностных сил. Такой подход позволяет преодолеть абстрактное противопоставление общества и индивида. В отличие от предшествующих философских концепций Маркс понимает сущность человека как историчную, нередуцируемую к природно-биологическим основаниям и потому – как непредзаданную заранее.

Ключевые слова: история как порождение человека человеческим трудом, история как процесс изменения человеческой природы, дихотомия «общество – индивид», общественные отношения как действительность сущности человека.

Процесс производства как преобразование человеком самого себя. Уже первоначально концепция человека в марксизме формируется на основе признания труда самой глубокой сущностью человека. «Поэтому именно в переработке предметного мира, - писал молодой Маркс, - человек действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь» [1, с. 94]. В совместной работе «Немецкая идеология» Маркс и Энгельс иронизируют над младогегельянцами, которые пытаются рассматривать вопрос об отношении человека к природе таким образом, «как будто это две обособленные друг от друга «вещи». Им и невдомёк, - продолжают Маркс и Энгельс, - что пресловутое «единство человека с природой» всегда имело место в промышленности [2, с. 43].

Тезис молодого Маркса о том, что у человека есть наглядное, непроверяемое доказательство своего порождения самим собою, ибо «всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом» [1, с. 126], не только углубляется и детализируется в последующие годы, но превращается в концепцию человека. Вершиной развития этой концепции является «Капитал».

В самом общем виде труд в «Капитале» характеризуется Марксом как процесс отношения человека к природе, содержанием которого является целесообразная деятельность для создания потребительных стоимостей, - вечное естественное условие человеческой жизни. Естественная необходимость труда с развитием исто-

рии не только не уменьшается, но и расширяется. «Как первобытный человек, - пишет Маркс, - чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности...» [3, с. 387].

Воздействуя посредством труда на внешнюю природу и изменяя её, человек в то же время изменяет свою собственную природу [см.: 4, с. 188], свою материальную и духовную культуру. Этот процесс идёт тем успешнее, чем больше величина прибавочного труда, ибо именно он служит базой, основой развития всей человеческой культуры вообще [см.: 5, с. 251]. Таким образом, материально-производственная деятельность есть главный, в конечном счёте, способ, которым люди творят свою историю, т.е. осуществляют развитие всех человеческих сил, безотносительно к какому-либо заранее установленному масштабу. Человек-творец «не воспроизводит себя в какой-либо одной только определённости», подчёркивал Маркс, «а производит себя во всей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» [6, с. 476]. История человечества есть, следовательно, непрерывный процесс изменения человеческой природы. Это оказывается возможным потому, что новые социальные измерения человека, приобретённые в процессе производства, не улетучиваются бесследно, а воплощаются в продуктах труда: «то, что на стороне рабочего проявляется в форме деятельности [Unruhe], теперь на стороне продукта выступает в форме покоящегося свойства [ruhende Eigenschaft], в форме бытия» [4, с. 192]. Всякое производство есть некоторое опредмечивание индивида, объективирование его сущности. Но одновременно происходит и обратный процесс – в личности продукт прошлой деятельности субъективируется. Именно поэтому присвоение определённой совокупности орудий производства равносильно развитию некоторых совокупных способностей в самих индивидах. Благодаря тому, что человеческая субъективность выражается в предметной форме, осуществляется связь поколений, оказывается, возможна история.

Маркс различает непосредственный процесс производства, результатом которого являются продукты потребления, и общественное производство, конечным результатом которого выступает само общество, т.е. сам человек в его общественных отношениях. «Все, что имеет прочную форму, как, например, продукт и т.д., выступает в этом движении лишь как момент, как мимолетный момент. Сам непосредственный процесс производства выступает здесь только как момент. Условия и предметные воплощения процесса производства сами в одинаковой мере являются его моментами, а в качестве его субъектов выступают только индивиды, но индивиды в их взаимоотношениях, которые они как воспроизводят, так и производят заново. Здесь перед нами собственный постоянный процесс движения, в котором они обновляют самих себя в такой же мере, в какой они обновляют создаваемый ими мир богатства» [7, с. 222].

Мысль Маркса о том, что в процессе производства изменяются не только его условия, вещественные факторы, но и сам трудящийся, варьируется неоднократно. В ряде случаев он подчёркивает это специально. «В самом акте воспроизводства, - пишет Маркс, - изменяются не только объективные условия, так что, например, деревня становится городом, а заросли – расчищенным полем и т.д., но изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовы-

вая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык» [6, с. 483-484]. Согласно Марксу, иначе и быть не может, ибо только субъект производства является носителем производительных сил и производственных отношений, это его атрибуты, а не безличные фантомы. «Производительные силы и общественные отношения и те и другие, - замечает Маркс, - являются различными сторонами развития общественного индивида...» [7, с. 214].

Человек, следовательно, является подлинной основой не только материального, но и всякого иного производства. И это означает, что все обстоятельства, воздействующие на него как субъекта производства, модифицируют все его функции и виды деятельности. Однако отсюда вовсе не следует, что его деятельность осуществляется на основе спонтанной воли индивидов и его непосредственного естества. Деятельность индивида подчинена определённой исторической форме, вытекает «из исторических условий и отношений, в силу которых индивид уже находит себя *общественным* индивидом, определяемым обществом» [7, с. 445]. Индивиды, таким образом, хотя и воспроизводят себя как отдельные единицы, но они делают это как общественные индивиды.

Общественный процесс производства, таким образом, рассматривается Марксом одновременно и как создание материальных условий существования человеческой жизни, и как постоянный процесс производства и воспроизводства носителей этого процесса, как и взаимных их отношений, т.е. определённой общественно-экономической формы последних. Общественный процесс производства, следовательно, есть не только предпосылка, условие жизни индивидов, он есть вместе с тем самый существенный способ осуществления человеческой жизнедеятельности. Что же касается условий самого процесса производства, то их не следует понимать как нечто исключительно вещное, как то, что определяет процесс производства независимо от него самого. Все производственные отношения, в которых движется процесс производства, есть в одинаковой мере и его продукты, и его условия.

Диалектика производства и потребления в процессе самоизменения индивидов. Характеризуя общественный процесс производства, конечным результатом которого являются индивиды в их взаимных отношениях, Маркс вместе с тем обращает внимание на то, что он является присвоением (потреблением) предметов природы, которые прошли обработку в горниле непосредственного процесса производства.

Марксов анализ диалектики производства и потребления углубляет понимание процесса производства как самоизменения индивидов. Производство характеризуется как исходный пункт, в котором объективируется личность, тогда как в потреблении, которое представляет собой конечный пункт, субъективируется вещь. Процесс производства и потребления находятся в состоянии опосредствующего движения, замечает Маркс. Производство создает продукт для потребления, а потребление создает субъектов для продуктов. Потребление в функции субъекта потребления имеет место благодаря тому, что является моментом опосредования производства. В результате этого потребление выступает как имманентный процесс собственно производства. Потребление производит человека лишь в том смысле, что создает «собственно производство», т.е. выступает моментом процесса, в ходе которого происходит завершение собственно производства. «Потребление, - пишет Маркс, - уничтожая продукт, этим самым придаёт ему завершённость,

ибо продукт есть результат производства не просто как овеществлённая деятельность, а лишь как предмет для деятельного субъекта» [6, с. 27-28].

Потребление также создаёт потребность в новом производстве, т.е. полагает предмет производства идеальным, как внутренне побуждающий мотив производства, как влечение и как цель, т.е. «создаёт предметы производства в их ещё субъективной форме» [6, с. 28]. Возбуждая, стало быть, определённую потребность, «потребление порождает способности производителя» [6, с. 29], а способность к потреблению, к использованию множества вещей «представляет собой развитие некоего индивидуального задатка, некой производительной силы» [7, с. 221].

Индивид работает и присваивает только в обществе. Это означает, что отношения к условиям производства определяют условия его воспроизводства. «Если для отдельного индивида или для той или иной части населения, - пишет Маркс, - ... отношение к условиям производства перестаёт существовать, то это ставит их вне условий воспроизводства данного определённого базиса и поэтому превращает их... в пауперов» [7, с. 101-102]. Воспроизводство индивидов и условия этого воспроизводства не находятся в соотношении индивид – условия его существования. Они находятся в соотношении социального опосредования, т.е. индивид – способ производства – условия его существования. Конкретизируя идею социального опосредования применительно к характеристике непосредственных продуктов потребления, Маркс отмечает, что их потребление воспроизводит определённый способ существования не только в его непосредственной жизненности, но и в определённых социальных отношениях. «Таким образом, - резюмирует Маркс, - конечное присвоение со стороны индивидов, имеющее место в процессе потребления, воспроизводит их в тех первоначальных отношениях, в которых они находятся к процессу производства и друг к другу; воспроизводит в их общественном бытии, так же, как и их общественное бытие – общество, которое является в такой же мере субъектом, как и результатом этого великого совокупного процесса» [7, с. 226].

Подчёркивая взаимопроникающий характер производства и потребления, Маркс наряду с этим отмечает диалектическую тождественность индивидуального и социального в человеческой жизнедеятельности, обращая внимание на то, что, воспроизводя «себя как члена общества», индивид воспроизводит «тем самым и общество в целом, что само является всеобщим условием производительной деятельности индивида» [7, с. 17].

Проанализировав все аспекты идентичности производства и потребления, Маркс приходит, однако, к выводу, что отождествить их можно лишь с точки зрения гегельянца. На самом же деле то и другое выступает «как моменты такого процесса, в котором производство есть действительно исходный пункт, а поэтому также и господствующий момент» [6, с. 30]. «Результат, к которому мы пришли, - пишет Маркс, - заключается не в том, что производство, распределение, обмен и потребление идентичны, а в том, что все они образуют собой части единого целого, различия внутри единства. Производство господствует как над самим собой, если его брать в противопоставлении к другим моментам, так и над этими другими моментами» [6, с. 36].

Исторические формы производства. Всякое производство есть присвоение индивидом предметов природы в рамках определённой формы общества и посредством её. Так Марксом формулируется коренное отличие его взглядов от предшествующей буржуазной политической экономии. Поэтому и концепция человека у

Маркса формируется и развивается в ходе все более глубокого исследования исторических форм отношения человека к природе.

Историческая специфика этих отношений образуется, согласно Марксу, в зависимости от того, каким образом осуществляется связь между личными и вещными элементами человеческой деятельности. История человеческого общества предстает, таким образом, как история развития самих людей в процессе их отношения к природе, которое само на каждом определённом этапе опосредуется особым типом отношений индивидов друг к другу. В конечном счёте именно определённый способ отношений людей в процессе труда создаёт и соответствующую форму общества. В этом плане Маркс выделяет три этапа исторического развития: докапиталистические формы производства (отношения личной зависимости), капитализм (личная независимость, основанная на вещной зависимости), коммунизм (свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективного производства в их общественное достояние) [См.: 6, с. 101]. Определённые способы производства предстают в анализе Маркса той основой, на базе которой совершается главное в истории – «развитие человеческих сил» [3, с. 387]. Маркс прослеживает процесс изменения и развития человека от члена земельной общины, где он растворён в первоначальной природной общности, до анализа процесса становления материальных предпосылок формирования целостной личности, «всесторонне развитого индивидуума» [4, с. 499].

В эпоху личной зависимости, охватывающей докапиталистические формы общества (патриархальные отношения, античное общество, феодализм и цеховой строй), производство людей развивается лишь в незначительном объёме и в изолированных пунктах. Характерным моментом этой ступени отношения человека к природе служит то, что условия производства не являются результатом производства, они носят по преимуществу естественно-природный неорганический характер. Речь идёт не только о земле как объективном условии, но и о субъекте труда. И то, и другое является здесь природным условием производства. Однако и здесь отношение производителя к земле опосредовано, но опять-таки естественно сложившимся коллективом, членство в котором выступает неотъемлемой предпосылкой его индивидуальности [6, с. 473, 478, 481]. Таким образом, «труд отдельного лица выступает непосредственно как функция члена общественного организма» [8, с. 20].

Помимо определённой общины индивид мог бы лишь поддерживать животное существование. Поэтому на этой стадии развития человек ещё не может обособиться так, каким он представляется на позднейших этапах. А пока он связан с общиной столь же тесно, как отдельная пчела с пчелиным ульем. В силу естественно-природного характера общественного производства сама природа «первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот» [2, с. 29].

Если у народов, занимающихся исключительно охотой и рыболовством, производство индивидов ограничивается воспроизводством собственного тела путем присвоения ими готовых предметов, приготовленных самой природой, то уже первые зачатки земледельческого труда, отмечает Маркс, т.е. деятельности, носящей производящий характер, развивают у индивида определённые способности. Скотоводство и земледелие, например, ведут к развитию особого способа производства, а

следовательно, и к развитию особых производительных сил как субъективных, проявляющихся в виде свойств индивидов, так и объективных [6, с. 481-482, 485].

В марксовой характеристике первоначальных форм производства, когда их объективные и субъективные условия являются природными, есть весьма примечательная оговорка, что отношение трудящегося индивида к земле – при общинном строе – «опосредовано естественно сложившимся, в той или иной мере исторически развитым и видоизменённым существованием индивида как *члена какой-либо общины*» [6, с. 473]. Речь, следовательно, хотя и идёт о естественно сложившемся существовании индивидов как членов племени, общины и т.д., однако, как об исторически развитых и видоизменённых, да к тому же принадлежащих к различным общинам. Содержание этого замечания Маркса не только не является какой-либо неточностью в выражении, но и не может быть сведено к само собой разумеющемуся положению, что, дескать, то, что для одного периода выступало как естественная предпосылка, то для другого периода является его историческим результатом. Здесь, как нам представляется, мы сталкиваемся с более глубоким содержанием. Определение «природный» в отношении тех или иных форм человеческой жизнедеятельности *всегда* включает в себя и собственно социально-историческое содержание, точно так же, как и социальное включает в себя природное. Следовательно, в ходе исторического процесса не только происходит многократное снятие естественно выросших предпосылок, а уже с самого начала, если речь идёт *о человеке*, природное содержит в себе исторически привнесённое в него способом человеческой жизнедеятельности.

Не это ли имеет в виду Маркс, критикуя Мальтуса за абстрагирование от определённых исторических законов движения населения, «которые, являясь историей человеческой природы, представляют собой *естественные* законы, но естественные законы человека лишь на определённой ступени исторического развития с определённым развитием производительных сил, обусловленным собственным историческим процессом человека» [7, с. 104]. Отсюда следует, что было бы неправильно характеризовать исторический процесс, с одной стороны, как собственно исторический, а с другой стороны, как естественный, как рядоположенность двух векторов, которые можно и суммировать. Значение марксовой характеристики общественного развития как естественноисторического процесса не в этом, а в том, что жизнедеятельность человека, его взаимоотношение с *остальной природой*, с предметным миром [6, с. 48] осуществляется как история *человеческой природы*. Согласно Марксу, хотя речь идёт о естественных законах, но о естественных законах *человека*, обусловленных собственным историческим процессом человека. И от того, что в начале истории природное начало превалирует, положение принципиально не меняется. Природное в любом случае есть имманентная характеристика человеческой истории, а не представляет собой нечто наряду с человеком сосуществующее. Не следует, разумеется, забывать, что речь в данном случае идёт об отношении человека к природе, реализуемом в процессе общественного производства.

Каждая из форм общинной организации, основанная на различных видах собственности (азиатской, античной, германской), характеризуются Марксом прежде всего в зависимости от условий труда, сложившихся в своеобразных географических и исторических ситуациях, когда единство индивида с коллективом и условиями труда в каждом случае осуществляется своеобразно. При азиатской форме соб-

ственности, например, община поглощает индивида полностью. Его жизненная определённость носит характер полной предопределённости [4, с. 89].

По мысли Маркса, в период рабства и крепостничества первоначальное отношение индивида к природе лишь модифицируется, сам работник по-прежнему выступает в качестве *неорганического условия производства*. Он ставится «в один ряд с прочими существами природы, рядом со скотом, или является придатком к земле» [6, с.478]. Производство, основанное на объективном единстве с условиями производства, или когда существование естественно сложившихся образований является условием производства, покоится на принципиально ограниченном развитии производительных сил. Целью производства всех докапиталистических форм является воспроизводство прежних отношений и воспроизводство индивидов как живых носителей этих общественных связей.

Подводя итог собственному анализу докапиталистических форм производства, Маркс отмечает, что все они в целом отличаются от капитализма прежде всего типом отношений между людьми. «Эти древние общественно-производственные организмы несравненно более просты и ясны, чем буржуазный, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, ещё не оторвавшегося от пуповины естественнородовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения. Условия их существования – низкая степень развития производительных сил труда и соответственная ограниченность людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе. «Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях» [4, с. 89-90].

Собственность, форма общества и форма индивида древних обществ оказываются тождественными, так как в равной степени являются ограниченными [7, с. 34]. Однако и здесь может иметь место развитие, замечает Маркс, хотя и в заданных пределах. Возможно даже появление крупных личностей. Но полному и свободному развитию здесь нет места ни для индивида, ни для общества, так как такое развитие находилось бы в противоречии с первоначальным отношением индивидов к природе и друг к другу. Но поскольку каждая общественная форма так или иначе развивается и лишь затем увядает, Маркс в этой связи формулирует понятие границы, после которой начинается крушение порядков прежней общественной формы. Ею является тот пункт, где сам базис данного общества «приобретает такую форму, в которой он совместим с *наивысшим развитием производительных сил*, а потому также – с наиболее богатым развитием индивидов... Как только этот пункт достигнут, дальнейшее развитие выступает как упадок, а новое развитие начинается на новом базисе» [7, с. 34].

Докапиталистические формы общества погибали с развитием производительных сил. Развитие новых сил и общение разлагало прежние экономические условия общества, а также соответствующие им отношения, религию, характер, взгляды и т.д. индивидов [См.: 7, с. 33]. Основное содержание этого процесса заключается в постепенном преодолении непосредственной связи трудящегося с объективными условиями производства. В конечном счёте достигается состояние, при котором объективные условия производства противостоят потенциальным субъектам труда как чужая собственность.

Преобразование деятельности или продукта в товар, товара – в меновую стоимость, а последней – в деньги и есть тот исторический процесс, который разлагает

докапиталистические формы производства, основанные на личной зависимости, и одновременно порождает вещную форму всесторонней зависимости производителей друг от друга. Чем в большей степени продукт превращается в меновую стоимость, тем в большей мере возрастает власть денег, т.е. закрепляется меновое отношение как внешняя по отношению к производителям и независимая от них сила. Маркс говорит, что здесь имеет место не отношение индивидов друг к другу, а их подчинение отношениям, существующим независимо от них и возникающим из столкновения безразличных друг другу индивидов. Действительно существующая связь индивидов, порождённая всеобщим обменом деятельностью и продуктами, противостоит им как независимая от них вещь, так как индивиды не являются ещё сознательно общественными индивидами, способными подчинить себе собственные отношения.

Однако эту вещную связь, замечает Маркс, следует предпочесть наличию всего лишь локальных связей, которые основывались на кровном родстве или отношениях господства и подчинения. Производство на основе меновых стоимостей представляет собой необходимый исторический этап в процессе самоизменения человека, создающий «материальные элементы для развития богатой индивидуальности, которая одинаково всесторонняя и в своём производстве, и в своём потреблении...» [6, с. 281].

С возникновением крупного машинного производства труд как процесс отношения человека к природе приобретает новые черты. Если раньше рабочий между собой и объектом труда помещал модифицированный предмет природы, то теперь «между собой и неорганической природой, ..., он помещает природный процесс, преобразуемый им в промышленный процесс» [7, с. 213]. Место и функции субъекта труда существенно изменяются. Труд, выполняемый самим человеком, перестаёт быть главной основой производства и богатства. Решающим фактором производства богатства становится капитал в форме машин, совершенство которых зависит «от общего уровня науки и от прогресса техники, или от применения этой науки к производству» [7, с. 213].

Таким образом, производительная сила человечества ни в коем случае не сводится к мощи, образуемой единством непосредственного агента процесса труда и того предмета, который он помещает между собой и природой. Главной основой производства становится «всеобщая производительная сила», которая создаётся пониманием процессов природы человеком и господством над ней «в результате его бытия в качестве общественного организма...» [7, с. 213-214]. «Одним словом, - продолжает Маркс, - такой основой является «развитие общественного индивида» [7, с. 214]. Знаменательно в данном случае и то, что общественный организм характеризуется Марксом как бытие человека. Тем самым индивид предстаёт как находящийся в диалектическом тождестве с общественным организмом. Иными словами, Маркс говорит о таком человеке, индивидуальные измерения которого неотъемлемы от состояния самого общественного организма.

Если труд в его непосредственной форме перестаёт быть источником богатства, а рабочее время – мерой богатства, то и меновая стоимость, отмечает Маркс, перестаёт быть мерой потребительной стоимости. «Тем самым рушится производство, основанное на меновой стоимости, и с самого непосредственного процесса материального производства совлекается форма скудости и антагонистичности» [7, с. 214]. Индивид получает возможность развития благодаря высвободившемуся для всех времени и созданным для этого средствам. Таким образом, характеристика

материального производства выступает как определяющая по отношению к развитию индивида. Диалектическое тождество индивида и общества (общественного организма) характеризуется самым содержательным образом, когда производительные силы и общественные отношения, составляющие остов общественного организма, Маркс называет различными сторонами развития общественного индивида.

Для преодоления господства вещных отношений необходимо, чтобы общественный характер производства был таковым не путем превращения продуктов в меновые стоимости, а сам являлся бы предпосылкой деятельности, т.е. он с самого начала должен быть звеном всеобщего производства. Только в условиях такой (коммунистической) организации труда создаются действительные возможности, чтобы каждый индивид мог проявить свою истинную индивидуальность, труд которой выступает «как полное развитие самой деятельности» [6, с. 281]. Таким образом, чтобы труд был самоосуществлением индивида, необходимо, во-первых, чтобы был дан его общественный характер и, во-вторых, чтобы этот труд имел научный, т.е. всеобщий характер, где индивид выступает не в качестве выдрессированной силы природы, а как субъект процесса производства, т.е. – «не в чисто природной, естественно сложившейся форме, а в виде деятельности, управляющей всеми силами природы» [7, с. 110]. Маркс также сформулировал главное условие, от которого зависит всесторонность развития индивида и общества. Речь идёт о сбережении времени. Экономия времени, равно как и планомерное распределение рабочего времени по различным отраслям производства, остаётся первым экономическим законом на основе коллективного производства [См.: 6, с. 117]. Экономия рабочего времени непосредственно связана с увеличением свободного времени как пространства для полного развития индивида [7, с. 221; 5, с. 211].

Итак, марксов анализ отношения человек – природа осуществляется таким образом, что, во-первых, преодолевается дуализм природного и социального, во-вторых, индивидуального и надындивидуального. Производство есть социальная форма присвоения природы человеком. Именно посредством этой формы всегда, но каждый раз конкретно-исторически, осуществляется их единство. Последнее означает, что воздействие на природу опосредуется определённой формой отношения индивидов друг к другу. Совокупность этих отношений, резюмирует Маркс, «в которых носители этого производства находятся к природе и друг к другу и при которых они производят, – эта совокупность как раз и есть общество, рассматриваемое с точки зрения его экономической структуры» [3, с. 385]. Как мы уже имели возможность проследить, марксов анализ различных форм общества в целом свидетельствует о том, что «в качестве конечного результата общественного процесса производства всегда выступает само общество, т.е. сам человек в его общественных отношениях» [7, с. 222]. Следовательно, когда речь идёт о производстве, то всегда о производстве на определённой ступени общественного развития – «о производстве общественных индивидов» [6, с. 21]. Именно в процессе производства порождается определённая система потребностей, средств потребления, способностей и производительных сил индивидов; развивается овладение силами природы, исторический процесс производства выявляет всё новые творческие дарования человека [См.: 6, с. 476]. Материальные условия производства как объективные, так и субъективные, а также отношения между индивидами являются одновременно и предпосылками, и результатами [См.: 3, с. 385]. Таким образом, в ходе марксова анализа процесс общественного производства предстаёт как самопроизводство ин-

дивидов. Следовательно, вопрос о сущности человека тождественен марксову истолкованию вопроса об отношении человека к природе и людей друг к другу, адекватен материалистическому пониманию истории.

Общество – индивид. Если философы XVII-XVIII веков в понимании общества исходили из методологии робинзонад, а немецкая классическая философия строила свои концепции на основе абсолютизации духа как тотальности, то акцент на индивиде, в одном случае, и на тотальности абсолютного духа, в другом, в равной мере был односторонним решением проблемы. Маркс преодолел как социологическую робинзонаду, так и логический мистицизм концепции всеобщего в ходе создания и развития собственной исторической концепции.

Принципиальное отличие позиции Маркса в истолковании соотношения индивидуального и надиндивидуального заключается в том, что им устраняется представление об их якобы рядоположенности в качестве двух самосутих метафизических реальностей. Ещё в 1844 году Маркс отмечал, что «прежде всего следует избегать того, чтобы вновь противопоставлять «общество», как абстракцию, индивиду» [1, с. 119]; в 1846 году он разоблачает фокусы младогегельянцев, под пером которых общество и индивид выступают представителями Отдельности и Всеобщности [См.: 2, с. 480], а в 1847 году критикует Прудона за апелляцию к какому-то обществу-лицу, существующему помимо индивидов и над ними [См.: 9, с. 118-119]. В последующие годы проблема человек – общество, человек и история, короче, проблема индивидуального и социального в общественном развитии получает в творчестве Маркса теоретическое истолкование, которое выводится из земных коллизий, порождаемых и разрешаемых деятельностью человеческих индивидов, существующих лишь в процессе общения с другими индивидами.

Само существование отдельного человеческого индивида невозможно, согласно Марксу, помимо этих отношений, индивид обособляется лишь в ходе становления этих отношений, а *не до них*. Общение, система общественных отношений индивидов является содержанием, сущностью того организма, который мы называем обществом. Следовательно, человеческий индивид рассматривается Марксом не в качестве «робинзона», а в его действительных отношениях с другими людьми. Именно сумма отношений и связей, в которых индивиды находятся друг к другу, и представляет собой общество [см.: 6, с. 214]. Это означает, что было бы неправильно рассматривать общество «не как взаимодействие составляющих его «отдельных жизней», а как особое существование, которое вступает ещё в особое взаимодействие с этими «отдельными жизнями» [2, с. 479]. Поэтому диалектико-материалистическая суть марксова понимания отношения индивидуального и социального и может быть сформулирована им в виде афоризма: «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет» [10, с. 402-403].

Анализ исторического процесса жизнедеятельности человеческих индивидов в их реальных взаимоотношениях позволил Марксу установить противоречия, которыми создаются действительные предпосылки для умозрительных теоретических конструкций типа «общество – индивид», когда то и другое рассматриваются как сосуществующие рядоположенные реальности. Суть этих противоречий заключается в реальной автономизации общественных отношений от индивидов, которую Маркс и Энгельс иначе называли «самостоятельностью» общественных отношений или их отчуждённостью от индивидов.

Сколь ни важным является диалектико-материалистическое истолкование отношения общество – индивид, однако самое его содержательное рассмотрение было бы невозможно без выделения из всей совокупности общественных отношений экономических, которые в конечном счёте играют определяющую роль в формировании, функционировании и развитии общественного организма как целого. Такая роль производственных отношений любой формы общества определила значение политической экономии для философско-социологической концепции человека у Маркса. Не лишне подчеркнуть, что определяющий характер производственных отношений, их своеобразная первичность не означает того, что эти отношения носят внечеловеческий характер. У Маркса вызывает резкий протест позиция, согласно которой общественные производственные отношения людей, как и социальные определения, приобретаемые вещами, рассматриваются как природные свойства вещей. Маркс квалифицирует это как «грубый материализм», который «равнозначен столь же грубому идеализму и даже фетишизму, который приписывает вещам общественные отношения в качестве имманентных их определений и тем самым мистифицирует их» [7, с. 198].

Все вышеизложенное даёт достаточные основания, как нам представляется, сделать вывод, что работы Маркса, предшествующие «Капиталу», и в наибольшей мере сам «Капитал» с его различными вариантами, со всей определённой свидетельствуют о том, что понимание человека, его сущности непосредственно связывается с анализом процессов его действительной жизнедеятельности и прежде всего с формами материально-практической деятельности. Сущность человека, согласно Марксу, не может быть установлена, если мы абстрагируемся от тех отношений, которые складываются между людьми прежде всего в процессе производства собственной жизни.

Материалистическое понимание истории является методологическим основанием для философско-социологического исследования человека. Анализ отношения человека к природе и отношения людей друг к другу, среди которых основополагающее место занимают производственные отношения в сфере непосредственного материального производства, установление механизма взаимодействия производительных сил и производственных отношений позволяет рассматривать человека как субъекта культурно-исторического процесса. Вместе с тем, человек рассматривается в системе отношений людей и различных общественных институтов и прежде всего в зависимости от того места, которое он занимает в исторически определённой системе разделения труда. Вопрос о личностных характеристиках индивидов – их сознании, призвании и способностях, как об их природе, так и о степени их развития, решается в зависимости от специфики тех сфер деятельности, в которые непосредственно включён индивид. Иными словами, индивид в данном случае рассматривается, прежде всего, как элемент наличной социальной системы, т.е. социологически.

Развитие и углубление этой концепции достигается в «Капитале» благодаря тому, что здесь осуществляется глубокое обоснование материалистического понимания истории. Исследование капиталистической формации осуществляется Марксом как явления исторически возникающего и вместе с тем исторически переходящего. Мы находим здесь анализ общественных форм производства, предшествующих капитализму и, одновременно, анализ противоречий капиталистического производства, что позволяет Марксу установить тенденцию развития к коммунизму.

Следовательно, вывод Маркса о перспективах развития человека опирается на понимание человеческой сущности как процесса, основные этапы которого характеризуются определённым типом отношения индивидов друг к другу и к природе. Главная же основа марксовых взглядов на перспективы человека создаётся анализом противоречивых тенденций развития капиталистического общества, определяющих его движение к новой исторической целостности.

Таким образом, если учитывать, что марксов анализ прошлого, настоящего и будущего включает рассмотрение деятельности субъекта производства, изменение места и роли человека в производстве, взаимосвязи индивидов друг с другом, то нетрудно понять, что «Капитал» представляет специальный интерес как произведение, в котором содержатся принципиальные положения марксовской философско-социологической концепции.

В сравнении с предшествующими философскими концепциями марксово понимание сущности человека характеризуется признанием её историчности, непредзаданности, несводимости к природно-биологическим основаниям. И это не постулат, не уверения, не априорная позиция, а результат теоретического анализа действительной истории людей, такого анализа, который осуществляется на основе критического переосмысления лучших образцов духовной культуры человечества.

Материалистическое понимание истории и марксова критика буржуазной политической экономии являются основой и главным содержанием философской концепции, изложенной в «Капитале». Вместе с тем, концепция человека у Маркса не есть нечто сосуществующее с философско-исторической концепцией Маркса. Она – суть этой концепции. Это одно и то же, понятое диалектически.

Понимание человека в «Капитале» представлено, следовательно, как целостная концепция, фундаментальную основу которой составляет детальное исследование исторических форм трудовой деятельности, в ходе которой первоначально происходит становление человеческого рода, а затем совершается процесс его развития. Отмечая принципиальное значение этого положения для марксова направления, Энгельс писал, что оно нашло «в истории развития труда ключ к пониманию всей истории общества» [11, с. 317].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. /К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1974. – Т. 42. – С. 42-174.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. - Т.3 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 25. – Ч. 2. – С. 3-551.
4. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. – Т.1 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – С. 5-907.
5. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1973. – Т. 47. – С. 3-659.
6. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 46. - Ч. I. – С. 3-559.
7. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1969. – Т. 46. - Ч. II. – С. 3-618.
8. Маркс К. К критике политической экономии /К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1959. - Т.13. – С. 1-167.

9. Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. - Т.4. – С. 65 — 185.
10. Маркс – Павлу Васильевичу Анненкову, 28 декабря / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. - Т.27. - С. 401-412.
11. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – Т. 21. – С. 269-317.

U. R. Tichenko

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
South Federal University (Rostov-on-Don, Russian Federation)

E-mail: roma_tishenko@mail.ru

**SOCIAL HISTORY OF PEOPLE AS THE HISTORY OF THEIR
INDIVIDUAL DEVELOPMENT
(‘THE CAPITAL’ 1857-1867)**

Annotation. The article investigates development within the framework of materialistic understanding of history of concept ‘human’. It shows that the basis of this concept is the principle of creation of human by human labour. Labour and production are studied as processes of self-change of human, creation and expansion of its inner force. Such approach enables to overcome abstract opposition of society and individual. Unlike earlier philosophic concepts Marx understands human nature as social-historic, non-reduced to nature-biological grounds and thus as non-predetermined in advance.

Key words: history as creation of human by human labour, history as the process of human nature change, dichotomy ‘society - individual’, social relations as reality of human nature.

Поступила в редакцию 28 июля 2017 г.

УДК 130.2

С. Н. Мареев

(д.филос.наук, профессор)

Московская международная высшая школа бизнеса,

«МИРБИС» (Институт).

(г. Москва, Российская Федерация)

E-mail: e.v.mareeva@yandex.ru

**КОНКРЕТНЫЙ ИСТОРИЗМ В «КАПИТАЛЕ» МАРКСА
И НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ**

Аннотация. Автор пытается раскрыть сущность конкретного историзма как метода научно-теоретического мышления посредством анализа работ К. Маркса и современных трактовок проблемы исторического и логического.

Ключевые слова: конкретный историзм – абстрактный историзм, историческое – логическое, логический способ исследования – исторический способ исследования.

Термин «конкретный историзм» впервые употребляет Эвальд Васильевич Ильенков в своей работе «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса», вышедшей в 1960 г. в издательстве «Наука» под грифом Института философии АН СССР. На этом названии настоял академик П. Н. Федосеев, бывший в то время директором Института философии. Федосеев считал, что «восхождение от абстрактного к конкретному» является специфическим методом именно «Капитала», а общенаучного значения этот метод не имеет. Сам же Ильенков назвал свою работу «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении». И именно с этим названием и в неурезанном виде эта работа вышла в издательстве РОССПЭН в 1997 году.

Ильенков никогда не считал, что диалектика абстрактного и конкретного и, соответственно, конкретный историзм принадлежат исключительно Марксу на правах монопольной собственности. Это *универсальный метод* всякого научного мышления, которое постигает истину, что хорошо показал замечательный советский психолог Лев Семенович Выготский в своей работе «Исторический смысл психологического кризиса». Подзаголовок этой работы «Методологическое исследование», а написана она была еще в 1927 г., когда Ильенкову было только три годика.

Выготский называет общенаучный метод *аналитическим* методом, или методом *абстракции*. «Весь «Капитал» написан этим методом: Маркс анализирует «клеточку» буржуазного общества – форму товарной стоимости – и показывает, что развитое тело легче изучить, чем клеточку. В клеточке он прочитывает структуры всего строя и всех экономических формаций. Непосвященному, говорит он, анализ может показаться хитросплетением мелочей; да, это мелочи, но такие, с которыми имеет дело микроскопическая анатомия (К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч., т.23, с.6). Кто разгадал бы клеточку психологии – механизм одной реакции, нашёл бы ключ ко всей психологии» [1, с. 407]. Здесь, к сожалению, нет возможности распространяться о методологических изысканиях. А теперь, собственно, о конкретном историзме К. Маркса.

Начать, видимо, следует с того, что буржуазная философия от историзма полностью никогда и не отказывалась. Исключение здесь составляет, пожалуй, один только Артур Шопенгауэр, который со свойственной ему прямоотой заявлял, что «история, строго говоря, хотя есть знание, но не наука» [2, с. 75]. Почти во всех остальных случаях буржуазные философы признают историю, и даже "любят" ее. «Метафизики, - писал в этой связи Э. В. Ильенков, - всегда много и охотно рассуждают о необходимости "исторического подхода" к явлениям, совершают экскурсы в историю предмета, подводят "исторические обоснования" под свои теоретические построения. И отличить конкретный историзм метода материалистической диалектики от абстрактного историзма метафизиков не так-то легко, как может показаться на первый взгляд» [3, с. 197].

Неконкретность, абстрактный характер буржуазного историзма состоят в том, что он принимает идею развития в общем виде, не доводя её до собственно исторического понимания развития общества и человеческого мышления. Это историзм, который не доводит до материалистического понимания истории, и до которого он не может прийти, не перестав быть буржуазным историзмом. Наоборот, специфика марксистского конкретного историзма выражается, прежде всего, в материалистическом понимании истории. Благодаря этому пониманию марксизм, по словам В. И. Ленина, отбросил разговоры о развитии общества вообще и перенёс центр тяжести на конкретный исторический анализ конкретной исторической формы общества – буржуазного общества [4, с. 143].

Именно этот конкретный характер марксистского историзма часто остаётся в тени, и его нередко смешивают с абстрактной идеей развития, которая ничего специфически марксистского в себе не содержит. «В наше время, - отмечал Ленин, - идея развития, эволюции, вошла почти всецело в общественное сознание, но иными путями, не через философию Гегеля. Однако эта идея в той формулировке, которую дали Маркс и Энгельс, опираясь на Гегеля, гораздо более всесторонняя, гораздо богаче содержанием, чем ходячая идея эволюции» [5, с. 55].

Эта ходячая идея развития, которая и до сих пор остаётся наиболее распространённой идеей развития, - а ныне она приняла форму так называемого «глобального эволюционизма», - лишена как раз конкретности и историзма. Она, как и сто лет назад, входит в сознание людей не через философию Гегеля и Маркса, а через современные естественнонаучные представления и повседневный опыт. Понятно, что у естествоиспытателя, замкнутого в узком кругу своей специальности, другого представления и быть не может. Но именно поэтому-то ему и требуется серьёзное марксистское образование, профессиональная помощь со стороны философов.

Только через конкретный историзм общая идея развития может быть поднята до диалектики как логики и теории познания марксизма. Равно как конкретный историзм может быть только лишь результатом обогащения (конкретизации) общей идеи развития диалектической логикой. Конкретный историзм, таким образом, при самом общем его определении, оказывается единством логики и истории или, иначе – единством логического и исторического. Но это требует пояснения.

Одна из серьёзнейших попыток отделить конкретный историзм Маркса от абстрактного буржуазного историзма, причем, попыток, в значительной мере удавшихся, принадлежит именно Э. В. Ильенкову. «Историзм логического метода Маркса-Энгельса-Ленина, - писал Ильенков, - конкретен. Это значит, что он обяза-

вает говорить не об истории вообще, но каждый раз о конкретной истории конкретного предмета» [3, с. 201].

Это определение, само по себе, не вызывает ни малейшего возражения. Но оно ещё не отделяет в достаточной мере конкретный историзм от абстрактного, что и дало в своё время повод для критики работы Ильенкова со стороны известного итальянского марксиста Николо Бадальони [6].

Мы говорим «повод», но не «основание», потому что от критики требуется попытка улучшить критикуемую точку зрения, чего Бадальони не делает, но что можно и нужно сделать. Вопрос, собственно, заключается в том, что есть конкретная история конкретного предмета и чем она отличается от абстрактной истории, от всеобщего потока изменения и развития.

Чтобы выделить историю именно данного конкретного предмета, надо точно знать, что есть данный предмет, его *differentia specifica*, иначе мы можем спутать, допустим, историю религии с историей искусства или историю развития производительных сил общества с историей развития капитала, тем более, что буржуазные историки и экономисты именно это и делали, и это было проявлением их абстрактного историзма. Иными словами, конкретный историзм, это историзм, опосредованный определённой логикой – логикой, выясняющей специфику данного конкретного предмета. И, таким образом, конкретный историзм есть по существу выражение единства логического и исторического.

В такой прямой и ясной форме Э. В. Ильенков нигде не формулирует определение конкретного историзма. Но оно "напрашивается", если следовать существу и логике его работ. Однако эта недоговорённость породила множество недоразумений, главное из которых до сих пор состоит в том, что проблематика историзма и проблематика диалектики логического и исторического в основном идёт в марксистской философии по разным "ведомствам", по разным статьям, разделам и т.д.

В связи с анализом точки зрения Э. В. Ильенкова здесь важен и ещё один существенный пункт. Проблему диалектики логического и исторического он сразу ставит как проблему единства логического и исторического способов исследования и критики теоретических предшественников. «Энгельс в своих рецензиях на книгу Маркса «К критике политической экономии» ясно показал, - пишет Ильенков, - что проблема отношения логического к историческому непосредственно встаёт перед теоретиком как вопрос о способе критики имеющейся теоретической литературы» [3, с. 186]. Далее Ильенков цитирует известное место из рецензии Энгельса на первый выпуск работы «К критике политической экономии» Маркса: «Критику политической экономии даже и согласно приобретённому методу можно было проводить двояким образом: исторически или логически» [7, с. 497].

Э. В. Ильенков, как и большинство авторов после него, не проводил чёткого различия между тем, как непосредственно выступает проблема исторического и логического, и тем, что она собою представляет по существу. Иначе говоря, не проводится различие между сущностью и явлением историзма у Маркса. И хотя нельзя сказать, что Ильенков не проник в суть марксистского историзма, явным образом он это отличие не проводит, и это породило трудности, которые не преодолены до сих пор.

Ведь Энгельс в той же рецензии далее пишет, что логический метод по существу есть тот же самый исторический и т.д. Иначе говоря, логический метод, будучи логическим по форме, является историческим по существу. И то же самое можно сказать про исторический способ: он, будучи историческим по форме, является логи-

ческим по существу. Иными словами, историзм метода материалистической диалектики не сводится к историческому методу, он проявляется и в форме логического метода тоже. И потому единство логического и исторического – это не то же самое, что единство логического и исторического *методов*. Это, кстати, хорошо понял и выразил Тодор Павлов. «Изучая явления логически, - писал он, - в их сравнительно чистой, классической, свободной от несущественного и случайного форме, мы этим не уничтожаем их историчность, а только делаем возможной научную историю вещей, поскольку направляем её к правильному отысканию, обнаружению и пониманию тенденций в развитии тех или иных явлений в прошлом и этим предохраняем её от возможности "заблудиться" в лабиринте несущественного, случайного, малоценного» [8, с. 249-250].

Не всякий логический способ даёт ключ к пониманию истории предмета. Мы можем определять человека и как существо двуногое и от природы не имеющее перьев, и как животное, изготавливающее орудия труда. С формальной (формально-логической) точки зрения это совершенно равноценные определения. Но по существу второе даёт ключ к пониманию исторического генезиса человека, а первое в этом отношении ничего не даёт. Поэтому второе является историческим по существу, хотя этим не уничтожается специфика логики. Первое же и по форме, и по существу является абстрактно-логическим. И эту разницу прекрасно осознавал Э. В. Ильенков, то есть, разницу между "логическим способом" Маркса и "логическим способом" Карнапа-Поппера. И последнее тоже понимал незаслуженно забытый в этом отношении Тодор Павлов. «Фактически всякая теория ("логическое исследование"), - писал он, - есть исторический продукт и имеет своё начало в первичных, хаотических, чувственно-предметных восприятиях и представлениях, т.е. по существу всякая теория является исторической по своему содержанию и должна оставаться таковой. Но одновременно с этим она – именно теория, а не история вещей; она, как говорил Ленин о «Капитале», – логика, применённая в отдельной научной области, т.е. она должна быть (и есть) по форме изложения и исследования логичной» [8, с. 249-250].

Всякая логика, всякая теория, всякая наука и всякая форма человеческого сознания вообще есть так или иначе продукт исторического развития и его выражение. Это, кстати, касается и формальной логики, которая тоже является продуктом исторического развития человеческого мышления, только его превращённым продуктом. В этом и состоит радикальный историзм всего марксистского учения: история абсолютна, всякая логика только – относительна, хотя этим, хочется ещё раз подчеркнуть, не уничтожается специфика логики, специфика логического.

Итак, с одной стороны, *логический способ* и *исторический способ*, а с другой – *логическое* и *историческое*. Отделить одно от другого явным образом ни Ильенков, ни кто-то другой из более поздних авторов не смог. А сделать это надо. Соответственно, логический способ и исторический способ исследования у Маркса, должны быть поняты как две разные и закономерным образом связанные между собой формы проявления единства логического и исторического.

Но с этим связан ещё один очень важный момент. Дело в том, что такая трактовка историзма обнаруживает его более органическую связь с восхождением от абстрактного к конкретному как наиболее общим способом развития всякой научной теории. Вообще эта связь была очевидна и несомненна и для Ильенкова, и для многих других авторов-марксистов. Однако здесь требуется конкретизация. Дело в том, что сам конкретный историзм разворачивается в процессе исследования как

ряд его форм, и этот ряд разворачивается в направлении движения от абстрактного к конкретному. При этом конкретный историзм выступает в качестве результата, имеющего своей предпосылкой абстрактный историзм, который проявляется в двух своих формах: в форме "Монблана фактов", то есть необработанного эмпирического исторического материала, и в форме абстрактной теории, в которой исчезает исторический факт в его конкретности, но не исчезает история, как не исчезает она в определении человека как животного, производящего орудия труда, хотя в этом определении не содержится никакого конкретного исторического факта.

Эта форма единства логического и исторического, которая характерна как раз для "логического способа" исследования, в предлагаемой статье называется абстрактным тождеством (в противоположность конкретному единству, характерному для "исторического способа") логического и исторического. И эта форма единства логического и исторического, будучи условием и предпосылкой конкретного историзма, не остаётся позади его, а сохраняется в нём, иначе говоря, "снимается" в гегелевском смысле.

Ильенков, справедливо разделяя ту общую позицию, что диалектика, в противоположность метафизике, стоит на точке зрения конкретно-всеобщего, не учёл в достаточной мере того, что движение к конкретно-всеобщему может происходить только в "эфире" абстрактно-всеобщего. Именно в этом пункте его трактовка диалектики абстрактного и конкретного нуждается в коррективах, как ввиду важности этого вопроса вообще, так и ввиду важности его для понимания места, сути и значения конкретного историзма в логико-методологической концепции марксизма.

* * *

Когда Н. К. Михайловский и компания требовали от марксистов показать им, в какой работе Маркс изложил своё материалистическое понимание истории, то Ленин ответил: «... в каком сочинении Маркс не излагал своего материалистического понимания истории?» [4, с. 141].

Материалистическое понимание истории – это *метод* анализа реальных исторических фактов. Без таких фактов это понимание может быть представлено только в самой общей форме [9, с. 26].

Конкретное изложение материалистического понимания истории может быть дано только вместе с материалом, вместе с фактами. И поэтому главным произведением, в котором дано такое изложение, является, прежде всего, «Капитал» Маркса. Но не только «Капитал». «Маркс, - как отмечал Энгельс, - не написал ничего, в чём бы эта теория не играла роли. В особенности великолепным образцом её применения является «18 брюмера Луи Бонапарта»» [10, с. 396].

Тот, кто хотя бы бегло прочитал это гениальное произведение Маркса, в котором дан анализ характера и движущих сил бонапартистского переворота во Франции 2 декабря 1851 г., тот мог бы не без основания заметить, что здесь мы имеем дело с конкретным историческим анализом конкретных исторических событий, здесь мы имеем дело с "историческим способом". Но что сообщает действительную конкретность этому произведению? На этот вопрос ответ может быть только один: действительная конкретность этого произведения состоит вовсе не в том, или, во всяком случае, не только в том, что здесь речь идёт о совершенно конкретных событиях и фактах. Эти события и факты были известны отнюдь не одному только Марксу, они были известны многим, но дать научное освещение этих фактов смог впервые только Маркс.

Действительную конкретность этому произведению придают не факты, а метод, – метод, который включает в себя единство логики и истории. «Конкретно-исторические объяснения и описания, – как очень точно отметил когда-то С. П. Сайко, – даются в «Восемнадцатое брюмера...» именно в контексте продолжающей своё развитие теории политического действия общественных классов, их исторического творчества, тесно связанной с философской, экономической и другими теориями марксистской общественной науки. Способ создания этого произведения, по существу, тот же самый, что и способ создания «Капитала», потому что действовавшая впоследствии в «Капитале» логика продуцирования теоретических определений в строгой последовательности и связи применялась и в «Восемнадцатом брюмера...»» [11, с. 150-151].

Как и в «Капитале», в «Восемнадцатом брюмера...» Маркс показывает не только необходимый характер исторических обстоятельств, но также и сам процесс становления этой необходимости. Он показывает, что государственный переворот, совершённый Луи Бонапартом, явился необходимым, неизбежным результатом предшествующего хода событий. Но это не предзаданная, от века существующая необходимость, а необходимость, созданная самим предшествующим ходом событий, выявивших и обостривших такие противоречия буржуазной парламентской республики, которые могут быть разрешены только с помощью бонапартизма как особой формы диктатуры мелкой буржуазии города и parcelного крестьянства. Эта форма была создана в результате усовершенствования государственной машины и приспособления её к тем условиям, которые характеризовались определённой расстановкой классовых сил во Франции в середине XIX века.

Историческая необходимость фиксируется здесь как необходимый ход событий, связанных между собой таким образом, что предшествующее создаёт определённую возможность последующего. «За буржуазной монархией Луи-Филиппа может следовать только буржуазная республика...» [12, с. 126].

В этом заключается определённая историческая необходимость, потому что необходим определённый период экономического и политического развития крестьянства для того, чтобы оно убедилось в том, что его интересы находятся «не в гармонии с интересами буржуазии, с капиталом» [12, с. 211], а в непримиримом противоречии с ними. И только тогда, когда крестьяне находят своего естественного союзника и вождя в городском пролетариате, последний становится способен ниспровергнуть буржуазный порядок. До этого всякая попытка захвата власти пролетариатом обречена на поражение. В этом трагедия июньского восстания парижского пролетариата: он «имел на своей стороне только самого себя [12, с. 126].

Маркс, таким образом, в реальном историческом движении открывает его собственные законы, он открывает законы *социальной революции*. И именно *открывает*, а не придумывает, не дедуцирует из некоторой "идеи" общественного прогресса и т.д. История сама создаёт формы своего собственного движения, и до тех пор, пока они не созданы, говорить о том, каковы они во всей своей конкретности, не приходится. «У Маркса, – как писал Ленин, – нет и капельки утопизма в том смысле, чтобы он сочинял, сфантазировал "новое" общество. Нет, он изучает, как естественнo-исторический процесс, *рождение* нового общества из старого, переходные формы от второго к первому. Он берёт фактический опыт массового пролетарского движения и старается извлечь из него практические уроки» [13, с. 48].

Ленин в точном соответствии с методом Маркса писал, что все своеобразие русской революции сможет учесть «только история» [14, с. 381]. Но это вовсе не

означает, что русская революция была исторически не необходима, – она была и закономерна и необходима, но её закономерность и необходимость может быть конкретно изображена только в форме, аналогичной Марксову «Восемнадцатому брюмера...». Конкретную историческую необходимость нельзя выразить никакими абстрактными формулами, хотя её нельзя выразить также и без них. Поэтому, как отмечали Маркс и Энгельс, абстракции «сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровнотипичной ценности» [14, с. 126], и действительные трудности «только тогда начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала – относится ли он к минувшей эпохе или к современности, – когда принимаются за его действительное изображение» [9, с. 37].

В этом суть материалистического понимания истории, и поэтому адекватно проявиться и подтвердить себя оно может только там, где оно служит в качестве метода исторического творчества и революционного действия. Поэтому можно дать только «общий очерк марксова понимания истории и, самое большее, пояснить его некоторыми примерами. Доказательства истинности этого понимания могут быть заимствованы только из самой истории...» [4, с. 139-140].

И Маркс дал это доказательство. Дал его прежде всего своим «Капиталом», после написания которого «материалистическое понимание истории уже не гипотеза, а научно доказанное положение» [15, с. 316]. Это понимание подтвердило свою истинность в качестве *метода* для анализа и понимания только *одной* общественно-экономической формации, но для подтверждения истинности метода как метода этого вполне достаточно. Но это не означает, что материалистическое понимание истории есть истина, перекрывающая собой все прошлые, настоящие и будущие вариации всемирной истории. «Метод Маркса, – как писал Ленин, – состоит прежде всего в том, чтобы учесть *объективное* содержание исторического процесса в данный конкретный момент, в данной конкретной обстановке, чтобы прежде всего понять, движение *какого* класса является главной пружиной возможного прогресса в этой конкретной обстановке» [5].

Иначе говоря, метод Маркса даёт не готовую истину, истину на все времена, а *истинный путь к истине*. Этот творческий и научный характер марксова метода и находит своё выражение в единстве логического и исторического, формы которого многообразны, и «Восемнадцатое брюмера...» Маркса, характер этой работы, представляет собой одну из таких форм, – это форма конкретного исторического анализа, форма «исторического способа», как его иногда называют.

Диалектико-материалистическая концепция исторической необходимости выражает, прежде всего, необходимую связь исторических фактов, а не наперёд заданные условия дальнейшего движения. Условия дальнейшего движения задаются каждой достигнутой конкретной ступенью исторического развития, прежде всего развития производительных сил. И принудительный характер этих условий состоит в том, что каждое новое поколение «застаёт в наличии определённый материальный результат, определённую сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу, застаёт передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определённое развитие, особый характер» [9, с. 34].

С этой точки зрения, историческая необходимость, неизбежность социализма заключается не в том, что он заранее предписан, а потому, что при тех условиях, которые люди имеют в качестве производительных сил, развитых капиталом, другого ничего быть не может, не может быть. Именно поэтому всякое идеальное представление о характере будущего социального устройства в человеческой истории всегда появляется как результат идеального же отрицания наличного состояния. Социализм, даже в своей утопической форме, как учение и как реальное общественное движение возможен только на почве уже развившегося буржуазного общества, он исторически возможен только как анти-капитализм.

Суть учения Маркса заключается в том, что он ясно осознаёт неизбежность гибели капиталистического состояния общества в силу его собственных противоречий, которые углубляются и обостряются по мере развития капитализма. «Коммунизм, - писали Маркс и Энгельс, - для нас не состояние, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь налицо предпосылкой» [9, с. 34].

Это не значит, что коммунизм для них не имел никаких положительных определений. Но каждое положительное определение было для них только результатом *отрицания* тех отрицательных принципов, на которых зиждилось современное им общество и которые толкали его к гибели. Если, например, основой этого общества была и является частная собственность на орудия и средства производства, то положительной основой коммунистического общества должно быть её отрицание - *общественная* собственность. Если частная собственность является основой эксплуатации человека человеком, то с уничтожением этой основы должна исчезнуть также эксплуатация человека человеком и т.д. Но в каких *конкретных* формах будет существовать общественная собственность, в каких *конкретных* формах будет происходить распределение и потребление, - на эти вопросы Маркс и Энгельс ответить даже и не пытались. И не пытались сознательно, потому что они ясно признавали невозможность дать конкретные ответы на эти вопросы. Марксу и Энгельсу было ясно, по крайней мере в 1846 г., что «каждый стремящийся к господству класс, - если даже его господство обуславливает, как это имеет место у пролетариата, уничтожение всей старой общественной формы и господства вообще, - должен прежде всего завоевать себе политическую власть» [9, с. 32].

Это было ясно, потому что уничтожить "господство вообще" можно только при помощи господства, сила может быть опрокинута только силой. Но для них было совершенно неясно, в какой *конкретной форме* пролетариат сможет осуществлять свою политическую власть, свою диктатуру, потому что эта конкретная форма может быть создана только самим реальным историческим движением, только в результате революционного творчества трудящихся масс. «Не вдаваясь в утопии, - как писал Ленин, - Маркс от *опыта* массового движения ждал ответа на вопрос о том, в какие конкретные формы эта организация пролетариата, как господствующего класса, станет выливаться, каким именно образом эта организация будет совмещена с наиболее полным и последовательным "завоеванием демократии"» [13, с. 40]. Именно поэтому Маркс «подвергает в «Гражданской войне во Франции» самому внимательному анализу» опыт Парижской Коммуны - этой первой исторической формы диктатуры пролетариата [13, с. 40].

Пока старое только ещё беременно новым, можно с уверенностью сказать только одно: старое рано или поздно разрешится от своего бремени, но в какой час и даже в какой день это произойдет, и будет ли новорожденное дитя мальчиком или девочкой, на этот счёт можно только гадать. Можно вообще фантазировать сколько угодно и по любому поводу, но надо точно отличать научно обоснованный прогноз от фантазии, чтобы не выдавать последнюю за первый. И предпосылкой такого исследования и такого прогноза является конкретный историзм как метод Маркса.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Выготский Л. С. Собрание сочинений: в 6 т. Том первый. Вопросы теории и истории психологии. / Гл. ред. А. В. Запорожец. – М.: Педагогика, 1982. – 488 с.
2. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / пер. А. Фета. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлеви-ча, 1881. – XXXVI, 490 с.
3. Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. – М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1960. – 385 с.
4. Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Изд. 5-е. – М.: Политиздат, 1967. - Т. 1. - С. 137-141.
5. Ленин В.И. Карл Маркс. Краткий биографический очерк с изложением марксизма // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Изд. 5-е. – М.: Политиздат, 1969. - Т. 26. – С. 43-93.
6. Badaloni Nicolo come storicisma, Milena 1962, p.189-198.
7. Энгельс Ф. Карл Маркс «К критике политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф., Соч. – Изд. 2-е. - М.: Политиздат, 1959. - Т.13. – С. 489-499.
8. Павлов Тодор. Теория отражения. Основные вопросы теории познания диалектического материализма. – М.: Изд-во Иностранной литературы, 1949. – 561с.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
10. Энгельс Ф. Йозефу Блоху 21[-22] сентября 1890 года. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1965. - Т. 37. - С. 393-397.
11. Сайко С. П. Диалектика эмпирического и теоретического в историческом познании – Алма-Ата: Наука, 1975. – 163 с.
12. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1957. - Т. 8. – С. 115-217.
13. Ленин В. И. Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Изд. 5-е – М.: Политиздат, 1969. - Т. 33. - С. 1-120.
14. Ленин В.И. Революция типа 1789 или типа 1848 года // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Изд. 5-е. – М.: Политиздат, 1967. - Т. 9. - С. 380-382.
15. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1961. - Т. 21. - С. 269-317.

S. N. Mareev

(Ph.D., Professor)

Moscow International High School of Business, «MIRBIS» (Institute).

(Moscow, Russian Federation)

E-mail: e.v.mareeva@yandex.ru

CONCRETE HISTORISM IN K. MARX'S 'THE CAPITAL' AND SCIENTIFIC-THEORETIC THINKING

Annotation. The author tries to reveal the nature of concrete historism as the method of scientific-theoretic thinking by means of analysis of K. Marx's works and modern interpretations of the problem of historical and logical.

Key words: concrete historism – abstract historism, historical – logical, logical way of investigation – historical way of investigation.

Поступила в редакцию 29 сентября 2017 г.

УДК 02.41

А. Д. Майданский

(д.филос.наук, профессор)

Белгородский государственный национальный исследовательский университет
(г. Белгород, Российская Федерация)E-mail: caute@nm.ru**ГОСУДАРСТВО И НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ**

***Аннотация.** Исследуется проблема «отмирания» государства, с которой связан главный просчёт классического марксизма. Почему трансформация государства в самоуправляемую коммуну оказалась утопией? Автор приходит к выводу, что причиной тому является объективный исторический процесс углубления разделения труда. Существование социальных машин государства и рынка обусловлено необходимостью агрегации специализированных работников (а также секторов экономики и целых регионов мира), каждый из которых занят частным трудом. Научная революция же создаёт, во-первых, условия для снятия разделения труда, заменяя абстрактный человеческий труд действием безличных сил природы, управляемых при помощи ЭВМ, а во-вторых – децентрализованные, «сетевые» формы кооперации труда и «коммунальной» собственности, автоматизирующие функцию агрегации индивидов, выполняемую государством. Тем самым научная революция исторически ведёт к реальному «отмиранию» государства, в то время как политические революции, независимо от воли и желания их творцов, всегда приводили к его гипертрофии.*

***Ключевые слова:** государство, политическая революция, научная революция, ассоциация индивидов, разделение труда, знание, марксизм.*

Сто лет тому назад, в августовские дни 1917 года, Ленин приступил к написанию «Государства и революции». Все думы его были о революции *политической* – о пролетарской диктатуре и построении мировой коммуны без рынка и государства. Уже через два месяца партии Ленина удалось захватить власть. Дальше, однако, дела пошли наперекосяк: мировая революция не случилась, а вместо самоуправляемой коммуны построилась «сверхдержава». Не о том мечтал учитель Ленина – Маркс, да и сам Ленин ничего подобного не планировал и не предсказывал.

В следующие семьдесят лет «научные коммунисты» сочинят тысячу и одно объяснение этого фатального расхождения между реальным ходом истории и – теорией, «вылитой из одного куска стали» (Ленин). Факт же состоит в том, что государство так и не начало «отмирать». Наоборот, пролетарские революции, все до единой, приводили к колоссальной гипертрофии государства. Положение об отмирании государства – главный просчёт классического марксизма, его ахиллесова пята. Может ли вообще государство «отмереть» и, если – да, то что для этого требуется?

Классический марксизм усматривал в государстве орудие классового господства. Действительно, в течение всей предшествующей истории – во всяком случае, той части истории, что известна нам более или менее достоверно, – государство было машиной, при помощи которой одни классы общества эксплуатировали других.

Если принять эту функцию классового господства за *сущность* государства, логично предположить, что с устранением «антагонистических» классов исчезнет и государство. Как только пролетариат расправится с буржуазией, государство, за

полной ненужностью, начнёт отмирать, предрекали отцы «научного коммунизма». Управленческие функции государства перейдут к трудящимся, а политические испарятся как дым. Свершив свой первый и последний «самостоятельный акт» – экспроприацию средств производства, – пролетарское государство делается излишним и «уснёт само собою», предрекал Энгельс.

Анархисты требовали *уничтожения государства* – «искоренения всякой государственности» (Бакунин). В отличие от анархистов, Энгельс толковал об *отмирании государства* (Auflösung – разложение, растворение), поскольку без концентрации политической власти в руках пролетариев невозможно подавить сопротивление эксплуататорских классов. Однако и он всегда подчёркивал, что ни о каком «народном государстве» (der Volksstaat) для марксиста не может идти и речи!

«Народным государством», – писал он Бебелю в 1875 году, – анархисты кололи нам глаза более чем достаточно, хотя уже сочинение Маркса против Прудона, а затем «Коммунистический манифест» говорят прямо, что с введением социалистического общественного строя государство само собой распускается [sich auflöst – отмирает, растворяется] и исчезает [verschwindet]» [3, т. 34, с. 103].

Если исторически этого не случилось, значит – тому должны быть *объективные, естественноисторические* причины, делающие исчезновение государства в нашу эпоху попросту невозможным, вопреки стремлению Ленина делегировать функцию управления государством всем членам общества, «каждой кухарке».

Богатый на эксперименты XX век, однако, не явил миру ни одного успешного опыта *негосударственного*, прямого народовластия. Революционным (пост)марксистам приходится выискивать самоуправляемую коммуну и «абсолютную демократию» с микроскопом, где-нибудь «в рабочих кварталах Милана 70-х годов» (Антонио Негри).

Самое большее, чего удалось добиться социалистам XX века, – это построить то самое «народное государство», der Volksstaat, которое всей душой презирали основоположники марксизма. «Народное государство» выдавалось за *реальный социализм* и освящалось именем Маркса. Одни усматривали реальный социализм в Советском Союзе и его сателлитах, другие – в Швеции, Австрии и прочих преуспевающих западных странах, в которых государство ориентировано на идеал «справедливого», т.е. несколько более равномерного, распределения общественных благ.

Так или иначе, «отмирание государства» давно уже перестало быть практически-политическим лозунгом и превратилось в чистую идеологию – программную декларацию, наподобие «вечного мира» на вывеске голландского трактира рядом с изображением кладбища (Кант).

Тем временем, как раз тогда, когда Маркс сочинял свой проект «диктатуры пролетариата», начиналась великая революция, обещавшая перекрыть все общественные отношения глубже, радикальнее, чем это случалось когда-либо во всей прежней истории человечества. Революция научная и техническая.

От самого Маркса мы знаем, что общественные отношения произведены людьми, и что отношения эти определяются характером орудий и технологий труда, или, в его собственной терминологии, уровнем развития «производительных сил». – «Приобретая новые производительные силы, люди изменяют свой способ производства, а с изменением способа производства, способа обеспечения своей жизни, – они изменяют все свои общественные отношения. Ручная мельница даёт вам общество с сюзереном во главе, паровая мельница – общество с промышленным капиталистом» [3, т. 4, с. 133].

В таком случае у современного марксиста сам собой напрашивается вопрос: какое же общество даёт нам *компьютеризованная мельница*? Иначе говоря – как изменяет общественные отношения электронная вычислительная машина?

Теоретический ответ на этот вопрос невозможно получить методом обобщения каких-либо опытных, фактически-исторических данных. Ведь цифровая техника находится покамест в начальном периоде своего развития. Судить о нарождающейся общественной формации, ориентируясь на нынешний исторический уровень производительных сил, – всё равно что, препарировав семечку, угадывать контуры тыквы или подсолнуха. К тому же общественные отношения меняются куда медленнее, нежели технологии и орудия труда. Феодализм и капитализм возникли отнюдь не на следующий день после изобретения средств производства нового типа.

Означает ли это, что мы сегодня понятия не можем иметь о том, какое именно общество возникнет, столетия спустя, из «семечки» ЭВМ? Подобный вывод был бы ошибочным. Нам, разумеется, неведом *фенотип* нового общества – гадания на эту тему оставим фантастам и футурологам, – но мы вполне можем определить его *генотипические* черты.

Для этого требуется исследовать элементарную «клеточку» нового общества, а затем посмотреть, какие общественные отношения ей адекватны – необходимы для того, чтобы эта «клеточка» развила из себя весь заключённый в её технологическом «геноме» потенциал.

Именно так действовал и сам Маркс в «Капитале». «Богатство обществ, в которых господствует капиталистический способ производства, – писал он, выступает как "огромное скопление товаров", а отдельный товар – как элементарная форма этого богатства. Наше исследование начинается поэтому анализом товара» [3, т. 23, с. 43].

Товар – это сгусток абстрактного труда. В его простом понятии заключается *in nuce*¹ всё многообразие общественных отношений капиталистической общественной формации. Буржуазное общество вырастает из простейшего отношения обмена товаров и распространяет товарные отношения на всё вокруг.

Ну а что насчёт следующей, новой формации? Сегодня уже не надо быть Марксом, чтобы увидеть, что в основе её будет лежать *знание*.

«Богатство коммунистического общества выступает как огромное скопление *знаний, идей*, а отдельная идея – как элементарная форма этого богатства. Наше исследование начинается поэтому анализом идеи», – так, по аналогии с «Капиталом», можно было бы начать книгу о высшей экономической формации человеческой истории.

Идея есть сгусток конкретного труда – умственного, или, в терминах Маркса, «всеобщего труда». В её простом понятии должно, стало быть, содержаться *in nuce* всё многообразие общественных отношений новой, коммунистической формации. Место капитала как «самовозрастающей стоимости» в коммунистическом обществе займет *самовозрастающее знание – наука*².

Процесс производства превратится в «экспериментальную науку, материально творческую и предметно воплощающуюся науку» [3, т. 46, ч. II, с. 221]. Благодаря

¹ *Лат.*: «в орехе», т.е. в неразвитой, зачаточной форме.

² Экономические особенности, в том числе и товарные свойства знаний – весьма и весьма необычные, надо сказать, – я исследовал в другой работе. См.: [2]. Не стану поэтому повторяться и отступать в сторону от основной темы – «отмирания» государства.

чему производительность общественного труда возрастает сразу на порядки. Для марксиста это – решающий показатель общественного прогресса.

«Производительность труда, – настаивал Ленин, – это, в последнем счете, самое важное, самое главное для победы нового общественного строя. Капитализм создал производительность труда, невиданную при крепостничестве. Капитализм может быть окончательно побеждён и будет окончательно побеждён тем, что социализм создаёт новую, гораздо более высокую производительность труда» [1, т. 39, с. 21].

Расчёт Ленина бил на то, что централизация производства, единый хозяйственный план и энтузиазм рабочих масс позволят в короткий срок одержать убедительную победу над анархичной, подверженной циклическим кризисам и раздираемой классовыми конфликтами экономикой капиталистической формации.

Довольно скоро, однако, выяснилось, что этот расчёт был в корне ошибочным. Преимущества капитализма в части мотивации и самодеятельности перевесили. Государственный социализм – или «народное государство», как его называли во времена Маркса, – оказался неспособен добиться более высокой производительности общественного труда. В этом, и ни в чём ином, кроется главная, точнее говоря – сущностная, причина краха «социалистического лагеря». Всё прочее – исторические детали, обстоятельства, которые могли быть такими или другими, но не могли изменить логику истории и обеспечить победу государственного социализма.

В принципе, у самого Маркса можно найти ответ на вопрос, почему капитализм до сих пор продолжает существовать и здравствовать, выходя окрепшим из каждого нового кризиса, вопреки всем апокалиптическим предсказаниям левых политиков и теоретиков.

«Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются *все* производительные силы, для которых она даёт достаточно простора» [3, т. 13, с. 7], – писал Маркс. В таком случае, спрашивается, мог ли капитализм погибнуть в середине XIX века, когда Маркс писал эти строки и грезил о мировой революции? А в XX веке – что, разве возможности роста буржуазных производительных сил были исчерпаны? Нет, напротив, никогда прежде человечество не знало таких темпов технологического, и вообще экономического, роста. Продолжается этот рост и по сей день. Отсюда диагноз: капитализм ещё далек от своей кончины. Таков прямой вывод из собственных основоположений теории истории Маркса.

В передовых капиталистических странах не было пролетарских революций, и не предвидятся – уже по той простой причине, что численность классического пролетариата (лишённых средств производства работников, которым «нечего терять, кроме своих цепей») в этих странах всё время снижается. Видя это, неомарксисты радикально модернизируют понятие пролетариата, включая в него кого попало: от наёмных юристов и программистов, инженеров и менеджеров предприятий – до студентов и домохозяйек. Так возникает, например, знаменитое понятие *множества*, «как совокупности тех, кто трудится под властью капитала, то есть – потенциально как класса, отвергающего капиталистическую власть» (Антонио Негри и Майкл Хардт [4, с. 136-137]).

Почему же Маркс полагал, что отношения капиталистической частной собственности уже полтора столетия тому назад не давали «достаточно простора» для дальнейшего развития производительных сил? Простой и ясный ответ мы можем найти в «Капитале»: «Централизация средств производства и обобществление тру-

да достигают такого пункта, когда они становятся несовместимыми с их капиталистической оболочкой. Она взрывается» [3, т. 23, с. 773]. Капиталистическая частная собственность к настоящему времени (напомню, что эти строки писались Марксом в 1867 году) «уже основывается на *общественном* процессе производства», в то время как отношения собственности всё ещё остаются *частными*. Экспроприация экспроприаторов попросту восстановит соответствие отношений собственности коллективному характеру производительных сил.

Авторы «Манифеста коммунистической партии» представляли себе экспроприацию как достаточно длительный исторический процесс, начинающийся с огосударствления земли и крупных предприятий, транспортной инфраструктуры и финансовой системы, а завершающейся полной ликвидацией частной собственности поколение спустя – вследствие отмены права наследования. Этот процесс нигде в мире не был доведён до конца. Но главное было сделано: установлена «исключительная монополия» государства на средства производства (за исключением некоторых индивидуальных орудий труда).

Такое государственное «обобществление» собственности, по замыслу Маркса и Энгельса, должно окончиться её переходом в руки «ассоциированных индивидов» (*der assoziierten Individuen*). «Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и всё производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер. ... На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [3, т. 4, с. 447].

Итак, государство перестанет существовать как политический институт и превратится в *ассоциацию индивидов*, коллегиально управляющих общественным производством. Термин этот Маркс позаимствовал у экономистов Сисмонди и Шербюлье, противопоставлявших ассоциацию индивидов – ассоциации капиталов (*франц.: association des individus vs. association des capitaux*).

Трансформация государства в самоуправляемую коммуну, по крайней мере на достигнутом уровне развития производительных сил, оказалась утопией. Почему же? Причина, на мой взгляд, заключается в *разделении труда*. Государство и рынок суть машины агрегации специализированных работников, секторов экономики и целых регионов мира. При помощи этих двух древних мегамашин устанавливаются относительно прочные и регулярные взаимосвязи между «профессионалами», каждый из которых занят своим делом – *частным трудом*. Эта простая истина была показана ещё в платоновском «Государстве».

Стало быть, пока существует частный труд – «абстрактный труд», измеряемый затратами рабочего времени, – ни о каком «свободном развитии каждого» не может быть и речи. Частному труду соответствует частная же собственность на условия и продукты труда. Установление *реальной* (а не формально-юридической, государственной) общественной собственности в мире разделённого, частного труда невозможно. Это – чистой воды утопия.

Пленниками этой старой утопии оказались и Маркс с Энгельсом, и Ленин, и прочие «научные коммунисты». Они воображали себе жизнь без рынка и государства в эпоху всё углубляющегося разделения труда. Что же будет связывать частных производителей вместо рынка и государства? Обойтись в этом деле без специальных машин-институтов – затея столь же утопическая, как передвижение египетских пирамид силой воли и мысли «ассоциированных индивидов».

Государство «отомрёт» не раньше, чем исчерпает себя общественное разделение труда и исчезнет всякий частный труд. Вот тут-то отмиранию государства и должна способствовать научная революция, создающая новую, цифровую технику и технологии.

Духовный труд вообще, и труд учёного в особенности, в «обобществлении» не нуждается. Это по природе своей *труд конкретный и всеобщий*, как и сам человеческий «дух» (читай: культура). Частным, «парцеллярным» духовный труд не бывает. Его продукты – знания, идеи – неотчуждаемы от их владельцев, а граница между «моим» и «чужим» тут чисто символическая. Характер усвоения и «присвоения» знаний диктуется исключительно личной потребностью и не ограничен ничем, кроме способности индивида поглощать и переваривать знания. В науке всегда, во все времена действовал коммунистический принцип «от каждого по способности, каждому – по потребности».

Это и есть «научный коммунизм» в прямом смысле слова – общность умов в мире идей. Научное сообщество, эта «республика учёных», всегда была и будет *коммуной*, или «ассоциацией, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех».

Когда в процессе общественного производства научная революция устранил, сведёт на нет частный, абстрактный труд, заменив его действием безличных сил природы, управляемых при помощи ЭВМ, – лишь тогда исчезнет необходимость в машинах государства и рынка. Они попросту останутся без работы: некого будет связывать. Разделение труда – на духовный и физический, прежде всего, – порождает рынок и государство, и с устранением разделения труда надобность в этих машинах отпадает.

Электронные вычислительные машины в принципе способны управлять любой чисто физической работой, осуществлять любые рутинные функции, которые в мире разделённого труда выполнялись людьми. Рано или поздно развитие цифровых технологий приведёт к тому, что духовный труд – интеллектуальное и художественное творчество – останется единственным уделом человека. В таком мире нет места для частной собственности – в ней нет для общества никакой пользы или нужды. А создаётся этот мир только и исключительно научно-технической революцией. Политические же революции и диктатуры скорее мешают его создавать.

Сегодня мы можем лишь пытаться угадывать, как конкретно будет устроено это общество будущего (тем более что его структура наверняка будет претерпевать существенные изменения в ходе всемирной истории). Однако смело можно утверждать, что электронно-вычислительная техника есть и будет главным двигателем экономического прогресса. Эта техника не только на порядки умножает производительную силу любых других машин и открывает принципиально новые, грандиозные возможности овладения силами природы. Она ещё и позволяет каждому индивиду напрямую, минуя сверхличных институты-посредники – рынок и государство, участвовать в общественном производстве и делать доступным продукт своего труда для всех заинтересованных лиц, для общества в целом.

Так складываются децентрализованные, «сетевые» формы кооперации труда и «коммунальной» собственности. Фактически они выполняют ту же самую функцию агрегации индивидов, что и государство, но только делают это *автоматически*. По всей видимости, они и придут на смену государству – но это случится, повторюсь, не ранее, чем научная революция ликвидирует разделение труда.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, 5-е изд., в 55-ти томах. М.: Издательство политической литературы, 1967-1975.
2. Майданский А. Д. Векторы и контуры общества знаний // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – М., 2005. – № 2. – С. 4-12.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд., в 50-ти томах. – М.: Политиздат, 1955-1981.
4. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. – М.: Культурная революция, 2006.

A. D. Maidansky

(Ph.D., Professor)

Belgorod State National Research University (Belgorod, Russian Federation)

E-mail: caute@nm.ru

THE STATE AND SCIENTIFIC REVOLUTION

***Annotation.** The author investigates the problem of the “withering away” of the state, with which the main mistake of classical Marxism is connected. Why the transformation of the state into a self-governing commune has turned out to be a utopia? The author comes to the conclusion that the reason for that was the objective historical process of deepening the division of labour. The existence of social machines of the state and the market is conditioned by the need for aggregation of specialized workers (and also sectors of the economy and entire regions of the world), each of which is engaged in private labour. The scientific revolution, on the one hand, creates conditions for the removal of the division of labour, replacing abstract human labour with the impersonal forces of nature controlled by computers; and secondly, it creates the decentralized, “network” forms of cooperation of labour and “communal” property, automating that function of aggregation of individuals, which is performed by the state. Thus, the scientific revolution historically leads to a real “withering away” of the state, while political revolutions, regardless of the will and desire of their leaders, have always led to the hypertrophy of the state.*

***Key words:** state, political revolution, scientific revolution, associated individuals, division of labour, knowledge, Marxism.*

Поступила в редакцию 15 октября 2017 г.

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: nragozin@inbox.ru**ПРОБЛЕМА ВСЕОБЩЕГО ТРУДА И ЕГО ОТЧУЖДЕНИЯ В
«КАПИТАЛЕ» К. МАРКСА**

***Аннотация:** В статье рассматривается генезис и содержание понятия «всеобщий труд» в подготовительных рукописях и в тексте «Капитала» К. Маркса. Генезис понятия «всеобщий труд» рассматривается в контексте проблемы преодоления отчуждения труда. В статье показано, что понятие труда является центральным понятием как социально-философской, так и экономической теории К. Маркса, которые развивались в плодотворном единстве. Автор статьи полагает, что освобождение всеобщего труда от пут отчуждения означает кардинальное изменение производительных сил общества, изменение роли материального и духовного производств в историческом развитии, формирование такого типа общества, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех».*

***Ключевые слова:** труд, всеобщий труд, отчуждение труда, свободный и необходимый труд, свобода, материальное и духовное производство.*

Категория «всеобщий труд» является одной из центральных в системе категорий марксизма. При этом анализу этой категории в литературе уделяется недостаточное внимание. Прежде всего, отсутствует исследование происхождения и места этой категории в составе Марксовой социально-философской теории. Между тем, без разработки этой категории нельзя понять взаимосвязи материального и духовного производства, что представляется особенно актуальным для современного этапа общественного развития.

Со времени выхода в свет первого тома «Капитала» прошло 150 лет, капиталистическая формация, исследованная Марксом на стадии индустриального капитализма, вошла в новую стадию развития, которую именуют «постиндустриальным обществом», «информационным обществом», «обществом знаний». Часто за этими определениями мы находим лишь указания на некоторые бросающиеся в глаза особенности современного общества. Но за этими легковесными дефинициями скрывается серьёзная проблема изменения состава движущих сил современного общества, изменения структуры общественного разделения труда, структуры производственных и иных общественных отношений, способов связи и взаимодействия базисных и надстроечных элементов общества. Отчасти эти изменения предвидел и К. Маркс, который в подготовительных рукописях к «Капиталу» зафиксировал процесс превращения науки в непосредственную производительную силу, и Ф. Энгельс, в своих поздних работах не исключавший возможность превращения в будущем духовных сил общества в определяющую силу общественного развития.

Концепция духовного производства и понятие «всеобщий труд» в работах К. Маркса упоминаются считанное количество раз и не получают сколько-нибудь развернутого изложения³. Отчасти это обусловлено тем обстоятельством, что

³ Авторы давнего и до настоящего времени наиболее обстоятельного исследования духовного производства отмечали: «Само понятие духовного производства, столь настойчиво пробивающее себе ныне путь в науч-

Маркс исследовал общество в ту эпоху, когда доминировало материальное производство, а растущая роль в историческом развитии духовного производства лишь угадывалась в общих тенденциях социальной эволюции. Не случайно, что Маркс главные свои усилия сосредоточил на исследовании законов капиталистической экономики. Однако экономические исследования у Маркса никогда не замыкались узкими дисциплинарными границами специальных экономических проблем и теорий. Более того, критическая переработка Марксом политической экономии способствовала развитию и обогащению его социально-философской теории⁴. Это относится и к интересующей нас проблематике всеобщего труда, которая возникла и получила развитие в контексте критики социально-экономического строя буржуазного общества, насквозь пронизанного отчуждением.

Руководствуясь такими соображениями, мы в данной статье намерены проследить генезис понятия «всеобщий труд» в контексте взаимообусловленного и взаимосвязанного процесса формирования материалистического понимания истории и экономической теории К. Маркса, выделив три ключевых этапа: «Экономическо-философские рукописи 1844 г.», «Немецкую идеологию» и подготовительные рукописи и текст «Капитала».

Отчуждение труда и всеобщий труд («Экономическо-философские рукописи 1844 г.»). Изучение формирования Марксовой социально-философской теории показывает самую тесную взаимосвязь и взаимообусловленность процесса кристаллизации её основных положений с разработкой экономической теории. Уже в начале своего перехода на позиции материализма и коммунизма К. Маркс приходит к пониманию того, что критика буржуазного общества не может ограничиться критикой уродств его социального строя, политических учреждений и духовной жизни. Эту критику следует углубить до критики его экономического строя. Особую роль в обращении Маркса к изучению экономической теории сыграла статья Ф. Энгельса «Наброски к критике политической экономии», опубликованная в «Немецко-французском ежегоднике» в феврале 1844 года.

Документальным свидетельством возникновения у Маркса замысла написания исследования по политической экономии капитализма является подписанный им 1 февраля 1845 года договор с немецким издателем К. Леске, согласно которому Маркс предоставлял ему исключительное право на издание своего сочинения под заглавием «Критика политики и политической экономии»⁵. Уже в первой половине 1844 года Маркс приступает к изучению политической экономии, о чём свидетельствуют «Парижские тетради» – девять тетрадей выписок из сочинений ве-

ный словарь и общественную лексику, пока что сравнительно редко используется – даже в работах профессиональных философов – для характеристики конкретного общества или социально-исторического процесса в целом» [1, с. 3]. К сожалению, и сейчас положение не изменилось.

⁴ В. А. Вазюлин справедливо отмечает: «Создание марксистской политэкономии капитализма было бы невозможно без создания исторического материализма. Экономические отношения капитализма – лишь одна из «сфер» капиталистического общества, которое вместе с его экономическими отношениями есть лишь одна из стадий, исторических форм развития человеческого общества. Правильно понять экономическую сферу данной стадии можно, лишь определив её место и взаимоотношение с другими сферами этой стадии и отношение данной стадии, исторической формы к другим историческим формам, стадиям. В свою очередь и исторический материализм было бы невозможно создать без создания марксистской политэкономии капитализма, ибо марксистская политическая экономия капитализма в XIX в. имела дело с наиболее развитой исторической формой материальной жизни общества. Но тем не менее возможности для развития политэкономии капитализма и материалистического понимания истории были различными» [2, с. 10].

⁵ Судя по переписке К. Маркса с различными лицами он сохранял идею издания такого сочинения до 1853 года, не находя издателя для своей книги [см.: 3, с. 14, 15, 30, 32, 67, 71, 77, 91].

дущих европейских экономистов⁶. В этом же году Маркс пишет рукописи, получившие у издателей название «Экономическо-философские рукописи 1844 года», которые, видимо, представляют черновой набросок «Критики политики и политической экономии».

Каким был замысел и предполагаемая структура этого первого Марксова экономического произведения – прообраза будущего «Капитала»? Из введения к «Рукописям 1844 г.» видно, что Маркс планировал в первой части своего сочинения дать критику категорий буржуазной политической экономии, а затем, во второй части – «критику права, морали, политики и т. д.» [5, с.43]. Из этого замысла следует, что критическая разработка политэкономии с самого начала мыслилась как неразрывно связанная с разработкой социально-философской теории. Именно этим – столь необычным для ограниченного узкими дисциплинарными границами понимания политэкономии – объясняется то, что в этом произведении осуществляется не только критический разбор сочинений экономистов, но и выделяется раздел для критики «Феноменологии духа» Гегеля.

Во введении Маркс отмечает, что в своих исследованиях он опирается на критику политэкономии в трудах французских, английских и некоторых немецких социалистов. Но главный вклад в методологию критики политэкономии, по мнению Маркса, внёс Фейербах [5, с. 44]. Фейербах, никогда не занимавшийся политической экономией, немало удивился бы такой оценке своих теоретических заслуг, если бы узнал о ней. На самом деле это Маркс предпринимает попытку использовать методы материалистической критики религии Фейербаха для критики категорий буржуазной политэкономии. Критику религиозного отчуждения человеческой сущности он расширяет до критики социально-экономического отчуждения. Тем самым он начинает разработку материалистической социально-философской теории, которая отсутствовала у Фейербаха⁷. Попытаемся кратко обрисовать экономические и социально-философские взгляды Маркса, зафиксированные в «Рукописи 1844 г.», сопоставляя их с теми идеями, которые были развиты в его зрелых произведениях.

Первая часть «Рукописи 1844 г.» начинается с критического анализа трёх источников дохода, из которых, по мнению буржуазной политэкономии, складывается капиталистическая экономика – заработная плата, прибыль на капитал и земельная рента. Маркс отмечает, что понимание соотношения этих категорий в политэкономии, исходящей из трудовой теории стоимости, формулируется так: «В соответствии с теорией, земельная рента и прибыль на капитал суть *вычеты* из заработной платы» [5, с. 53]. Однако анализ этих категорий приводит Маркса к другому выводу: «В действительности же заработная плата есть допускаемый землёй и

⁶ Первую полную публикацию парижских эксцерптных тетрадей Маркса см.: Karl Marx, Friedrich Engels. Gesamtausgabe (MEGA). Abt IV. Exzerpte. Notizen. Marginalien. Bd. 2. Berlin, 1981.— S. 301—579. обстоятельный анализ связи содержания «Рукописей 1844 г.» с этими эксцерптами дан в работе Н. И. Лапина «Молодой Маркс» [4].

⁷ В «Тезисах о Фейербахе», которые можно рассматривать как выводы из пробы использования фейербаховского учения для анализа социально-экономических и политических противоречий Маркс напишет: «Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остаётся ещё не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своём противоречии, а затем практически революционизирована путём устранения этого противоречия» [6, с. 3].

капиталом вычит на долю рабочего, уступка продукта труда рабочему, труду» [5, с. 53].

Данный вывод Маркс подкрепляет показом ряда противоречий буржуазной политэкономии. Так она утверждает, что «*весь продукт* труда принадлежит рабочему», но затем признает, «что в действительности рабочему достаётся самая малая доля продукта – то, без чего абсолютно нельзя обойтись...». Политэконом говорит, «что всё покупается на труд и что капитал есть не что иное, как накопленный труд; однако одновременно с этим он говорит, что рабочий не только не может купить всего, но вынужден продавать самого себя и своё человеческое достоинство» [5, с. 52]. Эти противоречия склоняют Маркса к мысли об ошибочности трудовой теории стоимости.

В отличие от трудовой теории стоимости, Маркс пытается объяснить эти противоречия с помощью концепции *отчуждения труда*⁸. Если Фейербах религиозное отчуждение объяснял отчуждением человеческой сущности, то Маркс стремится объяснить возникновение мира частной собственности из отчуждения труда.

Резюмируя свои выводы в конце первой части «Рукописи 1844 г.», Маркс пишет: ««Мы исходили из предпосылок политической экономии. Мы приняли её язык и её законы. ... На основе самой политической экономии, пользуясь её собственными словами, мы показали, что рабочий низведён до положения товара, ... и что в конце концов ... всё общество неизбежно распадается на два класса – *собственников* и лишенных собственности *рабочих*» [5, с. 86].

Обнажив социальную основу экономических явлений, – деление общества на два основных класса, – Маркс ставит перед собой задачу, которую не ставила политэкономия: «Политическая экономия исходит из факта частной собственности. Объяснения её она нам не дает. Материальный процесс, продельваемый в действительности частной собственностью, она укладывает в общие, абстрактные формулы, которые и приобретают для неё затем значение законов. Эти законы она не осмысливает, т. е. не показывает, как они вытекают из самого существа частной собственности. Политическая экономия не даёт нам ключа к пониманию основы и причины отделения труда от капитала и капитала от земли» [5, с. 86].

Суть методологических претензий, предъявляемых Марксом буржуазной политэкономии, заключается в том, что она грешит *эмпиризмом*, который факты наличной действительности укладывает в прокрустово ложе насильственных абстрактных формул, и *антиисторизмом*, принятием этих фактов как вечных и «естественных» форм общественной жизни. В буржуазной политэкономии не прослеживается генезис, развитие этих форм, их диалектика. Поэтому Маркс ставит перед собой задачу проанализировать противоречия отчуждённого труда и частной собственности. Их взаимоотношение Маркс представляет таким образом: «Правда, понятие отчуждённого труда (отчуждённой жизни) мы получили, исходя из политической экономии, как результат движения частной собственности. Но анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина отчуждённого труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому как боги первоначально являются не причиной, а след-

⁸ Э. В. Ильенков отмечает, что в «Рукописях 1844 г.», в отличие от Гегеля, отождествляются понятия «Entäußerung» (овнешнение, экстерниоризация) и «Entfremdung» (отчуждение) и это связано с тем, что Маркс рассматривает наёмный труд, а применительно к нему овнешнение совпадает с отчуждением [7, с. 145]. В. Е. Горозия также считает, что проблема отчуждения у Маркса связана с анализом эксплуатации труда в капиталистическом обществе [См.:8].

ствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия» [5, с. 97]. Маркс пока ещё остается в границах круга понятий буржуазной политэкономии. Позднее, по ходу своих исследований он пересмотрит и предпосылки и основные понятия политэкономии.

Отчуждённый труд (в ряде случаев фигурирует просто «труд») Маркс рассматривает как сущность или субъективную сущность частной собственности [см.: 5, с. 106-107, 108, 111, 113, 140, 144]. А отношения частной собственности – это, полагает Маркс, «труд, капитал и их взаимоотношение» [5, с. 106]. Такая постановка вопроса, когда суть капиталистической экономики пытаются раскрыть путём анализа противоречия частной собственности и труда, с точки зрения зрелой марксистской экономической теории является неверной.

Дело в том, что частная собственность является формой разных исторических типов производственных отношений. Форма частной собственности капитала существенно отличается от докапиталистических форм собственности. Докапиталистическая частная собственность покоится на личной зависимости трудящегося от владельца собственности и на внеэкономическом принуждении трудящегося к прибавочному труду. Капиталистическая собственность признаёт капиталиста и трудящегося лично свободными, но при этом связывает их вещной зависимостью, и извлекает из трудящегося прибавочный труд экономическим принуждением.

Если докапиталистические формы частной собственности нацелены на то, чтобы выжать из трудящегося прибавочный *продукт*, потребительную стоимость (продукт в его натуральном выражении), то капитализм выжимает из трудящегося прибавочный *труд* и его интересуется только прибавочная стоимость (денежный эквивалент продукта). Докапиталистическая частная собственность, также как и капиталистическая, знает деление труда на необходимый и прибавочный труд, но в отличие от капитала не знает деления труда на конкретный и абстрактный труд. Механизмы накопления докапиталистических и капиталистической форм частной собственности существенно различаются, и выразить их одним понятием «отчуждение труда» можно только допуская очень сильные упрощения.

Частная собственность – это монополия *части общества* на основные средства производства, жизненные средства, а иногда и самого трудящегося. Рабовладение является формой собственности рабовладельцев на все эти три составляющие, феодальная собственность допускает наличие частичной собственности у трудящегося на жизненные средства и средства производства, капитализм признаёт собственность трудящегося только на свою рабочую силу.

Освободиться от отчуждения труда путём ликвидации юридических форм частной собственности не получится. Формальное упразднение частной собственности без реального обобществления производства может привести, как показал исторический опыт, к возникновению государственно-бюрократической собственности, при которой бюрократический аппарат становится монопольным обладателем номинально общенародной собственности. Ликвидация частной собственности есть *политический шаг* к освобождению трудящихся от эксплуатации, который должен быть дополнен *экономическими мерами по обобществлению производства*. Без этих мер общество не может быть защищено от опасности возникновения новых или/и реставрации старых форм частной собственности.

Маркс пытается логически развернуть всю систему категорий, определяющих архитектуру буржуазного общества путём анализа имманентных противоречий отчуждённого труда как сущности капиталистической частной собственности. Од-

нако попытка вывести эти категории, отправляясь от частной собственности и отчуждённого труда, которую он собирался предпринять в 1844 году, не могла привести к успеху этого предприятия. Мы не будем останавливаться на доказательстве этого тезиса, поскольку оно уже содержится в работе В. П. Шкрёдова «Метод исследования собственности в «Капитале» К. Маркса» [9], который показал, что раскрыть природу капиталистической собственности Марксу удалось тогда, когда он осуществил анализ *производственных отношений* в качестве её реального содержания. А такой анализ следовало вести не от отчуждённого труда и частной собственности как исходных категорий, а от товара как исходной клеточки экономической системы капитализма.

Первый приступ Маркса к раскрытию экономического механизма эксплуатации трудящихся в капиталистическом обществе не дал решений, но поставил перед ним проблемы. Одну из них он сформулировал так: «В чём же заключается отчуждение труда?» [5, с. 90]. Постановкой такого вопроса Маркс переводит обсуждение проблемы эксплуатации человека из сферы экономического анализа производственных отношений капиталистического общества в сферу философско-социологического рассмотрения возникновения отчуждения в истории, поскольку этот вопрос оказывается связанным с двумя другими: «Спрашивается теперь, как дошёл человек до отчуждения своего труда? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития?» [5, с. 98].

Ответом на эти вопросы служит формулирование Марксом своего понимания сущности человека и истории. В его определении сущности человека, с одной стороны, чувствуется влияние Фейербаха, для которого человек есть родовое существо, живущее в единстве с природой и в чувствах которого природа отображается во всём своём богатстве и разнообразии. Маркса такие дефиниции не вполне удовлетворяют. Он ищет такие определения сущности человека, которые являются *практически истинными*, поскольку выражают способ, каким человек *выделяет себя* в природе⁹. Поэтому его определение сущности человека отличается от фейербаховского: «Практическое созидание *предметного мира*, *переработка* неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного – родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу» [5, с. 93]. Далее Маркс проводит сравнение деятельности человека и деятельности животного: «Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит лишь то, в чём непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит, даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от неё; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и по-

⁹ В «Немецкой идеологии» такой способ определения специфики человеческой жизнедеятельности сформулирован предельно точно: «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, – шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самую свою материальную жизнь» [10, с. 19].

требности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты» [5, с. 93-94].

Различные вариации этого определения предметно-преобразовательной сущности человека и её специфического отличия от сущности животных мы будем неоднократно встречать и в «Немецкой идеологии», и в «Капитале». Это определение специфики способа существования человеческого рода войдёт в фундамент марксовой социальной философии. Предметно-преобразовательный характер, универсальность (способность прилагать к каждому предмету присущую ему меру), свобода от непосредственной физической потребности делает труд *всеобщим, сущностным законом человеческого бытия*. Это в-себе-бытие всеобщего труда. Такое понимание сущности труда с тем большей остротой ставит вопрос о причинах его наличного существования как отчуждённого труда. И в поисках ответа на этот вопрос Маркс обращается к Гегелю.

Маркс формирует свою позицию по отношению к Гегелю, определяя для себя слабые и сильные стороны гегелевской философии, выявляя их на таком оселке, как роль труда в истории. «Величие гегелевской «Феноменологии» ... в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность труда и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его собственного труда» [5, с. 158-159], – такова сильная сторона гегелевской философии.

А слабую сторону гегелевской философии Маркс определяет так: «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии. Он рассматривает *труд* как *сущность*, как подтверждающую себя сущность человека; он видит только положительную сторону труда, но не отрицательную. Труд есть *для-себя-становление* человека в рамках *отчуждения*, или в качестве *отчужденного* человека. Гегель знает и признаёт только один вид труда, именно *абстрактно-духовный труд*. Таким образом, Гегель признаёт за сущность труда то, что вообще образует *сущность* философии, а именно – *отчуждение знающего себя человека, или мыслящую себя отчуждённую науку...*» [5, с. 198]. Односторонность гегелевского понимания отчуждения заключается в том, что он видит лишь духовное отчуждение, которое в постигающем себя духе снимается, оставляя его нетронутым в действительности. Вместе с тем, Маркс соглашается с Гегелем в том, что отчуждение охватывает не только продукты материального, но и продукты духовного труда, порождая превратный образ мира.

На уровне человеческой сущности труд у Маркса понимается как предметно-преобразовательная деятельность человека. Опредмечивание деятельности создаёт возможность её отчуждения. Мы говорим «возможность», поскольку Марксу ещё не ясны причины превращения этой возможности в действительность. Отчуждение предметно-преобразовательной деятельности, по Марксу, обнаруживает себя в четырёх формах. Формами проявления отчуждения труда являются: 1) отчуждение человека от продукта своего труда; 2) отчуждение человека от своей жизнедеятельности; 3) отчуждение от своей родовой сущности и 4) отчуждение человека от человека [5, с. 94].

Каким будет труд, свободный от отчуждения? Маркс считает, что если мы представим труд в свободных от отчуждения формах, то в этом случае, во-первых, человеку вернётся предметный мир, в переработке которого человек утверждает

себя, удваивает себя и созерцает в созданном им мире; во-вторых, его свободная сознательная жизнедеятельность перестанет быть всего лишь средством для поддержания его физического существования; в-третьих, человек себя ощутит родовым, всеобщим существом, живущим полной физической и духовной жизнью; в-четвёртых, мы вернём человеку радость общения с человеком. Свободный от отчуждения труд и есть *всеобщий труд*, каким его представляет себе Маркс через призму категорий отчуждения и снятия отчуждения.

Но *представить* свободный от отчуждения труд ещё не значит *показать логику* порождения и преодоления отчуждения. И потому Маркс ставит вопросы: «Спрашивается теперь, как дошёл человек до отчуждения своего труда? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития?»

Критический анализ отчуждения труда должен нас привести к пониманию действительности труда в его всеобщем, неотчужденном состоянии. Но где и когда труд пребывал в таком состоянии? Маркс, в отличие от социалистов-утопистов, не переносит это состояние ни в прошлое (как это делают представители грубого коммунизма – Кабе, Вильгардель и др.) [5, с. 116], ни в будущее, связывая с распространением в обществе такой формы труда (земледельческого – у Фурье, промышленного – у Сен-Симона) [5, с. 113-114], которая считается наилучшей. Маркс полагает, что отчуждение труда и снятие этого отчуждения – это исторический процесс становления и развития человеческой сущности, ибо «для социалистического человека *вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, ...наглядное, неопровержимое доказательство своего *порождения* самим собою, *процесса* своего *возникновения*» [5, с. 126-127].

По сути, здесь формулируется *принцип* материалистического понимания истории: если мы хотим научно-материалистически объяснить человеческую историю, исходя из неё самой, без привлечения потусторонних сил, то нам следует рассматривать её как процесс самопорождения человека, как порождение человека человеческим трудом. Эту идею Маркс вскоре разовьёт в «Немецкой идеологии», разрабатывая концепцию материалистического понимания истории. И «мостиком», который вскоре свяжет «Экономическо-философские рукописи 1844 года» с «Немецкой идеологией», является одна догадка, которая появляется у Маркса в этом сочинении. Он пишет: «Рассмотрение *разделения труда* и *обмена* представляет величайший интерес, потому что это – *наглядно отчуждённые* выражения человеческой *деятельности*, как *родовой* деятельности, и человеческой *сущностной* силы, как *родовой* сущностной силы» [5, с. 144].

Таким образом, в «Рукописях 1844 г.» была сформулирована идея, которая вошла в основу марксистской социальной философии и политической экономии. Суть этой идеи заключается в том, что труд есть сущность человека и всеобщее основание человеческой истории; так понимаемый труд есть *всеобщий труд*, т.е. творческая предметно-преобразовательная деятельность, в ходе которой не только создаётся человеческий предметный мир, но и развивается сам человек и человеческие формы общения. Такое понимание всеобщего труда (подразумеваемое или эксплицитно выраженное) мы находим и в «Немецкой идеологии», и в «Капитале».

Разделение труда, всеобщий труд и отчуждение («Немецкая идеология»). 1 августа 1846 года К. Маркс в письме к К. В. Леске, тому самому издателю, с которым он заключил договор об издании своей книги «Критика политики и политической экономии», наброском которой были «Экономическо-философские рукопи-

си 1844 года», пишет следующие строки, объясняющие задержку с подготовкой рукописи к печати: «Дело в том, что мне казалось крайне важным предпослать моему положительному изложению предмета полемическую работу, направленную против немецкой философии и против возникшего за это время немецкого социализма. Это необходимо для того, чтобы подготовить публику к моей точке зрения в области политической экономии, которая прямо противопоставляет себя существовавшей до сих пор немецкой науке» [3, с.14]. Полемическое сочинение, в котором Марксом разрабатывалась новая методология политической экономии, это – «Немецкая идеология». В чём новизна этой методологии и чем она отличается от социально-философских взглядов, нашедших выражение в «Рукописи 1844 г.»?

Уже самое беглое сравнение первой главы «Немецкой идеологии» с «Рукописями 1844 г.» показывает, насколько богаче стал понятийный аппарат социально-философской теории и шире круг проблем, которые она рассматривает и решает. Здесь мы в самом деле видим первый набросок понимания всемирной истории как процесса порождения человека человеческим трудом. Способ теоретического постижения истории, который предложен в этой работе, заключается в том, чтобы движение человеческой истории представить как *самодвижение*. А поэтому Маркс и Энгельс начинают анализ хода истории с необходимых предпосылок, которые затем воспроизводятся как её результаты. История в её целостности понимается как органическая система, а способом постижения логики этой системы выступает метод восхождения от абстрактного к конкретному.

Маркс и Энгельс начинают анализ истории с того момента, когда появился человек разумный, обладающий навыками орудийной трудовой деятельности. Для анализа более ранних этапов процесса антропосоциогенеза просто ещё не было научных данных. Появление теории происхождения видов Ч. Дарвина Маркс и Энгельс восприняли как научное подтверждение своего понимания истории. А Энгельс написал замечательную работу «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», которая и до сего дня остаётся классикой антропологии.

Маркс и Энгельс дважды начинают изложение своего понимания истории с формулировки предпосылок истории. И оба раза они выделяют три предпосылки. Краткая формулировка предпосылок выглядит так: «Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» [10, с. 19].

В другой раз они формулируют эти предпосылки более развёрнуто. «Имея дело со свободными от всяких предпосылок немцами, мы должны прежде всего констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю». Но для жизни нужны прежде всего пища и питьё, жилище, одежда и ещё кое-что» [10, с. 26]. Другими словами, первыми двумя предпосылками являются люди и материальные условия их существования. С этими предпосылками неразрывно связана третья, которая образует «первый исторический акт, это – производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни. Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить» [10, с. 26]. Эти три

предпосылки затем неоднократно упоминаются и в экономических сочинениях Маркса.

Так во «Введении» к «Экономическим рукописям 1858-1861 годов» Маркс пишет: «Индивиды, производящие в обществе, – а следовательно общественно-определённое производство индивидов, – таков, естественно, исходный пункт» [11, с. 17]. И далее, разъясняя свою позицию, он продолжает: «Определения, имеющие силу для производства вообще, должны быть выделены именно для того, чтобы из-за единства, которое проистекает уже из того, что субъект, человечество, и объект, природа, – одни и те же, не были забыты существенные различия» [11, с. 21]. Другими словами, начало исследования экономических законов капиталистического общества не должно терять из виду общих предпосылок человеческой истории, поскольку только в таком случае удерживается единство человеческой истории. И с исходной точкой *начала* исследования следует соотнести его результаты в *конце* исследования. В конце третьего тома «Капитала» Маркс, бросая ретроспективный взгляд на ход своего исследования, пишет: «Капиталистический процесс производства, подобно всем его предшественникам, протекает в определённых материальных условиях, являющихся, однако, в то же время носителями определённых общественных отношений, в которые вступают индивидуумы в процессе воспроизводства своей жизни. Как те условия, так и эти отношения являются, с одной стороны, предпосылками, с другой стороны – результатами и продуктами капиталистического процесса производства; они производятся и воспроизводятся последним» [12, с. 385].

Очевидно, что ограничение количества предпосылок истории не является случайным. Их число должно быть *необходимым* и *достаточным* для того, чтобы внутренние связи предпосылок и скрытые в них противоречия могли «запустить» логику самодвижения истории¹⁰. В этом смысле предпосылки «задают» вектор и логику процесса. При этом сами предпосылки не заданы как аксиомы в математике и не выступают «априорными формами нашего мышления». Они являются констатацией (вполне эмпирически проверяемой!) «факта», т.е. *необходимых условий возможности человеческого бытия*.

Маркс и Энгельс специально подчёркивают диалектическую связь трёх предпосылок: «...эти три стороны социальной деятельности следует рассматривать не как три различные ступени, а именно лишь как три стороны, или – чтобы было понятно немцам – как три «момента», которые совместно существовали с самого начала истории, со времени первых людей, и которые имеют силу в истории ещё и теперь» [10, с. 28]. При этом ведущую сторону (момент) предпосылок Маркс называют «социальной деятельностью», «производством» или «трудом» («производство жизни ... посредством труда»). В известном смысле все три понятия являются равноценными, но нам представляется, что наиболее богатым и конкретным является понятие «труд».

В самом деле, вчитываясь в первую главу «Немецкой идеологии» мы видим, что первое изложение материалистического понимания истории суть история *разделения труда*. «Разделение труда, в котором мы уже ... нашли одну из главных сил предшествующей истории» прослеживается Марксом от естественно возник-

¹⁰ Обстоятельный анализ предпосылок материалистического понимания истории дан В. Ф. Шелике [13, с. 67-106], которая связь предпосылок выражает через категорию деятельности. Нам представляется, что категория труда является более конкретной категорией и именно она является главной категорией и материалистического понимания истории, и экономической теории Маркса.

шего разделения труда между индивидами до отделения умственного труда от физического. Из анализа развития общественного разделения труда выводятся *исторические формы собственности* – племенная, античная, феодальная и буржуазная. По сравнению с «Рукописями 1844 г.» налицо существенный прогресс.

Во-первых, выделяются *разные* формы собственности, в том числе и формы *частной* собственности. Во-вторых, собственность рассматривается не со стороны её юридической формы, а со стороны её реального социально-экономического содержания¹¹. В-третьих, наряду с *главной* формой собственности выделяются второстепенные формы собственности (например, общинная для рабовладения или корпоративная ремесленная наряду с феодальной земельной). В-четвертых, из разделения труда и порождаемых им форм собственности выводятся общественные классы со своей специфической позицией и интересами в производстве общественной жизни. Наряду с классовым делением общества из разделения труда выводится его цивилизационное разделение на *город* и *деревню*, между которыми возникает соперничество за доминирование в общем строе общественной жизни. Деление общества на классы и их борьба за свои частные интересы, которые они представляют как всеобщие, приводит к образованию государства.

Разделённый труд распадается на отдельные ограниченные виды деятельности, каждый из которых навязывается индивиду как «исключительный» «и из которого он не может выйти: он – охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни» [10, с. 31, 32]. Социальная сила, закрепляющая индивидов за отдельными видами труда, навязывающая ограниченное развитие деятельных способностей и ограниченный круг потребностей, порождается недостаточным уровнем развития производительных сил общества, неизбежным результатом чего является бедность и нужда. А необходимость бороться за «средства к жизни» – даже если мы сделали некоторый шаг к освобождению труда от эксплуатации и угнетения – приводит к воскрешению «старой мерзости» – борьбы частных интересов, которая может стать прологом реставрации частной собственности.

В «Немецкой идеологии» феномен отчуждения получает более глубокую и многостороннюю разработку. Наряду с экономическим отчуждением и эксплуатацией выделяется социальное, политическое и идеологическое отчуждение. Общее определение отчуждения у Маркса выглядит так: «Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, – эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, – напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступе-

¹¹ Зависимость исторической формы собственности от разделения труда формулируется так: «Различные ступени в развитии разделения труда являются вместе с тем и различными формами собственности, т. е. каждая ступень разделения труда определяет также и отношения индивидов друг к другу соответственно их отношению к материалу, орудиям и продуктам труда» [10, с. 20]. В «Немецкой идеологии» дан блестящий критический анализ «иллюзии, будто сама частная собственность основана исключительно на частной воле, на произвольном распоряжении вещью», в результате которого проведено чёткое различие объективного содержания собственности, субъективной (правовой) формы её реализации и законодательного (юридического) закрепления [10, с. 62-64].

ней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение» [10, с. 33]. Далее специально для немецкой философской публики Маркс смысл данного определения поясняет словами: «Это «отчуждение», говоря понятным для философа языком...» [10, с. 33].

Проанализируем это определение. Отчуждение здесь понимается как «социальная сила», притом как «умноженная производительная сила», «стихийно» возникающая из «совместной деятельности различных индивидов». Эта сила, возникнув, «проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а, наоборот, направляющих эту волю и поведение». Т.е. отчуждение обладает собственной объективной логикой развития и принудительным характером по отношению к воле и поведению людей.

Отчуждение возникает из «обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов», т.е. возникает «не добровольно, а стихийно», помимо сознательных целей и намерений людей, и поэтому «представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают». Отчуждение рождает превратную действительность с соответствующими ей формами превратного сознания.

Отчуждение есть, по-видимому, неизбежная на определённой общественной стадии форма развития всеобщих творческих потенций труда, когда *умножение* производительных сил труда реализуется через его *разделение*, когда объединение людей происходит не добровольно и сознательно, а вынужденно и стихийно, и выступает не их собственной силой, а господствующей над ними неизвестной принудительной силой, которая не только не зависит от воли и сознания людей, а, напротив, определяет их. Мир отчуждения – это превратный мир, в котором созидательная сила всеобщих потенций труда предстаёт как разрушительная, универсальная – как частичная, свободная – как принудительная, объединяющая людей – как разъединяющая.

И вновь мы обращаемся к вопросам, которые Маркс сформулировал в 1844 году: «Спрашивается теперь, как дошёл человек до отчуждения своего труда? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития?» Какой ответ на них даёт «Немецкая идеология»? Насколько мы продвинулись в понимании способов реализации всеобщего труда и преодоления его отчуждённых форм?

Разгадку отчуждения в сущности человеческого развития Маркс видит в противоречии развития производительных сил труда и формы общения индивидов. Разделение труда – это категория, которая в «свёрнутом виде» содержит два момента: деятельность и общение индивидов, это распределение деятельности в рамках определённой формы общения¹². Всеобщие потенции труда как созидательной силы обнаруживают себя как в развитии производительных сил (= овладение силами природы), так и в развитии формы общения, т.е. в развитии сил и способностей самого человека. Во всей предшествующей истории развитие двух сторон потенций всеобщего труда протекало в неравномерном и разорванном виде.

¹² В «Немецкой идеологии» Маркс наряду с термином «форма общения» использует термин «производственные отношения», который в учебниках истмата был канонизирован, вытеснив понятие «форма общения» как, якобы, незрелое. На самом деле, как мы уже отмечали раньше [14, с. 29-30], и в поздних своих работах Маркс использовал понятие «форма общения», отмечая, что производственные отношения – это форма общения в сфере производства.

Разрыв в развитии производительных сил полагался сутью разделения труда, которое «уже с самого начала включает в себе разделение *условий* труда, орудий труда и материалов, тем самым и раздробление накопленного капитала между различными собственниками, а тем самым и расщепление между капиталом и трудом, а также различные формы самой собственности» [10, с. 66]. Как следствие этого мы имеем на одной стороне «совокупность производительных сил, которые приняли как бы вещественный вид и являются для самих индивидов уже не силами индивидов, а силами частной собственности, – они, следовательно, являются силами индивидов лишь постольку, поскольку последние представляют собой частных собственников», т.е. капиталистов, персонифицированный капитал, и, на другой стороне, «находится противостоящее этим производительным силам большинство индивидов, от которых эти силы оторвались, вследствие чего эти индивиды, лишившись всякого реального жизненного содержания, стали абстрактными индивидами, но лишь поэтому-то они и получают возможность вступить в связь друг с другом в качестве индивидов», т.е. наёмных рабочих, носителей рабочей силы [10, с. 67]. Развитие производительных сил труда в форме частной собственности – это их развитие за счёт самих наёмных рабочих: «Единственная связь, в которой они ещё находятся с производительными силами и со своим собственным существованием, – труд, – потеряла у них всякую видимость самостоятельности и сохраняет их жизнь лишь тем, что калечит её» [10, с. 67]. Труд в условиях частной собственности на производительные силы приобрёл «отрицательную форму самостоятельности»¹³.

Если рассматривать развитие всеобщих потенций труда со стороны формы общения, то, как отмечает Маркс, «при разделении труда общественные отношения неизбежно превращаются в нечто самостоятельное, – появляется различие между жизнью каждого индивида, поскольку она является личной, и его жизнью, поскольку она подчинена той или другой отрасли труда и связанным с ней условиям» [10, с. 77]. На докапиталистических стадиях развития индивид выступает сросшимся со своим социальным определением, в отличие от этого, «при господстве буржуазии индивиды представляются более свободными, чем они были прежде, ибо их жизненные условия случайны для них; в действительности же они, конечно, менее свободны, ибо более подчинены вещественной силе» [10, с. 77]. Но и в первом, и во втором случае форма общения представляла собой «мнимую коллективность». Такая форма общения оставляла зазор для проявления различия между «индивидом как личностью» и «случайным индивидом» [10, с. 71], т.е. индивидом как членом племени, касты, сословия, класса. Этот зазор был тем ограниченным пространством, в котором было возможно свободное развитие человеческой личности. «Это право, – пишет Маркс, – беспрепятственно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью называли до сих пор личной свободой» [10, с. 76]. В этом зазоре спорадически могло появляться то, что позднее Маркс назовёт «свободным духовным производством», которое было свидетельством – одновременно – и творче-

¹³ Частная собственность не только извращает содержание труда, но и производительные силы общества превращает в разрушительные силы: «При господстве частной собственности 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» [10, с. 60-61].

ских потенций всеобщего труда, и невозможности их полной реализации в рамках данной социальной организации.

Каким же образом можно добиться освобождения всеобщих творческих потенций труда от оков «отрицательной формы самодеятельности»?

Памятуя о том, что для Маркса «...все исторические коллизии, ..., коренятся в противоречии между производительными силами и формой общения» [10, с. 74] ответ надо искать в том, какие тенденции развития производительных сил и форм общения, существующие в капиталистическом обществе, ведут к освобождению всеобщего труда от оков отчуждения.

Формы общения (ядром которых являются производственные отношения) Маркс рассматривает как формы развития производительных сил. Формы общения в своем взаимодействии с производительными силами проходят циклы, от периода, когда они являлись условиями развития, до периода, когда они становятся оковами развития производительных сил. Пока форма общения соответствует более развитому состоянию производительных сил, она предоставляет простор «более прогрессивному виду самодеятельности индивидов». Условием полного преодоления отчуждения является установление таких отношений общения, когда на смену «мнимой коллективности» придет «подлинная коллективность».

Форма общения, характерная для «подлинной коллективности», должна отличаться универсальностью, соразмерной универсальному развитию производительных сил. Она представляет собой сознательную организацию общественного производства, подчинение его общественным потребностям «подлинной коллективности». Маркс убежден: «Только в коллективе индивид получает средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода» [10, с. 75]. Личная свобода не как «дар напрасный, дар случайный», а как обретенные индивидом в коллективе средства для всестороннего развития своих задатков – вот что такое, в понимании Маркса, коммунизм. Не общественная собственность на средства производства, не диктатура пролетариата сами по себе являются идеалом и конечной целью марксизма. Марксизм – это философия свободы, это учение о путях достижения такого способа развития общества, в котором «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех». Всё остальное в марксизме – это учение о способах достижения такого развития общества и человека.

Но в чём заключается развитие человеческих задатков и способностей? Каким предметным содержанием они наполнены? Маркс полагает, что развитие способностей человека не заключается в действии некой априорно присущей человеку «продуктивной способности». Предметно развёрнутым богатством творческих способностей человека являются производительные силы общества. И развитием способностей человека является присвоение (освоение, распредмечивание) производительных сил общества¹⁴.

Для того, чтобы это присвоение носило универсальный характер, требуется *уничтожить разделение труда* (или, как иногда выражается Маркс, «уничтожить труд») [См.: 10, с. 69, 70, 78, 192]. С уничтожением разделения труда «случайным становится само обособление индивидов, особая частная профессия того или дру-

¹⁴ «Само присвоение этих сил представляет собой не что иное, как развитие индивидуальных способностей, соответствующих материальным орудиям производства. Уже по одному этому присвоение определённой совокупности орудий производства равносильно развитию определённой совокупности способностей у самих индивидов» [10, с. 68].

гого индивида» [10, с. 54,]. В коммунистическом обществе, полагает Маркс, «никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует всё производство и именно поэтому создаёт для меня возможность делать сегодня одно, а завтра – другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, – как моей душе угодно, – не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком» [10, с. 32]. Т.е. на смену социальному закреплению индивидов за определёнными видами труда должна прийти свободная смена видов деятельности на основе общественного регулирования производства.

Следует заметить, что закон перемены труда стихийно начинает действовать уже на стадии индустриального капитализма. В «Капитале» Маркс действие этого закона характеризует следующим образом: если, с одной стороны «... перемена труда... прокладывает себе путь только как непреодолимый естественный закон и со слепой разрушительной силой естественного закона, который повсюду наталкивается на препятствия, то, с другой стороны, сама крупная промышленность своими катастрофами делает вопросом жизни и смерти признание перемены труда, а потому и возможно большей многосторонности рабочих, всеобщим законом общественного производства...» [15, с. 498-499]. Многосторонность рабочих, «всесторонняя подвижность рабочего», или, на языке менеджеров современного капитала, «флексibilität» рабочей силы – это необходимая, но недостаточная предпосылка всеобщего труда.

Другой предпосылкой освобождения всеобщих потенций труда, эскизно обозначенной в «Немецкой идеологии», является преодоление разделения труда на умственный и физический, изменение способа связи материального и духовного производства. Мысль об этом сформулирована следующим образом: «Тогда как в прежние периоды самодеятельность и производство материальной жизни были разделены вследствие того, что они являлись уделом различных лиц, ..., – теперь они настолько отделились друг от друга, что вообще материальная жизнь выступает как цель, а производство этой материальной жизни – труд (который представляет собой теперь единственно возможную, но, как мы видим, отрицательную форму самодеятельности) выступает как средство» [10, с. 67]. Иными словами, взаимосвязь труда и материальной жизни должна измениться: труд должен стать самодеятельностью, целью, а материальная жизнь средством.

Путь в «царство свободы» и всеобщий труд («Капитал»). Дальнейший путь к постижению природы всеобщего труда, способов его освобождения от пут отчуждения лежал через исследование законов капиталистического общества. В «Капитале» Маркса не только развита экономическая теория капиталистической формации, но и получило дальнейшее развитие материалистическое понимание истории, по ряду параметров превосходящее уровень «Немецкой идеологии», канонизированный в стандартах «истмата». Этот уровень материалистического понимания истории в советской философской науке 60-80-х годов прошлого столетия только начали осваивать, но затем события «перестройки» и последующего развала советского общества и науки отодвинули эту задачу на периферию научных исследований. Но мы убеждены, что этот откат и понижение уровня отечественной философии не будет вечным. Сложность и масштаб проблем, которые порождены современным этапом развития капитализма, обязательно повернут мыслящую часть

учёных и философов от «симукляров мысли», представленных модными западными философскими течениями, к классическому теоретическому наследию.

Что нового в понимании всеобщего труда и природы отчуждения мы можем обнаружить в «Капитале» в сравнении с «Немецкой идеологией» и «Экономическо-философскими рукописями 1844 года»? Попытаемся выделить самые существенные моменты.

В «Капитале» последовательно развита трудовая теория стоимости, начало разработки которой было положено в классической политэкономии Смита-Рикардо, и на базе этой теории К. Маркс развил теорию прибавочной стоимости, раскрывающую основной закон капиталистического производства. Последовательное развитие трудовой теории стоимости было осуществлено на основе раскрытия двойственного характера труда, заключенного в товаре. А разработка теории прибавочной стоимости основана на анализе членения труда на необходимый и прибавочный труд и показе механизма извлечения прибавочного труда капиталом из рабочей силы. Уже одно это свидетельствует о том, что труд – одна из центральных категорий учения Маркса и потому совершенно не случайно он имеет такое богатство определений в «Капитале». Определения труда у Маркса даются в предельно широком диапазоне: от самого общего философско-исторического значения труда, до его конкретно-исторических модификаций и специальных технико-технологических и экономических форм и разновидностей. Самое общее, независимое «от какой бы то ни было общественной формы» или же одинаково общее всем общественным формам, философско-историческое определение сущности труда дано в первом томе «Капитала». Здесь Маркс определяет труд как «процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой» [15, с. 188]. Этим подчёркивается единство человека с природой, и далее ещё более конкретно – с землей, которую Маркс называет «первоначальной кладовой его пищи», «первоначальным арсеналом его средств труда» и «всеобщим предметом человеческого труда» [15, с. 189]. Характеристика труда как процесса, в котором реализуется единство человека с природой, подчёркивается следующим положением: «Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы» [15, с. 188].

Выделив таким образом общеисторическую естественно-природную сторону труда, Маркс затем переходит к характеристике его общественной формы. Маркс подчёркивает, что он не рассматривает «первых живоотнообразных инстинктивных форм труда», а рассматривает его в том виде, когда «он составляет исключительное достояние человека» [15, с. 189]. Что характерно для общественной формы труда?

Во-первых, то, что труд есть предметно-преобразовательная деятельность, в которой человек, изменяя «внешнюю природу», «в то же время изменяет свою собственную природу» [15, с. 188]. В своей природе человек «развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти» [15, с. 188-189]. Во-вторых, развитие сил человеческой природы и подчинение их власти человека связано с тем, что процесс труда имеет *целесообразный характер*, а достижение поставленной цели труда, требует от человека усилия *воли*. Эта «целесообразная воля, выражающаяся во внимании» требуется «в течение всего времени труда» и «притом необходима тем более, чем меньше труд увлекает рабочего своим содер-

жанием и способом исполнения, следовательно чем меньше рабочий наслаждается трудом как игрой физических и интеллектуальных сил» [15, с. 189]. Наконец, обратим внимание, что Маркс рассматривает труд как органичный для человека способ существования, как «игру физических и интеллектуальных сил», которая доставляет наслаждение человеку в тех случаях, когда содержание и исполнение труда не мешает этому.

В целом процесс труда включает в себя следующие простые моменты: «целесообразная деятельность, или самый труд, предмет труда и средства труда» [15, с. 189]. В рукописи первого тома «Капитала» Маркс специально отмечал, что всеобщие характеристики труда, как процесса обмена веществ между человеком и природой, нельзя путать с его конкретно-историческими формами. «Труд, - пишет Маркс, - есть вечное естественное условие человеческого существования. Процесс труда есть не что иное, как самый труд, рассматриваемый в момент его творческой деятельности¹⁵. Всеобщие моменты процесса труда поэтому независимы от какого-либо определённого общественного развития. Средства труда и материал труда <...> играют свою роль в любом процессе труда во все времена и при всех обстоятельствах» [16, с. 54-55]. Если, как это делает вульгарная политэкономия, средства и материалы труда рассматривают как капитал (а ныне экономикс вульгарис пытается нас убедить, что и способность к труду также есть капитал), то таким образом пытаются доказать, что существование капитала является вечным естественным законом человеческого производства. Но в этом случае особые формы труда выдаются за всеобщие.

Если собрать воедино характеристики труда как всеобщего, общеисторического явления, то мы можем выделить следующие моменты: 1) труд есть вечное естественное условие человеческого существования; 2) труд есть процесс обмена веществ между человеком и природой; 3) труд есть творческая, предметно-преобразовательная деятельность, в которой человек преобразовывает не только внешнюю природу, но и свою собственную природу, развивает дремлющие в ней задатки; 4) труд есть целесообразная волевая деятельность; 5) труд есть игра физических и духовных сил, процесс самореализации человека, доставляющий ему наслаждение. Все эти моменты труда как всеобщего определения сущности человека, его специфического способа существования мы уже находили в предшествующих работах Маркса. И это говорит о преемственности и поступательном развитии мысли «молодого» и «зрелого» Маркса.

Что же нового вносит «Капитал» в рассмотрение данного вопроса? На наш взгляд, это новое, во-первых, заключается в том, что процесс труда рассматривается как составная часть капиталистического способа производства, в контексте противоречивого развития производительных сил и производственных отношений общества, что приводит к поляризации определений самой *общественной формы* труда, её разделению на абстрактный и конкретный труд, на необходимый и прибавочный, на живой и овеществленный, на непосредственно и опосредованно общественный, на принудительный и свободный. Во-вторых, процесс труда рассматривается как составная часть процесса производства и обращения капитала, влия-

¹⁵ Стоит обратить внимание на то, что Маркс понимает труд как творческую созидательную деятельность, которая налична в самых простых видах конкретного труда: «Как такая целесообразная производительная деятельность — прядение, ткачество, ковка, — труд одним своим прикосновением воскрешает средства производства из мёртвых; одушевляя эти средства производства, он превращает их в факторы процесса труда и соединяется с ними в продукты» [15, с. 211].

ние которых на содержание и формы труда рассматривается порознь (1 и 2 тома «Капитала») и в единстве (3 том «Капитала»). Столь многосторонний анализ конкретно-исторической модификации общественной формы труда позволяет существенно дополнить понимание его сущности и форм её проявления.

Анализ процесса труда как составной части процесса производства капитала позволил выделить два этапа подчинения труда капиталу – формальное и реальное подчинение труда капиталу. При формальном подчинении капитал берёт труд в том виде, в каком он развился в ходе предшествующей истории. Его командная власть над трудом заключается в том, чтобы, за счёт увеличения рабочего времени, увеличить время прибавочного труда и тем самым извлечь из него прибавочную стоимость, которую капитал присваивает без эквивалента. Капитал эксплуатирует естественную продуктивную силу труда, т.е. его способность производить не только необходимый продукт, удовлетворяющий жизненные потребности непосредственного субъекта труда, но и прибавочный продукт¹⁶. При формальном подчинении труда его эксплуатация идёт по экстенсивному пути, у которого существуют естественные границы предельной продолжительности рабочего дня. Формальное подчинение труда извлекает абсолютную прибавочную стоимость.

Погоня капитала за прибавочной стоимостью заставляет его встать на путь интенсификации процесса производства, извлечения относительной прибавочной стоимости путём технического перевооружения производства и повышения производительности труда. Этот процесс Маркс называет реальным подчинением труда капиталу и он имеет два важных следствия. Во-первых, изменяется технологический базис материального производства и вместе с этим изменяется принцип разделения труда. Маркс отмечает: «В мануфактуре рабочие, отдельные или соединенные в группы, должны выполнять каждый отдельный частичный процесс при помощи своих ручных орудий. Если рабочий и приспособляется здесь к процессу, то и процесс, в свою очередь, уже заранее приспособлен к рабочему. При машинном производстве этот субъективный принцип разделения труда отпадает. Весь процесс разлагается здесь объективно, в зависимости от его собственного характера, на свои составные фазы, и проблема выполнения каждого частичного процесса и соединения различных частичных процессов разрешается посредством технического применения механики, химии и т. д., причём, разумеется, теоретическое решение должно быть усовершенствовано, как и раньше, с помощью накопленного в широком масштабе практического опыта» [15, с. 391]. Переход от субъективного к объективному основанию разделения труда превращает сам процесс труда в сфере материального производства во вспомогательный, служебный. Процесс труда уже не зависит от индивидуального мастерства и самоотдачи рабочего, он превращается в строго регламентированную совокупность операций, определяемую технико-технологическими стандартами и предписаниями. Во-вторых, происходит отделение духовных потенций материального производства. Этапы этого процесса Маркс обозначает следующим образом: «Мануфактурное разделение труда приво-

¹⁶ «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» [18, с. 35].

дит к тому, что духовные потенции материального процесса производства противостоят рабочим как чужая собственность и господствующая над ними сила. Этот процесс отделения начинается в простой кооперации, где капиталист по отношению к отдельному рабочему представляет единство и волю общественного трудового организма. Он развивается далее в мануфактуре, которая уродует рабочего, превращая его в частичного рабочего. Он завершается в крупной промышленности, которая отделяет науку, как самостоятельную потенцию производства, от труда и заставляет её служить капиталу» [15, с. 374]. Капитал не только высасывает живой труд ради овеществлённого труда, но он высасывает и духовные потенции труда в сфере материального производства с тем, чтобы сосредоточить их в сфере духовного производства, которое он также подчиняет своей власти. Духовное производство, наука становится главной производительной силой общества, однако силой находящейся во власти капитала. Это новая, более глубокая форма отчуждения труда и эксплуатации его продуктивных, творческих сил.

В третьем томе «Капитала», бросая ретроспективный взгляд на результаты исследования процесса производства и обращения капитала, Маркс выделяет семь кругов отчуждения, в которых общественные отношения и продукты человеческого труда претерпевают извращение своей сути.

Во-первых, Маркс указывает на явление *товарного фетишизма*, превращающего «общественные отношения, для которых вещественные элементы богатства при производстве служат носителями, в свойства самих этих вещей (товар), и, что ещё ярче, превращающий само производственное отношение в вещь (деньги)» [12, с. 394].

Вторым кругом отчуждения является *фетишизм капитала*, возникающий с развитием относительной прибавочной стоимости. При этом производительные силы и общественные связи труда в непосредственном процессе труда кажутся перенесёнными с труда на капитал. «Благодаря этому, - отмечает Маркс, - капитал уже становится весьма таинственным существом, так как все общественные производительные силы труда представляются принадлежащими ему, а не труду как таковому, и возникающими из его собственных недр» [12, с. 395].

Третий круг отчуждения связан с подключением к процессу производства капитала процесса его обращения. Здесь, пишет Маркс, «дело представляется таким образом, будто стоимость, возмещающая стоимости, авансированные на производство, и в особенности прибавочная стоимость, заключающаяся в товарах, не просто реализуются в обращении, но возникают из него», к времени производства прибавляется время обращения, в результате чего «получается такая внешняя видимость, будто оно – столь же положительная причина их образования, как сам труд, и будто оно привносит определение, происходящее из природы капитала, независимое от труда» [12, с. 395].

На четвертом круге отчуждения процесс производства капитала предстаёт как единство непосредственного процесса производства и процесса обращения, в результате чего он «порождает всё новые формы, в которых всё более теряется нить внутренней связи, отношения производства всё более приобретают самостоятельное существование по отношению друг к другу, а составные части стоимости законодательно становятся самостоятельными одна по отношению к другой формы» [12, с. 396]. Прибавочная стоимость превращается в прибыль, а норма прибыли начинает регулироваться собственными законами, допускающими её изменение независимо от нормы прибавочной стоимости.

На пятом круге вторгается сложный общественный процесс – процесс выравнивания капиталов, под влиянием которого прибыль превращается в среднюю прибыль, стоимость – в цену производства и затем среднюю цену. «Здесь не только так кажется, но и действительно средняя цена товаров отлична от их стоимости, следовательно, от реализованного в них труда, и средняя прибыль отдельного капитала отлична от прибавочной стоимости, которую этот капитал извлёк из занятых им рабочих» [12, с. 396]. И далее эта объективная иллюзия складывается в такой превратный образ действительности: «Кажется, что прибыль определяется непосредственной эксплуатацией труда лишь побочно, постольку именно, поскольку последняя позволяет капиталисту при наличии регулирующих рыночных цен, кажущихся независимыми от этой эксплуатации, реализовывать прибыль, отклоняющуюся от средней прибыли. Что же касается нормальных средних прибылей, они кажутся имманентными капиталу, независимыми от эксплуатации...» [12, с. 396-397].

Шестой круг отчуждения порождается процессами обращения капитала. Здесь происходит деление прибыли на предпринимательский доход и процент, к чему примешиваются феномены торговой и денежно-торговой прибыли, «которые основаны на обращении и кажутся возникающими целиком из обращения» и в результате завершается обособление формы прибавочной стоимости, заострение её формы по отношению к её субстанции, её сущности. Действительность капиталистического общества приобретает ещё более причудливый образ: «Одна часть прибыли, в противоположность другой, совершенно отрывается от капиталистического отношения как такового и представляется возникающей не из функции эксплуатации наёмного труда, а из наёмного труда самого капиталиста. В противоположность этому, процент представляется возникающим независимо от наёмного труда рабочего и от собственного труда капиталиста, а из капитала как своего собственного независимого источника» [12, с. 397]. Прибыль, возникающая из «наёмного труда самого капиталиста» и процент, вырастающий из самого капитала – перед этой картиной блекнут фантазии сюрреалистов.

Наконец, финальным аккордом всей этой фантазмагии выступает феномен земельной ренты, «здесь часть прибавочной стоимости кажется связанной непосредственно не с общественными отношениями, а с элементом природы, землей», «форма обособления и заострения различных частей прибавочной стоимости одна по отношению к другой завершается, внутренняя связь окончательно разрывается, и её источники совершенно маскируются именно взаимным обособлением отношений производства, которые связываются с различными вещественными элементами процесса производства» [12, с. 397-398].

В целом эти превратные формы действительности, представляющие персонализацию вещей и овеществление производственных отношений, для непосредственных агентов капиталистического производства образуют «религию повседневной жизни», символом веры которой является формула «капитал – процент, земля – земельная рента, труд – заработная плата» [12, с. 398].

Возникает вопрос: «существует ли столь же глубокое, многоуровневое отчуждение в докапиталистических обществах или это форма специфичная для капиталистического общества?». Маркс на этот вопрос даёт вполне однозначный ответ: «В прежних общественных формах эта экономическая мистификация выступает преимущественно по отношению к деньгам и приносящему проценты капиталу. По самой природе дела, она исключена, во-первых, там, где преобладает производство

ради потребительной стоимости, для непосредственного собственного потребления; во-вторых, там, где, как в античную эпоху и в средние века, рабство или крепостничество образуют широкую основу общественного производства: господство условий производства над производителями замаскировывается здесь отношениями господства и порабощения, которые выступают и видимы как непосредственные движущие пружины производственного процесса. В первобытных общинах, в которых господствует первобытный коммунизм, и даже в античных городских общинах сама община с её условиями выступает как базис производства, а воспроизводство общины – как конечная цель производства» [12, с. 399]. Таким образом, частную собственность нельзя вывести из отчуждения труда, как полагал Маркс в 1844 году, а, напротив, специфический исторический тип частной собственности обуславливает характерный для неё тип отчуждения труда.

Если предшествующие капиталистическому обществу общественные организмы не знали столь глубокого и многостороннего отчуждения труда, то в чём его исторический смысл? В чём заключается историческая необходимость отчуждения труда? В рукописи первого тома «Капитала» Маркс эту проблему решает в духе Гегеля, для которого самоотчуждение и его снятие суть форма развития. Разумеется, у Маркса речь идёт не о развитии абсолютного духа, а о развитии человеческого общества. Маркс пишет: «Рассматриваемое исторически, это превращение является необходимым этапом для того, чтобы добиться за счёт большинства создания богатства как такового, т.е. создания неограниченных [rücksichtslosen] производительных сил общественного труда, которые только и могут образовать материальный базис свободного человеческого общества» [16, с. 47]. В мире нужды и борьбы за средства существования, на базе ограниченных производительных сил общественное развитие неизбежно принимает антагонистический характер: относительно свободное развитие творческой деятельности меньшинства осуществляется за счёт принудительного труда большинства членов общества.

Выше мы уже отмечали, что неограниченное развитие производительных сил труда, образующих материальный базис свободного человеческого общества, при капитализме достигается за счёт вовлечения капиталом в их состав того, 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. При капитализме часть общественных производительных сил (например, машины, объекты производственной и транспортной инфраструктуры) могут быть носителями стоимости. Другая часть производительных сил стоимости не имеет, но будучи включенными в процесс производства капитала и охваченными живым процессом труда, они, во-первых, участвуют в создании потребительной стоимости товаров¹⁷, а, во-вторых, становятся факторами, повышающими производительность труда и потому участвующими в производстве абсолютной прибавочной стоимости. В целом вся сфера материального производства при капитализме охвачена стоимостной формой.

¹⁷ «Если бы средство производства не имело стоимости и потому ему было бы нечего утрачивать, т. е. если бы само оно не было продуктом человеческого труда, то оно не передавало бы продукту никакой стоимости. Оно служило бы для образования потребительной стоимости, не участвуя в образовании меновой стоимости. Так обстоит дело со всеми средствами производства, которые даны природой, без содействия человека: с землей, ветром и водой, железом в рудной жиле, деревом в девственном лесу и т. д.» [15, с. 215].

Стоимость товара определяется количеством общественно необходимых затрат рабочего времени стандартной рабочей силы. Поскольку производство потребительных стоимостей в условиях капитализма ведётся обособленными и независимыми товаропроизводителями, то установление соответствия произведённых товаров существующим в обществе группам потребностей совершается стихийно, путём колебаний спроса и предложения. Но за спиной этих колебаний находится закон стоимости, который «проявляется не по отношению к отдельным товарам или предметам, но каждый раз по отношению ко всей совокупности продуктов отдельных обособившихся благодаря разделению труда общественных сфер производства; так что не только на каждый отдельный товар употреблено лишь необходимое рабочее время, но и из всего общественного рабочего времени на различные группы употреблено лишь необходимое пропорциональное количество» [12, с. 185-186]. В социально-философском смысле действие закона стоимости является специфической исторической формой выражения объективной необходимости воспроизводства (или расширенного воспроизводства) материальных условий существования общества, которая прокладывает себе путь с принудительной силой законов природы.

Сфера материального производства – это, по выражению Маркса, «царство необходимости». Но, как мы видели, при капитализме в сферу материального производства втягиваются также и силы духовного производства, прежде всего наука. Наука, также как и труд, претерпевает вначале формальное, а затем реальное подчинение капиталу¹⁸. Складывается парадоксальная ситуация. Капитал, с одной стороны, «вызывает к жизни все силы науки и природы, точно так же как и силы общественной комбинации и социального общения, – для того чтобы созидание богатства сделать независимым (относительно) от затраченного на это созидание рабочего времени.

С другой стороны, капитал хочет эти созданные таким путём колоссальные общественные силы измерять рабочим временем и втиснуть их в пределы, необходимые для того, чтобы уже созданную стоимость сохранить в качестве стоимости» [19, с. 214]. Капиталистическая стадия развития общества впервые в истории создает материальные предпосылки для появления в обществе такого количества свободного времени, чтобы всего его члены могли заняться творческим трудом, свободным от давления нужды и внешней целесообразности. Всеобщий творческий труд, который ранее был уделом избранных, становится общим достоянием. Из состояния потенциального, в-себе-бытия, всеобщий труд может перейти в актуальное состояние для всех членов общества. Однако, эта возможность для-себя-бытия всеобщего труда сталкивается в условиях капитализма с новыми препятствиями и с новыми формами отчуждения, которые не исследовал Маркс, во-первых, потому, что его главным предметом было материальное производство, а, во-вторых, потому, что формирование духовного производства как «царства свободы» только угадывалось в тенденциях развития общества. Сегодня мы можем сказать, что главными источниками отчуждения в сфере духовного производства является придание его продуктам стоимостной формы и реальное подчинение творческого труда власти капитала.

Переход от доминирования материального производства («царства необходимости») к доминированию духовного производства («царства свободы») Маркс

¹⁸ Более подробно об этом см.: [17].

связывает, прежде всего, с изменением целей общественного производства. Если ранее такой целью было производство вещественного богатства, то теперь главным должно стать культивирование «всех свойств общественного человека и производство его как человека с возможно более богатыми свойствами и связями, а потому и потребностями, – производство человека как возможно более целостного и универсального продукта общества», т.е. производство культурных ценностей и культурного человека [20, с. 390].

С точки зрения организации общественного производства такой переход предполагает контроль ассоциированных производителей над материальным производством, рациональную организацию общественного производства и потребления, создание достойных человека условий труда и сокращение рабочего дня как основного условия увеличения свободного времени для всех членов общества. Тенденцию к сокращению рабочего дня мы наблюдаем в современном обществе, правда она пробивает себе дорогу в превратной форме. Вместо создания свободного времени для творческой деятельности всех членов общества, она увеличивает резервную армию труда, с одной стороны, а, с другой – создаёт широкий слой праздной публики, которая желает потреблять, ничего не производя.

Другая тенденция в развитии труда связана с действием закона перемены труда, который при капитализме, перейдя от субъективного к объективному (техно-технологическому) основанию разделения труда, под влиянием ускоряющегося научно-технического прогресса вызывает каждые 5-7 лет смены поколений техники и, соответственно, перемену набора профессионально-технических квалификаций, которыми должны обладать работники. Поскольку сами работники остаются рабами материального производства, не располагающими временем и средствами для развития своих универсальных производительных способностей, то отмирание профессиональных компетенций рабочей силы компенсируется периодическим обучением (система обучения на протяжении всей жизни) работников новым профессиональным знаниям и навыкам. Но универсальное развитие творческих сил человека, способностей к производительному труду не может равняться сумме частичных профессиональных навыков. Освобождение труда от его профессиональной ограниченности скорее лежит на том пути, который предсказывал Маркс: «Сокращение рабочего дня – основное условие» достижения соответствия наличных форм труда с его всеобщей сущностью. Всеобщий труд существовал всегда, хотя на предшествующих стадиях он чаще всего обнаруживал себя в отчуждённых формах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности /отв. ред. В. И. Толстых. – М.: Наука, 1981. – 352 с.
2. Вазюлин В.А. Становление метода научного исследования (логический аспект). – М.: Изд-во МГУ, 1975. – 222 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Письма о «Капитале». - М.: Политиздат, 1968. -744 с.
4. Лапин Н.И. Молодой Маркс— 3-е изд., доп.— М.: Политиздат, 1986.- 479 с.
5. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. //Маркс К., Энгельс. Соч. Т.42 – М.: Политиздат, 1974. – С.41-174
6. Маркс К. Тезисы о Фейербахе //Маркс К., Энгельс. Соч. Т.3. - М.: Политиздат, 1955, с.1-4.
7. Ильенков Э.В. Гегель и «отчуждение» //Ильенков Э.В. Философия и культура.— М.: Политиздат, 1991.— с.141-152.

8. Горозия В.Е. Проблема отчуждения человека в учении Карла Маркса // Человек. Государство. Глобализация. Выпуск 3 / Сборник философских статей. Под ред. В. В. Парцвания. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. – С. 98-117.
9. Шкредов В.П. Метод исследования собственности в «Капитале» К. Маркса. – М.: Изд-во МГУ, 1973. – 262 с.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т.3.– М.: Политиздат, 1955, с. 7-544.
11. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 46. Ч.1. – М.: Политиздат, 1968. - 476 с.
12. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т.3 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 25. Ч.2 – М.: Политиздат, 1962. – 465 с.
13. Шелике В. Ф. Исходные основания материалистического понимания истории (По работам К. Маркса и Ф. Энгельса 1844 - 1846 гг.) – Бишкек: Илим, 1991. - 230 с.
14. Рагозин Н.П. Цивилизация versus культура: по следам Марксовых размышлений // Культура и цивилизация Научный журнал. – Донецк, 2015, №№1-2(2), с.25-38
15. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. //Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т.23. – М.: Политиздат, 1960. - 907 с.
16. Маркс К. Капитал. Книга первая. Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства //Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 49. – М.: Политиздат, 1974 – С. 3-136
17. Рагозин Н.П. Метаморфоз науки в эпоху капитала // Культура и цивилизация (Донецк) Научный журнал. – Донецк, 2017, № 1(5), с.7-22
18. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Изд. 2-е. Т. 48. – М.: Политиздат, 1980. — 683 с.
19. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 46, Ч.1. - М.: Политиздат, 1979. – 476 с.
20. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч.1. – М.: Политиздат, 1980 – XXVI, 564 с.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

PROBLEM OF UNIVERSAL LABOUR AND ITS ALIENATION IN K. MARX'S «THE CAPITAL»

***Annotation.** The article studies genesis and content of concept 'universal labour' in preparation papers and text of "The Capital" by K. Marx. Genesis of the concept 'universal labour' is studied in the context of overcoming alienation of labour. The article shows that the concept of labour is the central concept in social-philosophic as well as economic theory of K. Marx, which were developing fruitfully together. The author believes that liberation of universal labour from limitations of alienation means crucial change in production force of society, change in role of material and spiritual production in historical development, in which 'free development of every person is a condition of free development of all'.*

***Key words:** labour, universal labour, alienation of labour, free and necessary labour, freedom, material and spiritual production.*

Поступила в редакцию 9 декабря 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**ФОРМА ПРЕВРАЩЁННАЯ
КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ ДИАЛЕКТИКИ***150-летию «Капитала» К. Маркса
посвящается*

Аннотация. В статье предпринимается попытка выявления аутентичной Марксовой трактовки категории формы превращённой. Формы превращённые обосновываются как общественно-значимые, всеобщие формы, в которых осуществляется историческая деятельность людей. Это позволяет поставить решение эпистемологического вопроса о возможности истинного знания истории в прямую зависимость от решения фундаментального онтологического вопроса о том, как вообще возможно развитие в форме человеческой истории. В связи с этим, даётся сравнительный анализ существующих подходов к решению проблемы формы превращённой, а также ретроспективный анализ её «родословной» в истории философской мысли.

Ключевые слова: история, развитие, субстанция, форма превращённая-форма исходная, формы мышления – формы бытия, иллюзии, заблуждения.

У Михаила Лифшица среди многих замечательных работ есть одна совершенно удивительная по глубине развиваемых в ней идей работа. Называется она «Человек тридцатых годов». Её первый раздел, имеющий подзаголовок «Non Finito», затрагивая тему *незавершённого в науке*, содержит следующее высказывание: «Пусть сложны и скрыты от нас в данный момент расчёты исторической жизни, её стихийный, не слишком надёжный разум, но то, что содержит в себе истинное зерно, не пропадёт. Из семени вырастет дерево. Как существует закон сохранения вещества, так есть и закон сохранения мысли. В этом заложено некоторое утешение для всякой идеи, не получившей немедленного и полного осуществления» [1, с. 192].

К числу таких идей¹⁹, не получивших своего немедленного и полного осуществления, относится категория *формы превращённой*, философское понятие которой должно быть сегодня восстановлено на основе характеристик, полученных ею в рамках осуществлённого Марксом экономического исследования. Оно должно быть восстановлено в силу той особой роли, которую играет категория *формы превращённой*, являясь важнейшим методологическим инструментом, обеспечивающим научно-теоретическое понимание истории человеческого общества. Причём, в данном случае задачу «восстановления» понятийного содержания категории формы превращённой как нельзя более уместно будет понимать в значении, обрисо-

¹⁹ Следует отметить, что к числу *незавершённого в науке* могут относиться не только отдельные идеи, но и целые мировоззренческие системы, осуществление которых во всей их полноте оказывается задачей не одного поколения мыслителей, задачей, определяющей теоретическую перспективу движения научного мышления на многие годы вперёд.

ванном М. Лифшицем: «Не от бедности мысли, но от богатства её подлежат «восстановлению» идеи значительных мыслителей прошлого...» [1, с. 199].

Какое же «богатство мысли» содержит в себе категория «форма превращённая», каково её предметное содержание и методологическая роль? Что побудило К. Маркса ввести в научный оборот категорию *формы превращённой*, которая сегодня оказалась незаслуженно забытой вместе с марксизмом? Была ли категория *формы превращённой* каким-либо образом укоренена в истории философской мысли до Маркса или она – специфическое порождение марксизма? Каков вообще круг проблем, который может быть решён с её помощью? Поиску ответов на данные вопросы посвящена предлагаемая статья.

Поскольку категория «форма превращённая» при всей недостаточности её разработки всё же успела получить в исследовательской литературе толкование, ставшее, в каком-то смысле, общепринятым, постольку имеет смысл обратиться к выяснению узловых моментов этого устоявшегося понимания. В частности, необходимо выяснить, на чём именно акцентируют своё внимание авторы, раскрывая предметное содержание категории *формы превращённой*, и чем они мотивируют необходимость введения данной категории Марксом.

Начиная с М. К. Мамардашвили, в литературе закрепились трактовка *формы превращённой* как формы исключительно *наличного бытия* сущности, методологическое значение которой определялось тем, что она позволяла «исследовать видимые зависимости и эффекты, выступающие на поверхности целого...». Будучи формой наличного бытия целого, *форма превращённая* есть «продукт превращения внутренних отношений сложной системы..., скрывающего их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями. Эти последние, являясь продуктом... превращённости действия связей системы, в то же время самостоятельно бытийствуют в ней в виде отдельного, качественно цельного явления, «предмета» наряду с другими. В этой «бытийственности», - считает автор, - и состоит проблема формы превращённой, которая... представляется... как «субстанция» наблюдаемых свойств» [2, с. 386; 3, с. 246]. Это обстоятельство – *бытийственность* и *квазисубстанциальность* – обуславливает *иррациональный характер* форм превращённых, «когда вещь наделяется свойствами общественных отношений и эти свойства выступают вне связи с человеческой деятельностью, т. е. вполне натуралистически» [2, с. 386].

Кроме того, особенность формы превращённой, отличающая её от классического отношения формы и содержания, считает М. Мамардашвили, состоит в «объективной устранённости здесь содержательных определений: форма проявления получает здесь самостоятельное «сущностное» значение, обособляется, и содержание заменяется в явлении иным отношением, которое сливается со свойствами материального носителя (субстрата) самой формы», в силу чего «прямое отображение содержания в форме здесь исключается» [2, с. 387; 3, с. 247]. Завершая характеристику специфических свойств формы превращённой, Мамардашвили делает следующее обобщающее заключение: «Спецификой формы превращённой является не столько действительно... существующее извращение, сколько её особая, объективно «сущностная» роль, на этом извращении основанная...» [2, с. 387]. В более поздней версии эта мысль получит ещё более определённое звучание, а именно: «Спецификой превращённой формы является действительно (а не в сознании

наблюдателя) существующее извращение содержания или такая его переработка, что оно становится неузнаваемым прямо» [3, с. 247-248].

Именно эта, односторонняя и весьма поверхностная трактовка формы превращённой, оставлявшая в стороне её основные сущностные характеристики и сводившая всё богатство её действительного содержания к одному из *второстепенных её свойств*, получив обобщённое выражение в одноимённой статье М. Мамардашвили (1970 г.), становится в итоге общепринятой точкой зрения, приобретшей в последующей литературе прочность предрассудка. С лёгкой руки автора, это свойство формы превращённой (повторяем, отнюдь не самое главное и существенное, но, вместе с тем, позволявшее *эффектно* преподнести проблему философской общности) становится своего рода её «визитной карточкой»: *быть формой превращённой* отныне стало означать *быть* *всенепременно формой извращённой, превратной формой превратного мира*, *быть* «квазипредметом», «мнимым предметом» и, уж совсем интригуяюще, *быть* «предметом-фантомом» – не иначе ²⁰.

Эта укоренившаяся в исследовательской литературе трактовка категории формы превращённой, когда её содержание оказалось редуцировано исключительно к плоскости, самим Марксом уничтожительно и без всякого налёта загадочности охарактеризованной как «особого рода фикция без фантазии» [5, с. 471], со временем всё больше стала напоминать ситуацию, сложившуюся на заре эпохи Возрождения и связанную с интерпретацией философского наследия Аристотеля средневековыми схоластами, которую Э. Кассирер (вслед за первым переводчиком аристотелевской «Политики» и «Никомаховой этики» Леонардо Бруни) обрисовывает следующим образом: «...сам Аристотель не смог бы узнать свои книги после того превращения, которое они претерпели в схоластической философии – подобно охотнику Актеону, не узнавшему своими собаками после превращения в оленя» [6].

Нечто похожее произошло и с содержанием категории формы превращённой. Этим, отчасти, можно объяснить то состояние полной заброшенности и невосребованности, в котором вот уже скоро как 50 лет ²¹ пребывает одна из самых важных логических категорий научно-теоретического мышления.

Справедливости ради, всё же следует сказать, что подобные интерпретации взглядов Маркса на существо проблемы формы превращённой, конечно же, фиксируют отдельные её действительные черты и свойства хотя бы потому, что они содержат цитаты из «Теорий прибавочной стоимости» и уже в силу одного этого не могут не фиксировать некоторые из выявленных Марксом характеристик. При этом, однако, нельзя не видеть, что упомянутый выше подход, ограничивая предметное содержание формы превращённой сферой наличного бытия, сферой *данности*, рассматривая её к тому же исключительно как *искажение* и *извращение* действительных связей и отношений системы, неизбежно сужает, обедняет и выхолащивает её подлинную роль как в реальном процессе исторического развития, так и в процессе научно-теоретического познания. Поэтому совсем не случайно, что методологическая ценность данной категории сводилась в итоге преимущественно к

²⁰ С небольшими отличиями, приблизительно такой же логики понимания формы превращённой придерживался и Е. Я. Режабек, фактически ставя знак равенства между формой *превращённой* и формой *превратной, извращённой* и относя, вслед за Мамардашвили, данную категориальную определённость исключительно к феноменологическому уровню бытия органической системы [4, с. 4-20, 49-62, 21-35].

²¹ Имеется в виду временной интервал, отделяющий сегодняшнее положение вещей в марксистской философии от 1970 года, когда состоялась своего рода *презентация* категории формы превращённой широкой философской публике.

возможности объяснения разного рода превратных *форм сознания*, начиная с *фетишистских представлений*, складывающихся в головах рядовых агентов социально-исторического процесса, и заканчивая объективно складывающимися *иллюзиями и заблуждениями*, возникающими в головах теоретизирующих субъектов в связи с их попытками дать научное объяснение тем или иным социальным явлениям.

Куда более глубокое и тонкое понимание проблемы формы превращённой содержится в работе Г. В. Старк «Социологический анализ познавательного процесса в «Теориях прибавочной стоимости» Карла Маркса», по сей день остающейся непревзойдённым образцом анализа одного из самых сложных и значительных произведений Маркса. Вот как объясняет Г. В. Старк появление интересующей нас категории в научном инструментарии К. Маркса: эта категория нужна была Марксу в первую очередь и прежде всего для *обоснования стоимости как субстанции всех без исключения фактов экономической жизни* и только во вторую очередь – также и для преодоления вульгарных экономических концепций, занятых, как правило, переводом обыденных представлений на доктринёрский язык. Расстановка акцентов, прямо скажем, совершенно иная, чем у Мамардашвили. Как говорится, почувствуйте разницу.

Поскольку любая вульгарная школа вырастает как спекулятивная реакция на те реальные затруднения, противоречия и, в конечном итоге, заблуждения, которые были свойственны классике, постольку, конечно же, необходимо было *снять* эти заблуждения теории. «А здесь возможен только один путь – путь позитивной разработки теории и дальнейшего развития научного аппарата, ибо те принципы и категории, с которыми работали представители классической школы, оказались неэффективными» [7, с. 139]. Признаком неэффективности явилось то обстоятельство, ставшее к середине XIX века совершенно очевидным, что имеющиеся средства познания не давали возможности согласовать данные действительности и теоретический принцип, с помощью которого эти данные должны были описываться. Поэтому «...нужен был такой категориальный инструментарий, - пишет Старк, - на основе которого можно было бы разрешить противоречие «между видимым движением системы и её действительным движением». Так в теории Маркса появляется категория «форма превращённая», выступающая в качестве основного средства для обоснования понятия стоимости и снятия заблуждений» [7, с. 139].

«"Форма превращённая" – это такая форма, которая является эффектом игры другой, исходной по отношению к ней формы (деньги – превращённая форма стоимости, прибыль – превращённая форма прибавочной стоимости и т.д.). Причём, - подчёркивает Г. В. Старк - цепь этих превращений и опосредствований может продолжаться до бесконечности. Прибыль как превращённая форма прибавочной стоимости превращается в новые, более конкретные формы процента и ренты, процент с капитала превращается, в свою очередь, в «сложные проценты» и т. д. По отношению к каждой новой форме предшествующая оказывается её содержанием и внутренним единством, а каждая последующая – превращённой формой действительного существования предыдущей. Чем длиннее цикл, тем больше опосредствующих звеньев между исходной и превращённой формой, тем больше скрыты и нераспознаваемы следы самих этих опосредствований»²² [7, с. 139-140].

²² Иногда, по аналогии с *доказательством от противного*, бывает уместно и оправданно использовать *сравнение от противного*. Так, например, если перефразировать известную формулу средневековой вассальной зависимости, гласящую: «вассал моего вассала – не мой вассал», то зависимость между *формами превращёнными* можно будет выразить прямо противоположной формулой: «превращённая форма моей

Поэтому неудивительно, что извращение подлинной связи явлений, имеющее место в самой действительности, рождает и соответствующие иллюзии и заблуждения в головах представителей экономической науки. Марксу же удаётся решить эту задачу только благодаря тому, что он открывает в стоимости (точнее – в прибавочной стоимости) *субстанцию* всех без исключения отношений буржуазного общества, понимание которой становится методологическим ориентиром и «...»рациональной основой для понимания всех фактов" капиталистической системы производства, в том числе для рационального объяснения заблуждений» [7, с. 140]. Так просто и одновременно глубоко верно излагает Г. В. Старк взгляды Маркса на один из самых сложных и запутанных вопросов, ставя *эпистемологический* аспект его решения в прямую зависимость от его *онтологического* решения.

Принципиальное отличие и заслуга позиции Г. В. Старк состоят, следовательно, в том, что она, в отличие от других авторов, застрявших на такой вполне *частной* функции категории «форма превращённая», как анализ и рациональное объяснение ложных форм сознания, хотя и связывает введение данной категории в теоретический каркас экономической науки с необходимостью объяснения и преодоления вульгарно-экономических взглядов, хотя тоже и видит в ней «средство для снятия заблуждений», тем не менее, рассматривает саму эту функцию как *производную* и вытекающую из её *главной и основной функции*, состоящей в том, что категория формы превращённой является в первую очередь средством познания и разрешения *объективного противоречия самой экономической реальности* – противоречия «между видимым движением системы и её действительным движением». Благодаря чему, кстати, данная категория только и может быть также и *познавательным средством* для снятия иллюзий и заблуждений.

Иначе говоря, важнейшее отличие позиции Старк состоит в том, что она, в отличие от растиражированной *модной* версии Мамардашвили²³, не сводит всеобщую сущность формы превращённой к таким *частным и особым* её чертам и параметрам, как *бытийственность* (квазисубстанциальность, обособленность существования) и *извращённость* (превратность, иррациональность), усматривая сущность формы превращённой не столько в самой по себе *извращённости, иррациональности* и *мнимой субстанциальности* (ибо всё это – лишь *следствия* её всеобщей сущности), сколько в её *производности* от другой, предшествующей ей формы, которая является исторически и генетически *исходной* формой.

В связи с обозначившейся в ходе нашего анализа принципиальной противоположностью рассмотренных позиций вспоминается удивительно тонкое и справедливое замечание Николая Гартмана, касающееся одной из вечных философских проблем: «И разве не верно, - пишет он, - что понятию категории сегодня всё ещё свойственна та же самая двусмысленность, которая в своё время привела к постановке вопроса об универсалиях? Являются ли категории способами человеческого

превращённой формы – *моя* превращённая форма» (какой бы квазисамостоятельной она ни выступала на поверхности явлений). Однако, такую зависимость не следует понимать исключительно как *линейную зависимость*. В этом отношении весьма показательным является разъяснение, данное в 1885 г. Энгельсом в Предисловии ко II-му тому «Капитала» о раздвоении и распадении единой исходной формы прибавочной стоимости на обособленно существующие формы, которые начинают жить по своим специфическим (особенным) законам: «Напротив, у Маркса прибавочная стоимость есть *всеобщая форма* той суммы стоимости, которую без всякого эквивалента присваивают собственники средств производства и которая по совершенно *особым законам*, впервые открытым Марксом, распадается на *особые, превращённые формы прибыли и земельной ренты* (курсив наш – Т.Р.) [8, с. 14-15].

²³ Да простят нас многочисленные поклонники Мераба Константиновича Мамардашвили!

мышления или же основными чертами предметов, существующими независимо от всякого мышления, – таков и сегодня основной онтологический вопрос учения о категориях» [9, с. 67].

И в самом деле, демистификация категории *формы превращённой* в головах философствующих субъектов сегодня напрямую зависит от того, *как* они для себя отвечают на вопрос: суть ли форма превращённая *категория бытия*, универсальная форма развития человеческой истории или она – лишь *способ (категория) мышления*?²⁴ Правда, с одной поправкой, состоящей в том, что сегодня центр тяжести этого вопроса оказывается перенесённым из плоскости внешнего отношения, фиксирующего определённую *направленность зависимости* между формами бытия и формами мышления, в плоскость рассмотрения *внутреннего членения содержания* категории формы превращённой, в плоскость выяснения того, *какое именно* из её противоположных свойств, в равной мере принадлежащих ей, выражает её *всеобщую сущность* и потому является *первичным* (т.е. обуславливающим все остальные свойства), а какое – этой сущности непосредственно *не выражает*, являясь *несущественным* и потому *вторичным*, а именно: **а)** свойство, фиксирующее *генетическую связь* различных ступеней зрелости и форм бытия предмета, позволяющее понимать их как порождения единой субстанции и, соответственно, как моменты единого целого, или **б)** свойство, скрывающее и искажающее эту внутреннюю связь родства и представляющее её как *разрыв*, находящий своё выражение в *квазипредметности* и *квазисубстанциальности*.

Положительный ответ на первую часть вопроса сразу же высвечивает в категории формы превращённой её *онтологическую сущность*, обосновывая её как средство познания *отношений самой действительности*, в том числе – и иррациональных, в то время как противоположный ответ, ставя акцент на *разрыве* и *квазисубстанциальности*, по большому счёту делает невозможным даже объяснение иллюзий и заблуждений (не говоря уже об отношениях самой действительности) именно в силу их *видимостной оторванности* от их действительной субстанциальной основы, прослеживание запутанной цепи превращений которой только и могло бы быть их рациональным объяснением.

Как видим, на примере толкования предметного содержания категории формы превращённой с полным основанием можно утверждать, что *двусмысленность всё ещё свойственна понятию категории* и что для её устранения отнюдь недостаточно простого признания принципа тождества форм мышления и бытия и даже того или иного его монистического решения, если оно даётся в общем виде и носит сугубо декларативный характер. *Признания* принципа тождества мышления и бытия в его общем виде оказывается явно недостаточно потому, что в конкретном исследовании суть дела всегда сводится к следующему: поскольку категории – это не пу-

²⁴ Не стоит понимать это наше заявление излишне упрощённо и буквально – как утверждение, что М. Мамардашвили и воспринявшие в последующем его позицию авторы по каким-то принципиальным соображениям не разделяли материалистически толкуемое марксизмом положение о тождестве форм мышления и бытия, задававшее вполне определённое монистическое толкование природы категорий. Небезызвестная работа М. Мамардашвили «Формы и содержание мышления», вышедшая в свет в 1968 году и имевшая подзаголовок «К критике гегелевского учения о формах познания», свидетельствует, что её автор, конечно же, разделял вполне определённое монистическое толкование природы категорий. Однако, одно дело – разделять то или иное положение в его *общей форме* и совсем другое дело – уметь проводить его в каждом отдельном случае, систематически применяя к пониманию каждой конкретной категории. В данном случае – к категории формы превращённой.

стые бессодержательные формы, а, напротив, обладающие *конкретным* и потому многообразно расчленённым внутри себя содержанием, постольку при анализе решительно каждой категории всякий раз встаёт задача нахождения в *самом её категориальном содержании* того, что в нём *первично*, а что – *вторично*; – словом, встаёт задача вычленения тех из её многообразных содержательных определённостей, которым она собственно и обязана своим статусом «*объективной мыслительной формы*»²⁵ (К. Маркс).

Иначе говоря, *двузначность* в толковании природы категорий не устраняется *фактом признания*, что бытие и его формы существуют независимо от нашего мышления. Принципиальная *двузначность* всегда сохраняется до тех пор, пока отношение «первичности – вторичности» понимается как формула исключительно *внешней зависимости* между формами бытия и формами мышления, пока линия «*первичности – вторичности*» не проводится *внутри содержания* каждой категории и не понимается как *внутренняя причинно-следственная зависимость* между качественно различными категориальными свойствами /определённостями. Поэтому устранение только лишь *внешней двузначности* ещё недостаточно для последовательно монистического решения проблемы.

Особенностью современного дискурса, отличающей его от средневекового спора об универсалиях, является то, что *двузначность* в толковании природы категорий, подобно загнанной внутрь болезни, приобрела латентное существование внутри осознанно артикулируемых позиций авторов и состоит ныне в том, что и сегодня сплошь и рядом философы, декларируя принцип тождества мышления и бытия, в то же самое время умудряются не видеть и не замечать именно тех определённостей в содержании конкретных *форм мышления* (категорий), которые раскрывают и обосновывают их в качестве *форм бытия*. Судьба категории *форма превращённая*, содержание которой долгое время было окутано не только покровом загадочности, но и плотной завесой *двузначности*, является тому ярким подтверждением.

Так вот, заслуга Г. В. Старк, как нам представляется, состоит в том, что она *лишила двузначности* понимание одной из важнейших философских категорий, вытеснив на периферию её содержания частные и несущественные свойства формы превращённой и перенеся центр тяжести на свойство, выражающее её действительную сущность, которая, на наш взгляд, может быть определена следующим образом: *быть формой превращённой* – значит *быть формой производной*, значит *быть результатом и следствием сложной цепи метаморфоз развития исходного основания целостной системы общественных связей и отношений*. Всё остальное, что сверх этого есть в форме превращённой, это – уже нечто *вторичное*, обусловленное её основным сущностным свойством. И хотя сама Г. В. Старк прямо об этом нигде не пишет и проблеме формы превращённой в её работе посвящены всего полторы странички, тем не менее, именно такое понимание имплицитно содержится в осуществлённом ею анализе. Является ли такая трактовка взглядов К. Маркса на существо проблемы аутентичной – убедиться в этом легко. Для этого

²⁵ Как известно, Маркс в решении любых проблем всегда придерживался последовательно монистической позиции, рассматривая категории политической экономии как *категории экономической реальности* – как экономические отношения, приобретшие статус общественно-значимых форм: «Такого рода формы, – пишет он, – как раз и образуют категории буржуазной экономики. Это – общественно-значимые, следовательно объективные мыслительные формы для производственных отношений данного исторически определённого общественного способа производства – товарного производства» [10, с. 86].

читателю достаточно обратиться к «Капиталу» и «Теориям прибавочной стоимости» – они того стоят.

Как бы много ни значили правильно расставленные акценты для понимания существа вопроса, они всё же не снимают необходимости всестороннего и целостного рассмотрения проблемы, без чего её решение рискует остаться незавершённым. Понимая всю условность термина «завершённое», всё же попробуем в дополнение к тем идеям, которые мы развивали на протяжении всей статьи, наметить некоторые вехи дальнейшего исследования проблемы формы превращённой.

Как нам представляется, *центральной линией исследования* формы превращённой должна быть линия её связи с проблемой *субстанции истории*. Уверенность в правильности такого видения существа проблемы даёт нам знаменитое методологическое кредо Маркса, подробно изложенное им в «Экономических рукописях 1857-1861 гг.»²⁶ и предельно лаконично сформулированное затем в «Капитале»: «Размышление над формами человеческой жизни, а, следовательно, и научный анализ этих форм, вообще избирает путь, противоположный их действительному развитию. Оно начинается *post festum* [задним числом], т.е. исходит из готовых результатов процесса развития» [10, с. 85].

Это, ставшее классическим, положение Маркса даёт «методологический ключ» к пониманию сущности формы превращённой как *необходимого способа существования истории* вовсе не фигурально, а буквально: ориентируя исследователя на анализ зрелой фазы исторического развития, оно вооружает его пониманием истинной сущности человеческой истории, состоящей, в частности, в том, что если на зрелой стадии историческое развитие осуществляется посредством порождения субстанцией своих особенных форм существования – превращённых форм, то и вся история в целом идёт принципиально таким же путём. Взгляды Маркса в «Капитале» и «Теориях прибавочной стоимости» на форму превращённую как на *способ, каким общие законы развития находят своё осуществление в особенных формах* [См.: 5, с. 471-568], не оставляют на этот счёт никаких сомнений.

И в самом деле, с точки зрения логики, решительно никакой разницы между законами функционирования развитой общественной системы, достигшей зрелой фазы своего существования – фазы «практической истинности», которую под экономическим углом зрения исследовал Маркс, и общими закономерностями развития человеческой истории в целом, – никакой разницы между этими двумя процессами *в плане логики* нет и быть не может. Ибо там, где есть развитие, там действуют *одни и те же* его законы – *законы развития*. А поэтому в обоих случаях мы сталкиваемся принципиально с одной и той же проблемой – проблемой *единства и многообразия форм* существования человеческой истории, проблемой поиска её субстанции с целью обретения самосознания, адекватного логике самой истории и призванного в итоге дать ответ на вопрос: *как вообще возможно развитие в форме человеческой истории?* И потому в обоих случаях научно-теоретическое мышление, пытающееся постигнуть субстанциальное единство исторического многообразия, сталкивается с абсолютно идентичными логическими коллизиями, которые с

²⁶ Речь идёт о положении, согласно которому знание, добытое посредством анализа зрелой фазы бытия предмета, способно давать *ключ* к научному пониманию его сущности, ибо содержит в себе указания, касающиеся истины всей его предшествующей истории, включая генезис, потому, что категории, выражающие отношения и структуру развитого предмета, «вместе с тем дают возможность заглянуть в структуру и отношения всех... погибших и исчезнувших форм...» [11, с. 43].

помощью одной только категории *субстанции* разрешить принципиально невозможно.

Поэтому если попытаться сжато сформулировать методологическое значение категории формы превращённой в его общем виде, то это будет выглядеть примерно так: будучи логическим завершением идеи субстанции, являясь одним из средств обоснования *субстанциального единства* истории, она одновременно служит средством обоснования *исторического многообразия*, объясняя механизм появления *новых форм*, которых раньше не было.

Важность такого понимания, помимо прочего, состоит в том, что оно вплотную подводит философскую мысль к выводу, всё значение которого в полной мере ещё предстоит оценить в будущем, а именно: что *форма превращённая есть всеобщий и необходимый способ осуществления исторического развития*. Но уже сегодня совершенно очевидно, что круг проблем, к решению которых применима эта категория, отнюдь не исчерпывается задачами объяснения сумеречного сознания с его химерами, неважно какого толка и происхождения, – будь то объективно-фетишистские иллюзии и заблуждения, стихийно складывающиеся в головах социальных агентов, или идеологические мистификации, осознанно вырабатываемые специалистами-апологетами.

Круг проблем, к решению которых применима эта категория, значительно шире и тех задач конкретно-научного исследования, которые стояли перед Марксом. Дело в том, что осуществлённое Марксом разрешение «противоречия между видимым и действительным движением системы» включает в себе не только понимание закономерностей развития экономических форм буржуазного общества, позволяющее преодолевать «скотскую глупость вульгарной политической экономии» [5, с. 523], но и содержит *общеметодологический ориентир* для поиска ответа на фундаментальный вопрос философии, о чём мы говорили чуть выше, – «*как вообще возможно развитие в форме человеческой истории?*», поскольку даёт возможность объяснить, откуда и как возникают *новые формы* бытия предмета, которых раньше не было.

Поэтому, оценивая значение введённой Марксом в оборот научной мысли категории «форма превращённая», этой малой толики из всего того, что было им сделано, следует сразу отмести прочь все «...мещанские требования людей, измеряющих значение научного дела количеством изданных страниц и внешней законченностью изложения» хотя бы потому, что эта малая толика, будучи положена на «весы науки», способна перевесить тонны исписанной бумаги в тиснёных переплётках. Как тут снова не вспомнить М. Лифшица, мудро заметившего по поводу *значимого в науке* следующее: «Сократ не написал ни одной книги, но тень его прошла через века. Отсюда вовсе не следует, что лучший писатель тот, кто вовсе ничего не пишет. Отсюда следует только, что в науке больше всего весит сама мысль, найденная в объективном развитии предмета, подсказанная им и открытая органом мысли, соразмерным его задаче» [1, с. 198-199]. Так вот, *форма превращённая* – это и есть *объективная мыслительная форма* или – *мысль*, найденная Марксом в объективном развитии предмета, подсказанная самим предметом, всем ходом его исторического развития, которая была буквально *экстрагирована* Марксом из отношений самой действительности и только потому стала также и действенным средством познания – *категорией мышления о бытии предмета*. Вот уж воистину будет сказано: «Не от бедности мысли, но от богатства её подлежат «восстановлению» идеи значительных мыслителей прошлого...».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лифшиц М. Человек тридцатых годов / М. Лифшиц // В мире эстетики. – М.: Изобразительное искусство, 1985. – С. 189-313.
2. Мамардашвили М. Форма превращённая / М. Мамардашвили // Философская энциклопедия / Ин-т философии АН СССР; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1970. – Т.5: Сигнальные системы – Яшты. – С. 386-389.
3. Мамардашвили М. Формы и содержание мышления / М. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 288 с.
4. Режабек, Е. Я. В поисках рациональности: (ст. разных лет) / Е. Я. Режабек. – М.: Академический проект, 2007. – 383 с.
5. Маркс К. Теории прибавочной стоимости / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1964. – Т. 26, ч. III. – 674 с.
6. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. – Москва; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. – 654 с.
7. Старк Г. В. Социологический анализ познавательного процесса в «Теориях прибавочной стоимости» Карла Маркса / Г. В. Старк. – Ростов н/Д : Изд-во Ростов. ун-та, 1976. – 152 с.
8. Энгельс Ф. Предисловие ко II-му тому «Капитала» / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 24. – С. 3-24.
9. Гартман Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман; пер. с нем. Ю. В. Медведева. – Санкт-Петербург: «Наука», 2003. – 639 с.
10. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
11. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 1 / К. Маркс. – 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

**TRANSFORMED FORM
AS UNIVERSAL CATEGORY IN DIALECTICS**

***Annotation.** The article attempts to reveal authentic Marx's interpretation of the category 'transformed form'. Transformed forms are given ground as socially organized global forms within which historical activity of people takes place. This enables to put salvation of epistemological problem of possibility of true knowledge in straight correlation with salvation of fundamental ontological problem of how development in the form of human history is possible. Due to this there is given comparative analysis of existing approaches to salvation of the problem of transformed form, as well as a retrospective analysis of its genealogy in the history of philosophic thought.*

***Key words:** history, development, substance, transformed form-initial form, form of thinking – form of being, illusions, delusions.*

Поступила в редакцию 19 декабря 2017 г.

ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ: ПРОБЛЕМЫ, ПОИСКИ, РЕШЕНИЯ ...

УДК 141 (1-15) – 047.

В. Б. Попов

(к. филос. наук, доцент)

Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко

(г. Луганск, ЛНР)

E-mail: itsucots@yandex.ru

МНОГОМЕРНЫЙ ПОДХОД В ЗАПАДНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ: ПОПЫТКА КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ И ЕЕ ИТОГИ

***Аннотация.** Концептуализация понятия «многомерность» в западной общественной мысли происходит в русле постклассической науки с её стремлением к формированию нового категориального аппарата. Первая и единственная попытка в этом направлении связана с именем Дж. Александера, рассматривавшего многомерность как важнейшую категорию теоретической логики. Однако его замысел не был реализован, а теория многомерности так и осталась на уровне незрелого эскиза. Впоследствии западная общественная мысль вернулась к прежним трактовкам многомерности как чисто операционной категории, использующейся тогда, когда рассматриваются сразу несколько взаимодополняющих факторов.*

***Ключевые слова:** постклассическая наука, многомерный подход, измерение, объёмная модель, концептуализация.*

Постклассическая стадия научного познания ознаменовалась активным поиском и концептуальной разработкой новых категорий вкупе с переосмыслением уже имеющихся. Ранее мы уже касались проблемы генезиса многомерного подхода [1], а теперь хотелось бы остановиться на некоторых моментах, не получивших должного освещения. Прежде всего, представляется необходимым отметить то обстоятельство, что концептуализация понятия «многомерность», первая попытка усилить её категориальное звучание характерна именно для западной общественной мысли в русле постклассических подходов, где метафоры и образы превращаются в концепты, а уже имеющиеся понятия трансформируются в нечто совершенно иное по значению. Здесь достаточно вспомнить небезызвестную ризому или «машины желания», а также многое другое им подобное.

Исходным пунктом концептуализации данного понятия стал яркий образ, означающий множественность равноправных позиций, точек зрения и т.д., антиподом которого стал знаменитый «одномерный человек» Г. Маркузе. При этом многомерность чаще всего применяется в качестве операционной категории в этнологии, социологии и в других отраслях социального познания, там, где возникает необходимость подчеркнуть сложность объекта. Именно в подобном качестве оно используется, например, К. Леви-Строссом в его классическом труде «Структурная антропология» (1957 г.) [2]. Так, исследуя систему родства племён хопи, он говорит о трёх её измерениях [2, с. 89]. Далее им указывается на необходимость применения многомерных схем при изучении мифологии. Многомерность понимается как множественность систем отсчёта в структурном анализе мифа, его рассмотрение с нескольких позиций, в нескольких вариантах [2, с. 255]. Как мы увидим даль-

ше, подобная позиция переживёт и самого Леви-Стросса, и все попытки концептуализации многомерности в западной литературе (александеровскую прежде всего).

Единственная попытка продвинуться в этом направлении связывается с именем Дж. Александера и его фундаментальным трудом «Теоретическая Логика в социологии». Он всё же пытается выстроить типологический ряд приверженцев многомерного подхода, составив его из таких исследователей, как М. Вебер и особенно Т. Парсонс, хотя у них данная категория практически отсутствует, но сами их подходы в разной мере характеризуются им как многомерные.

Дж. Александер выступил с весьма многообещающим заявлением, что многомерность является стандартом, по которому предлагается оценить всю теоретическую логику [3, р. 124]. Методологическая значимость многомерного подхода рассматривается через его противопоставление «одномерным», выдвигающим какой-либо фактор в качестве абсолютной детерминанты [3, р. 65-66]. Последовательное применение данной парадигмы, по мнению исследователя, позволит осуществить синтез различных противоположных направлений (утилитаристского и нормативистского; теории действия и порядка; механицизма и органицизма; ценностей и условий) и даже составит синтетическую альтернативу идеализму и материализму [3, р. 68, 116, 120–121; 4, р. 370; 5, р. XVII–XIX]. Всё это позволит расширить точки соприкосновения различных теорий, создав своего рода синтетический эффект, причём эти противоположности будут скорее развиваться параллельно, в смежных измерениях с определёнными контактными зонами, а не сливаться друг с другом [3, р. 120-122; 4, р. 370].

Как это всё будет осуществляться, какие онтологические и гносеологические методологемы будут задействованы в новой «многомерной» теории, остаётся непонятным. Возможно именно с этой целью Дж. Александер вводит понятие «многослойного эпистемологического континуума», простирающегося от наиболее общих метафизически ориентированных предпосылок до эмпирических наблюдений через промежуточные этапы в виде конкретных теоретических моделей. Всё это в итоге принимает вид шкалы с метафизическим и эмпирическим полюсами [4, р. XVIII–XIX]. Логически следует, что любая из сфер, например, «метафизическая» будет структурироваться по тому же принципу. Словом, обозначилась хорошо известная ещё со времён Платона картина «раздвоения Единого».

Однако допустимы и другие модели многомерности. Анализируя воззрения Т. Парсонса, Дж. Александер раскрывает данный феномен через понятие «взаимопроникновение» (взаимодействие), в его системе «AGIL» [6, р. 79-82] предполагающее, что различные компоненты социальной действительности, будучи «вплавлены» друг в друга, проявляются не порознь, а вместе. Показательно здесь также и то обстоятельство, что описывая парсоновские «подсистемы», Дж. Александер использует понятие «измерение».

Общий замысел Дж. Александера строится по схеме, в которой можно проследить почти классическую триаду: тезис – антитезис – синтез. Сначала анализируются противоположные, но в равной мере «одномерные» концепции (Дюркгейм – Маркс, тт. 1, 2). В качестве первого неполного, непоследовательного синтеза выдвигается Вебер (т.3), затем более полный – Парсонс (т. 4), но и он не может считаться окончательным. По идее, полный синтез должен быть представлен авторской концепцией, но этого как раз и не происходит, изложение прерывается без всякого концептуального заключения, как констатируют с некоторым недоумением его критики [7, р. 279, 282-284, 289; 8, р. 886, 891-892].

Дж. Александер пытается сконструировать свою теорию многомерности в историографическом контексте, через анализ трудов четырёх вышеназванных учёных, но его анализ мало что даёт для его концепции. По сравнению с её «предгипотетическим» изложением в 1-м томе, никакого концептуального приращения впоследствии не наблюдается, а вся теория, по словам Р. Коллинза, остаётся на уровне «незрелого эскиза» [8, p. 892].

Каковы же воззрения автора на природу многомерности? Прямо скажем, что её целостное изложение в данном труде отсутствует, представляя разрозненный набор соображений.

Важность многомерной методологии связывается Дж. Александером со следующими обстоятельствами: 1) «удобность» этого термина, поскольку его значение соответствует его использованию в рамках здравого смысла; 2) термин имеет широкое техническое применение для обозначения его синтетических возможностей, которые автор будет всецело усиливать [3, p. 66].

Одномерность Дюркгейма и Маркса видится, прежде всего, в том, что оба они применили один и тот же принцип редукционизма, правда, выводя его из прямо противоположных начал: Дюркгейм – из ценностно-нормативного, а Маркс – из экономического, но и то и другое рассматриваются как абсолютные детерминанты. При этом Маркс оказывается вроде бы более «многомерен» чем Дюркгейм, по крайней мере Дж. Александер, указывая на ранние работы Маркса, заявляет об изначальной многомерности его мысли [4, p. 14-15]. Многомерность видится в том, что категории этого периода (практика, отчуждение и т.п.) определяются многомерным способом как синтез субъективного и объективного [4, p. 27, 29, 35-37]. Однако, хотя принцип многомерности ослабляется в последующих работах в пользу экономического детерминизма, всё же нет оснований отрицать непрерывность между ранними и поздними трудами Маркса (явно имеется в виду Л. Альтюссер с его марксистским антигуманизмом) [4, p. 40].

Первая попытка многомерного подхода представлена социологией М. Вебера. В чём она заключается? У Дж. Александера отсутствует единый, чётко сформулированный вывод. Указывается на многомерность веберовского понимания коллективного порядка, на многомерный анализ действия через соотношение ценностей и условий, а также на феномен самой социальной жизни, как причинной цепи взаимодействия между политическими структурами и религиозными движениями, далее говорится о многомерном подходе к изучению социального класса, городских структур и окружающей среды [5, p. 23-24, 27, 33-40, 42-45, 50-52].

Если свести воедино все разрозненные соображения Дж. Александера по этому поводу, то можно заключить следующее. Многомерный подход М. Вебера видится как совокупность детерминаций, идущих из разных сфер общественной жизнедеятельности. Тем самым, создаётся «многомерный контекст» (континуум? – В. П.) в который погружается любой объект [5, p. 42, 72]. Объект в его многомерном понимании рассматривается как «иерархическая совокупность позиций». Такой, в частности, представляется Дж. Александеру веберовская трактовка социального класса [5, p. 45].

Впоследствии Вебер, по мнению исследователя, отходит от многомерного подхода, смещаясь к редукционизму и инструментализму [5, p. 76-77, 89, 113], так что подобная непоследовательность открыла дорогу к более содержательным попыткам многомерного синтеза, что связывается уже с Т. Парсонсом. Однако обстоятельный обзор его теории мало что даёт концептуально для многомерного подхо-

да. Парсонсовская системная модель AGIL однозначно противопоставляется редукционизму веберовской теории модернизации [6, p.147-148]. Многомерность у Парсонса видится Дж. Александеру как совокупность всё тех же детерминаций, что сформулировано ещё на примере Вебера, так что данный том не отличается проблематичностью, отмечает Р. Коллинз [8, p. 885-886].

Итак, Дж. Александер осуществил детальный, весьма ценный историографический анализ воззрений ведущих западных социологов (прежде всего Вебера и Парсонса), однако если основную цель автора усматривать в обосновании многомерного подхода как фундаментального методологического принципа осмысления социальной действительности, то приходится констатировать, что этот замысел так и остался нереализованным. Ему не удалось ни существенно продвинуться в создании многомерной социологической теории, ни методологически обосновать её превосходство над однополярными подходами [7, p. 273-274, 279, 289-291; 8, p. 889-892].

Данный вывод косвенно признал и сам Дж. Александер в 1990 г., в коллективной монографии «Теория Дифференциации и Социальное изменение...» [9], где он под многомерной моделью понимает учёт сразу нескольких факторов, взаимодействующих по принципу взаимодополнительности [9, p. 272, 286-287]. С подобной трактовкой солидаризируется и второй редактор П. Коломи (Colomy), заявляя, что подобная структурная модель позволяет Дж. Александеру объяснить модели дифференциации равномерного и неравномерного типа. Модель структурируется двумя факторами: степенью дифференциации, проявляющаяся в экономических, политических и культурных институтах, и степенью взаимодополнительности между изначальной группой и солидарными с ней группами [9, p. 475].

Как видим, многомерность здесь трактуется чисто операционально, а от прежних широковебевских методологических заявлений не осталось и следа. Перед нами всё тот же подход, высказанный К. Леви-Строссом ещё в 1957 г. Вполне солидарен с ним и его прошлый критик Р. Коллинз, примерно подобным образом оценивающий многомерную теорию стратификации М. Вебера и этнологические исследования М. Дуглас [10, с. 101-102, 237-238]. Интересную параллель в этой связи представляет трансформационная концепция Т. И. Заславской [11], в которой социальная структура рассматривается в двух ипостасях: вертикальной и горизонтальной, что точно так же интерпретируется как многомерный подход [12], или как «объёмная модель трансформационной структуры» [13]. Как говорится, с чего начали, тем и кончили. Западная теория многомерности в 50-х – 90-х гг. проделала свой полный цикл.

Анализируя в целом концепцию Дж. Александера, приходится констатировать, что феномен многомерности изучается им не как самостоятельный объект, а как одно из свойств сложноорганизованных структур, проявляющееся в социальной действительности. Многомерность, как теоретический конструкт, здесь выполняет вспомогательную роль в общей теории социального действия. При этом работы Дж. Александера, похоже, были последним теоретически значимым подходом к феномену многомерности в западной науке. Впоследствии данное понятие рассматривается сугубо с эмпирических позиций в статистических исследованиях (многоуровневый и многомерный анализ социологических данных – см. например [14]). Сравнивая подходы к проблеме многомерности в зарубежной и отечественной литературе, нельзя не прийти к выводу, что попытки концептуального подхода к ней характеризуют именно последнюю, где видимо до конца не изжито классиче-

ское стремление ко всеобщности осмысления. Отсюда и попытки чётко зафиксировать структуру предмета исследования через определённый набор измерений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Попов В. Б. Многомерный подход в научной литературе: веги концептуального осмысления / В. Б. Попов // Філосо. дослідження. 2010. – Вип. 12. Ч. I. – С. 199-211.
2. Леви-Стросс К. Структурная антропология / Клод Леви-Стросс. – М.: АСТ; Астрель, 2011. – 541 с.
3. Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology / J. C. Alexander. – Berkley; L. Angeles: Univ. of Calif. Pr., 1982. V.1. – 242 p.
4. Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology / J. C. Alexander. – Berkley; L. Angeles: Univ. of Calif. Pr., 1982. V.2. – 424 p.
5. Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology / J. C. Alexander. – Berkley; Angeles L.: Univ. of Calif. Pr., 1982. V.3. – 248 p.
6. Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology / J. C. Alexander. – Berkley; L. Angeles: Univ. of Calif. Pr., 1983. V.4. – 554 p.
7. Burger Th. Multidimensional problem: a critique of Jeffrey Alexander «Theoretical logic in sociology» / Thomas Burger // Sociol. quart. 1986. V. 27. № 2. – P. 273-292;
8. Collins R. Jeffrey Alexander and the search for multi-dimensional theory / R. Collins // Theory and soc. V. 14. № 6. P. 877–892.
9. Differentiation Theory and Social Change: comparative and historical perspectives. – N.-Y.; Oxford, 1990.
10. Коллинз Р. Четыре социологических традиции / Р. Коллинз – М.: Территория будущего, 2000. – 318 с.
11. Заславская Т. И. Современное российское общество: социальный механизм трансформации / Т. И. Заславская. – М.: Дело, 2004. – 400 с.
12. Шабанова М. О вкладе Т. И. Заславской в познание посткоммунистических трансформаций: социальные механизмы и проблема актора / М. Шабанова // Социология: теория, методы, маркетинг. 2014. – № 1. – С. 30-47.
13. Куценко О. Эвристический потенциал концепции социальной структуры общества Т. И. Заславской / О. Куценко // Социология: теория, методы, маркетинг. 2014. – № 1. – С. 48-61.
14. Wong R. S.-K. Multidimensional association models: A multilinear approach / R. S.-K. Wong // Sociological method and research. 2001. V. 30. № 2. – P. 197–240.

V. B. Popov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk Taras Shevchenko National University

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: itsucots@yandex.ru

MULTIDIMENSIONAL APPROACH IN WESTERN PUBLIC THOUGHT: ATTEMPT OF CONCEPTUALIZATION AND ITS RESULTS

Annotation. Conceptualization of the concept of "multidimensionality" in Western social thought occurs in the vein of post-classical science with its desire to form a new categorical apparatus. The first and only attempt in this direction is connected with the name of J. Alexander, who considered multidimensionality as the most important category of theoretical logic. However, his idea was not realized, and the theory of multidimensionality remained at the level of an immature sketch. Subsequently, Western public thought returned to the previous interpretations of multidimensionality as a purely operational category, used when several mutually complementary factors are considered at once.

Key words: postclassical science, multidimensional approach, measurement, volume model, conceptualization.

Поступила в редакцию 22 октября 2017 г.

УДК 130.2

Е. А. Лобовикова

(к.соц.наук, доцент)

Луганская государственная академия культуры и искусств
имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)E-mail: lobovikova@yandex.ru**ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ
ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО БЫТИЯ**

***Аннотация.** На основе философско-культурологического анализа рассматриваются современные культурные трансформации, которые видоизменяют формы передачи социального опыта и вместе с тем исключают ряд традиционных для становления личностных культурных практик. Установлено, что кардинальные изменения культурной жизни ведут к формированию нового понимания жизненного мира и выстраивания собственных перспектив инкультурации в контексте происходящих социокультурных изменений. Доказано, что новые глобальные информационные технологии не только открывают невиданные ранее возможности для развития человека, но одновременно ставят перед ним и культурой сложные проблемы философского характера, связанные с дегуманизацией культуры, рационализацией мышления, технологичностью жизни.*

***Ключевые слова:** культура, культурное пространство, информационная цивилизация, субъективная культура, объективная культура, пространственное восприятие, модели пространства культур, культурная парадигма, бытие.*

В период становления информационного общества большое значение приобретают новые информационно-коммуникативные технологии, коренным образом изменившие сферу культуры. Особую популярность концепция информационного общества получила в 70-80-х годах XX в. (Д. Белл, И. Масуда, М. Порат, Т. Стоунер и др.). Основной акцент ими был сделан на роли новой информационной технологии, эффект от которой, по мнению исследователей, будет способствовать трансформации социокультурного бытия человека. В результате система культуры подключается к процессу становления информационной культуры. В связи с этим перед человеком и обществом возникают новые проблемы, в частности, между прошлыми ценностями материального благополучия и возникающим стремлением к «полнокровной» жизни, между ценностями «формального труда» и потребностью в творческом самовыражении.

Конечно, возможны различные оценки вышеупомянутых коллизий, поэтому соответственно выделяются различные теоретические концепции, вытекающие из них в зависимости от принятой точки зрения. Такие расхождения в оценках вполне понятны, поскольку переход к новой системе ценностей почти всегда сопровождается кризисными процессами, ломкой старых стереотипов, «забеганием вперед» и апелляцией к утопическому сознанию. К тому же, некоторые ценностные ориентации иногда представляют собой не столько позитивную программу преобразования жизни, сколько негативную реакцию на существующую систему ценностей. Всё это затрудняет однозначную оценку происходящего в современном информационном обществе. Впрочем, в этом процессе можно выделить некоторые реальные предпосылки, общественные детерминации и тенденции, на основе которых возможно провести анализ тех изменений, которые определились в последнее время в технологически развитых странах мира.

Западная философия предпринимала попытки определить переломные периоды изменения общественного сознания и соответствующих социокультурных установок. Например, Д. Янкелович фиксирует два чётко определённых периода развития американского общества: 50-е – 60-е годы, когда превалировали строгие нормы и правила поведения и 70-е годы, когда возникает много субкультур и начинают доминировать ориентация на поиск экспрессивных форм культуры и жизнедеятельности, попытки к возрождению сакрального и создания нового «качества жизни», акцент на самооценку индивидуального существования [1].

Культура в целом, как правило, меняется медленно. Но существуют некоторые определяющие культуру факторы (мотивация на успех, отношение к труду и т.д.), которые могут влиять на социокультурный аспект бытия. В частности, Р. Ингледард отмечает, что, несмотря на то, что промышленная революция брала своё начало преимущественно в протестантских странах, протестантская этика распространилась в католических государствах Европы, которые сегодня характеризуются более высокими темпами роста, чем Северная Европа [7, с. 290]. Позже такие же социокультурные изменения способствовали переходу от экономического роста к деятельности, которая учитывает экологическую составляющую.

Во всех этих концепциях авторы пытались хотя бы примерно определить изменения и социокультурные факторы, которые уже повлияли и сделали возможными социально-экономические преобразования в развитых странах мира. Впрочем, важной является и проблема предсказания возможных последствий трансформаций, происходящих в сфере экономики, культуры и социальной структуре общества в период перехода человечества к информационной эпохе. Именно такую попытку прогноза будущих изменений находим в концепции «третьей волны» Э. Тоффлера, известного сторонника идеи супер-индустриального общества. По его мнению, система производства «третьей волны», идущей на смену индустриализму, построена на совершенно иных принципах организации и функционирования труда. « В эру второй волны труд на заводе или в конторе неуклонно становился более монотонным, специализированным и сжатым во времени, а работодатели хотели иметь послушных, пунктуальных работников, способных выполнять механические задачи. Соответствующие качества воспитывались в школах, а вознаграждались корпорациями» [2, с. 340].

Как подчёркивает Э. Тоффлер, большая роль здесь принадлежит культуре, поскольку большинство новых профессий требуют не просто навыков или определённого количества знаний, а умение работать с символами, образами, абстракциями, то есть речь идёт об определённом «культурном скачке», который не в состоянии осуществить индивид, воспитанный в традиционной системе ценностей. На смену унифицированной «массовой культуре», которая отвечала бы стандартизированному массовому производству, должна прийти культура, в основе которой будет заложен принцип уникальности, разнообразия и полицентричности. С этой точки зрения, проблемы подготовки работников новой квалификации и проблемы вхождения их в новую культуру и новую экономику содержат в себе значительные трудности. Более того, как отмечает Э. Тоффлер, если эти проблемы не удастся адекватно решить, то возможно разрушение общества как живого организма [4, с. 264].

По мнению Э. Тоффлера, «третья волна» отличается от предыдущих фаз общего развития именно тем, что в ней решающую роль будут играть новая культура и новая политическая структура, которые необходимо ещё создать. Итак, поскольку

ку образуется более разнообразная реальность, то она требует изменений как от самого человека, так и от всех общественных институтов. Как писал Э. Тоффлер, «всё в большей степени люди осознают, что вокруг нас формируется новая культура. И дело не только в компьютерах. Речь идёт и о видеокультуре. Это новые установки по поводу труда, пола, нации, отдыха, авторитетов и так далее» [5, с. 286].

Отсюда следует, что преобразования в производственно-экономических и научно-технических сферах следует описывать в контексте общекультурных изменений, которые переопределяют параметры функционирования нового общества, которое характеризуется новыми социокультурными установками. Если, по Э. Тоффлеру, технология «второй волны» способствовала единообразию и унификации, то технология «третьей волны» обеспечивает разнообразие. Причём разнообразие проявляется не только в области экономики, но и в сфере культуры, психосферы, во всех подсистемах общества.

Другой специалист в области прогностики Дж. Нейсбит выделяет десять основных тенденций, определяющих определённый разрыв с предыдущим типом социокультурного развития. Среди этих тенденций выделим связанную с растущей составляющей технологий и проблемами, вытекающими из неё. Как указывает Дж. Нейсбит, «...ответом окружающей нас сложной технике является дальнейшее развитие ценностной системы, ориентированной на личность с тем, чтобы компенсировать безличную природу технологии. Как следствие, возникает новая форма самопомощи или личностно-развивающее движение, обуславливающее движение человеческого потенциала» [3, с. 40].

Ряд других тенденций, которые обнаруживает Дж. Нейсбит, также свидетельствуют об усилении темпов изменений, нарастании дисбаланса, многовариантности развития, об изменении положения личности в общественно-экономическом процессе. В частности, прослеживается переход от централизации к децентрализации, который охватывает все сферы общественной жизни: культуру, экономику, политику. Автор концепции «постиндустриального общества» Д. Белл также пытался определить социокультурное основание нового типа общественного порядка. Прежде всего, он обращает внимание на крах системы ценностей индустриального общества, основу которой составляла система самоограничений, которая поощряла дисциплину, вознаграждала послушание, поддерживала иерархическую структуру этого общества. В этом Д. Белл отмечал, что в середине XX века произошли радикальные изменения в системе мировоззрения, которая базировалась на ценностях «протестантской этики». «Протестантская этика и пуританские нравы, - писал он, - были теми кодексами, которые подчёркивали значение работы, трезвости, бережливости, сексуальных ограничений и всевозможных запретов по жизни. Они определяли природу нравственного поведения и социальной респектабельности постмодернистской культуры 60-х годов, поскольку она называла себя «контркультурой», толковали как вызов протестантской этике, как такую, что возвещает о конце пуританизма и идёт в последнюю атаку на буржуазные ценности» [11, с. 55].

Размывание установок протестантской этики произошло ещё раньше, когда поточно-конвейерная система производства породила сферу массового потребления. Агрессивная реклама и система кредитования побудили индивида к немедленному удовлетворению гедонистических потребностей. Эти факторы способствовали тому, что у человека возникало убеждение, что в потреблении происходит и «самоактуализация» и «самореализация» личности. Постепенно «принцип удовольствия» начал вытеснять «принцип производительности» (Г. Маркузе). «Фак-

том является, - писал Д. Белл, - что в пятидесятых годах американская культура стала преимущественно гедонистической, связанной с игрой, забавой, эксгибиционизмом и удовольствием, что типично для Америки на принудительной основе» [11, с. 70].

Одновременно, гедонистически ориентированная личность входит в конфликт с предыдущей этической установкой, согласно которой личность должна была найти себе призвание в сфере производства. Некоторое время это противоречие существовало как внутреннее, оно способствовало раздвоению личности, но реально не влияло на социально-экономическую ситуацию. Впрочем, по мнению Д. Белла, в постиндустриальную эпоху общество распадается на разобщённые сферы: техноэкономическую структуру, политику и культуру, которые ранее представляли собой определённую целостность. Они не тождественны друг другу, имеют разные ритмы изменений, узаконивают разные, даже противоположные, типы поведения. Техноэкономический порядок связан с организацией производства и распределением товаров и услуг. Осевым принципом этой сферы является функциональная рациональность, а в регулятивной форме – экономизация [6, с. 257].

Понятно, что в сфере культуры не существует жёсткой детерминации относительно форм развития. Как отмечает Д. Белл, «современная культура определяется экстраординарной свободой изыскания в мировой сокровищнице и поглощением любого стиля. Такая свобода происходит из того факта, что осевым принципом современной культуры является выражение и преобразования «Я» ради достижения самореализации. Это выход за рамки всего опыта, не имеющий ничего запрещённого, всё должно исследоваться» [6, с. 260]. Итак, тенденция к самореализации является тем осевым принципом, вокруг которого должна вращаться культура постиндустриального общества.

По мнению Д. Белла, это вызывает определённые трудности для общества, поскольку основной принцип экономического развития, как и ранее, ориентирован на максимизацию прибыли и требует дисциплины и регламентации, тогда как самореализация имеет целью свободу самовыражения. Это противоречие американский социолог определил как расхождение между осевым принципом культуры (где превалирует стремление к самореализации) и осевым принципом экономики (где доминируют эффективность, максимизация прибыли и регламентированные формы деятельности человека).

Самореализация представлена у Д. Белла лишь в виде экспрессивного самовыражения. Поэтому, по его мнению, она принимает форму борьбы с ограничениями, которые накладывала традиция, предрассудки, предубеждения. С середины XIX века процесс секуляризации привёл к тому, что сфера демонического стала предметом изучения, восприятия, наслаждения. «В призыве к автономии эстетического появилась идея, что опыт сам по себе является высшей ценностью, всё необходимо исследовать, всё разрешено до воображения, если это не происходило в жизни» [6, с. 264]. То есть свобода самовыражения непосредственно привязывается только к идеям модернизма в культуре. Хотя Д. Белл указывал также на то, что исторически дух свободы сопровождал весь период становления буржуазного общества и выражался в формировании новых властных институтов, сломе традиций, научных и географических открытиях, производстве всё более разнообразных товаров и тому подобное. Впрочем, по его мнению, со временем каждый из этих импульсов консервировался, и каждая сфера буржуазного общества старалась избежать дальнейших изменений. Только в сфере культуры свобода самовыражения

оставалась неизменной, хотя и воспринималась как нечто экстравагантное, или маргинальное.

Из-за различия сфер в постиндустриальном обществе сфера культуры становится угрожающей для общества. Как отмечал Д. Белл, «в либеральном этносе, который сейчас преобладает, модель культурного образа стала модернистским импульсом с его идеологической рациональностью искомого импульса как формы поведения. Это то, что является культурным противоречием капитализма» [6, с. 266]. Однако при этом он не придаёт особого значения тому факту, что самореализация может быть не только экспрессивным самовыражением, но и креативным, направленным на самосовершенствование, на реализацию нововведений, воспроизведение неординарных форм, смыслов, образов и т.д.

Известный теоретик информационного общества М. Кастельс тоже пытается определить то морально-этическое основание новой экономической системы, которое позволяет ей функционировать в качестве информационно-коммуникативной парадигмы. В общепризнанной трилогии «Информационная эпоха: экономика, общество и культура» М. Кастельс отмечает, что «на самом деле существует общий культурный код в различных устройствах сетевого предприятия. Он состоит из многих культур, многих ценностей, многих проектов, которые приходят на ум и предоставляют данные для выработки стратегий различных участников сетей, изменяясь с таким же темпом, что и участники сетей... Это, действительно, культура, но культура эфемерного, культура каждого стратегического решения, скорее лоскутное одеяло, сшитое из опыта и интересов, чем хартия прав и обязанностей» [9, с. 197].

По мнению исследователя, это многоликая виртуальная культура, которую трудно определить однозначно. В более поздних работах М. Кастельс несколько изменяет свою позицию. В частности, в книге «Информационное общество и государство благосостояния. Финская модель», написанной им вместе с финским учёным П. Химаненом (в 2001 г. издал книгу «Хакерская этика и дух информационной эпохи»), он посвящает отдельный параграф вопросу сопоставления «протестантской этики» и «хакерской этики», которую он теперь считает «духом сетевого общества». Впрочем, заметим, что М. Кастельс по-прежнему обращал внимание на роль Интернета, а именно на те ценности свободы, индивидуальной инновации и предпринимательства, которые происходили из культуры кампусов 60-х годов XX в. Этот поезд к свободе самовыражения был ярко выражен в установках и лозунгах представителей движения «новых левых», таких как: «Запрещается что-либо запрещать!», «Вся власть воображению!» и др. Впоследствии эти установки воплотились в положениях «контркультуры», которую Д. Белл считал именно «культурой» постиндустриального общества.

По мнению М. Кастельса, присущий молодёжному движению дух игры, творчества, импровизации стал основой для формирования инновационной среды – этой сердцевины развития и распространения информационного общества. В частности, он отмечает, что «несмотря на решающую роль военного финансирования и рынков в стимулировании развития электронной промышленности на ранних этапах, в период 40-60-х годов, технологический расцвет, который развернулся в начале 70-х, можно в определённой степени сравнить с культурой свободы, индивидуальной инновации и предпринимательства, выросших из культуры американских кампусов 60-х годов» [9, с. 29]. При этом слово «хакер» здесь не имеет никакого отношения к компьютерным преступникам. Как это и было изначально, хакер

– индивидуум, который желает реализовать свою страсть к творчеству: хакером движет идея, осуществление которой он считает не только важным, но и приносящим удовольствие. Перечисляя те черты, которые характеризуют хакерскую культуру, М. Кастельс отмечает следующие: свободу творить, свободу свободно пользоваться всеми имеющимися знаниями, свободу распространять эти знания по своему усмотрению, в любой форме и через любой канал, избираемый хакером. Как отмечает М. Кастельс, хакерская культура по своей сути – это культура сближения людей и их машин в процессе свободного взаимодействия. Это культура технологического творчества, основанная на свободе сотрудничества, обоюдности и «неформальности» [8, с. 48].

Конечно, хакерская культура является неоднородным явлением, в ней существуют субкультуры, построенные на политических принципах, а также на личном протесте. То есть часть из них считает важным отстаивать свободу слова в век информации, защищать свои позиции от посягательств правительств и корпораций. Другие хакеры строят собственную социальную автономию в Интернете, борясь за сохранение своей свободы, против возможного вмешательства властей.

В чём суть противопоставления хакерской этики протестантской? Как отмечают М. Кастельс и П. Химанен, идея труда как обязанности в протестантской этике ставится под сомнение идеей страстного и творческого отношения к своему труду в этике хакеров, создавая оппозицию между создателями информации и другими работниками [10, с.186].

При этом М. Кастельс пытается поставить проблему иначе и доказывает существование широкого образования – Интернет-культуры, которая характеризуется четырёхуровневой структурой (техномеритократическая культура, хакерская культура, культура виртуальных сообществ и предпринимательская культура). Как отмечает М. Кастельс, «вместе они образуют идеологию свободы, которая распространена в мире Интернета» [8, с. 35]. Эти культурные уровни расположены в иерархическом порядке и находятся в определённом соотношении. Вершиной этой культурной конструкции является техномеритократическая культура научно-технологической элиты, возникшая, главным образом, в большой науке и университетской среде.

Интернет-предприниматели открыли новую «планету», населённую технологическими инновациями, новыми формами общественной жизни. Впоследствии развитие Интернет-сети способствовало формированию онлайн-общин, которые построили новое общество. Подытоживая, М. Кастельс делает вывод, что культура Интернета – это культура, построенная на технократической вере в прогресс человечества благодаря технологиям, утверждённая сообществами хакеров, существование которых определяется свободным и открытым технологическим творчеством, воплощённая в виртуальных сетях, направленных на создание нового общества, и материализованная в новой экономике предпринимателями, вдохновлёнными возможностью получения прибыли [8, с. 59].

Итак, почти все исследователи отмечают, что в этот период перехода к информационной среде наблюдается заметное ускорение темпов социальных и культурных изменений, которые определённым образом влияют на общую социально-экономическую ситуацию в обществе. Эти изменения затрагивают сферу культуры в целом, и соответственно некоторые исследователи указывают на её фрагментацию, отсутствие единого основания. А. Моль назвал такую культуру мозаичной, М. Кастельс – виртуальной культурой, но в целом они обозначают процесс распада

и видоизменения предыдущей формы культуры. Оценка этих видоизменений может быть разной. Некоторые исследователи видят в этом определённую угрозу для общества, поскольку любая система культуры выполняет функцию легитимности для экономики и политики данного общества. В частности, Д. Белл видел в культуре самовыражения своеобразный разрушительный элемент (противоречие капитализма), который обнаруживает свою несовместимость с принципом эффективности, на котором основывается экономика. В отличие от этой позиции такие исследователи, как Э. Тоффлер и М. Кастельс, считают, что свобода самовыражения является тем фундаментом, который позволит состояться информационному обществу. То есть, свобода самовыражения является своеобразным признаком нового типа общества. Именно «идеология свободы», по мнению М. Кастельса, способствовала становлению информационного общества. Фактически, самореализация становится не только желательной, но и крайне необходимой для информационного общества, поскольку от этого зависит экономическая эффективность и развитие этого общества. Конечно, это не совсем и самореализация, о которой писали представители «гуманистической психологии» (К. Роджерс, А. Маслоу), поскольку она не является раскрытием самобытной интенции человека. Свобода самовыражения, которая становится характерной для нового общества, является производной от различных социокультурных процессов, диапазон которых простирается от контркультурных протестов с потребностями бизнеса в гибком менеджменте.

Таким образом, авторы концепций информационного общества указывают на необходимость адекватно реагировать на новую социокультурную ситуацию, что требует создания инновационной культурной среды.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Yankelovich D. New Rules. Searching for Selffulfillment in a World Turned Upside Down. – N.Y., 1981. – 521 p.
2. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 1999. – 784 с.
3. Naisbitt J. Megatrends: Ten new directions transforming our lives. – New York, 1982. – P. 40.
4. Тоффлер Э. Будущее труда // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – 452 с.
5. Тоффлер Э. Раса, власть, культура // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – 452 с.
6. Белл Д. Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. – К.: Либідь, 1996. – С. 251 – 274.
7. Инглегарт, Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе / Р. Инглегарт // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под редакцией В. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – С. 249-260.
8. Кастельс М. Интернет галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. – К., 2007.
9. Кастельс М. Интернет-Галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Пер. з англ.: Ганиш Е. Г., Волока А. Б. – Київ: Ваклер, 2007. – 293 с.
10. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
11. Мануель Кастельс, Пекка Хіманен. Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель. Київ, Вид. «Ваклер», 2006. – 232 с.
12. Bell D. The cultural contradictions of capitalism. – New York: Basic Books, 1996. – 363 с.

E. A. Lobovikova

(Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor)

Luhansk State Academy of Culture and Art

named after M. Matusovsky

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail: lobovikova@yandex.ru

PHILOSOPHICAL AND CULTURAL PARADIGMS OF TRANSFORMATION OF SOCIO-CULTURAL BEING

***Annotation.** On the basis of the philosophical and cultural analysis considers the modern cultural transformations that alter the form of transmission and socio-cultural experience at the same time exclude a number of traditional forms for the establishment of personal cultural practices. The purpose of research - analysis of issues that are associated with the nature of reality and specificity of culture.*

Found that the dramatic changes of the cultural existence lead to the formation of a new understanding of the being of the world and determine their own prospects of inculturation in the context of social and cultural changes taking place. It is shown that the new global information technology not only open previously unknown opportunities for human development, and at the same time put in front of him and culture challenges general philosophical issues associated with dehumanizing culture, rationalization of thinking, adaptability being.

***Key words:** culture, cultural space, information civilization, culture is subjective, objective culture, spatial perception, space model crops, cultural paradigm, being.*

Поступила в редакцию 5 ноября 2017 г.

УДК 130.122:17

Н. Н. Емельянова

(д. филос. наук, профессор)

Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР)

e-mail: fianu48@mail.ru**НЕВЕЖЕСТВО КАК ИСТОЧНИК ЗЛА**

Аннотация. В статье исследуется проблема невежества в этическом контексте. Отталкиваясь от сократовского учения, автор показывает глобальную опасность невежества, коренящуюся в пренебрежительном отношении к познанию и противостоянии интеллектуально-духовным исканиям просвещённого человечества. Невежество, несоместимое с философской рефлексией, рассматривается как феномен, разрушающий свободное, жизнеутверждающее творчество. Доказывается, что невежество не только деформирует профессионализм и компетентность в любом социальном пространстве, но и уничтожает нравственные основы выживания социума.

Ключевые слова: невежество, невежда, знание, духовность, нравственность, добро, зло, человек.

В своё время Сократ, повернувший античную философию от космоцентризма к антропоцентризму, объявил невежество источником зла. Просвещённый XXI век, демонстрирующий великие возможности человеческого разума, вскрыл, вместе с тем, глубочайшие противоречия как планетарного, так и локального масштаба. Данные противоречия порождены не только изоэренной силой интеллекта, но и, в такой же степени, крайним невежеством в понимании нравственных основ выживания социума. Вопиющее невежество продолжает воплощать в жизнь убогие ценностные представления и тем самым утверждает зло. Рискованно предположить, что исследование данной проблемы не утратит своей актуальности на всём протяжении человеческой истории. Необходимо выявление глобальной опасности невежества, выступающего в разнообразных формах и разрушающего интеллектуально-духовное богатство общества. Для этого нужен философский анализ сущности невежества от античности до наших дней.

Исследованию феномена невежества и изобличению его негативной роли в культурной истории человечества посвящали свои труды многие отечественные и зарубежные мыслители. Восточные и античные философы – Конфуций, Лао-цзы, Гераклит, Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель, Сенека и многие другие размышляли о пагубной силе невежества, ставящего преграды на пути к истине. Эти идеи продолжили лучшие умы Средневековья, Возрождения, Нового времени и постмодерна. Г. Сковорода и Л. Толстой, Н. Бердяев и Г. Шпет, Ч. Дарвин и Р. Милликен, Г. Олкотт и А. Эйнштейн, Б. Рассел и М. Хайдеггер – известные философы, писатели, физики, естествоиспытатели обрушивались на невежество, усматривая в нём угрозу мировой культуре. Современные авторы – Ю. Аминова, Л. Балашов, М. Гринберг, В. Кожевников, И. Кондратьева, И. Носырев, Н. Проценко, Б. Успенский, Г. Федотов, Н. Цвиркун и другие рассматривают феномен невежества в разных аспектах – общекультурном, специально-научном, правовом и т. д. Мультикультурные процессы, происходящие в глобализованном информационном пространстве нашего времени, порождают новые формы жизнотворчества, которые демонстрируют живучесть невежества, выступающего под разными масками.

К выводу о невежестве как источнике зла Сократ пришёл путём стройных логических рассуждений. Философия, будучи искусством постижения жизни, должна научить человека правильно жить. Для этого надо дать ему правильные знания, а, поскольку они приходят через общие понятия, надо добиться, чтобы человек правильно понимал сущность таких понятий, как добро, истина, красота и т. п. Всё зло в мире – от невежества, от незнания, от неумения правильно рассуждать.

Сократовское учение предвосхищается в буддизме, где невежество рассматривается как корень зла несовершенного мира. Причина невежества – «загрязнения» ума, обуславливающие незнание на глубочайшем уровне четырёх благородных истин. Невежество является не только первым звеном мировых причинно-следственных связей, но и последней из оков сансары на пути к духовному освобождению. Индийский мистик Хазрат Инайят Хан подчёркивал, что, если мудрость – это величайшее благословение в жизни, то невежество – величайшее проклятие. То, что, по мнению людей, является величайшим благом (богатство, сила, слава, духовная благодать) обращается в проклятие, ибо не приносит счастья, если нет мудрости [14].

Точно так же в философии, основанной на «классических книгах китайской образованности», разрабатывается этическая проблематика, связанная с воспитанием достойного, то есть просвещённого и нравственного человека. Лао-цзы, предвосхищая идеи Сократа, утверждал, что примером для людей является тот, кто всегда остаётся в непрерывном мыслительном поиске: «Будьте внимательны к своим мыслям, они – начало поступков» [8]. В свою очередь, Конфуций рекомендовал учиться так, как будто постоянно ощущаешь, что знаний не хватает, и так, как будто всё время боишься их растерять. «Тот, кто учится, не размышляя, впадёт в заблуждение. Тот, кто размышляет, не желая учиться, окажется в затруднении» [3]. Не случайно качествами благородного человека в конфуцианстве являются честь, преданность долгу, милосердие. Как видим, в восточной философии понятия образованности и нравственной жизни выступают, как и у Сократа, в гармонической целостности.

Человек, знающий, что такое добро, не будет совершать зла – этот знаменитый тезис Сократа вызвал множество опровержений и нареканий в адрес афинского «овода». Широко известна аристотелевская поправка к сократовскому постулату: чтобы не совершать зла, недостаточно только знать, что есть добро; необходимо еще хотеть и уметь делать добро. С этим трудно спорить, но, по сути, во взглядах античных мудрецов не было противоречия: знания, ставшие глубокими убеждениями, становятся и прочной опорой нравственности.

Обратимся, прежде всего, к понятию невежества, которое Сократ отождествляет со злом. Традиционно под невежеством понимаются необразованность, темнота, бескультурье, невоспитанность. Антонимами невежества являются образованность, начитанность, эрудиция, а также – вежливость, воспитанность; гипероним невежества – незнание. Цицерон определял невежество как безлунную и беззвёздную ночь ума, Г. Галилей – как мать злобы, зависти, алчности и всех прочих низких пороков и грехов; В. Гюго отождествлял невежество с сумерками, где рыщет зло [1]. Как видим, Цицерон апеллировал к интеллектуальной тупости, а Г. Галилей и В. Гюго напрямую связывали невежество с нравственной ущербностью. В свою очередь, К. Маркс справедливо считал невежество демонической силой и опасался, что оно послужит причиной ещё многих трагедий [1].

Безусловно, незнание может принести немало зла, однако само по себе оно не тождественно невежеству. Известный афоризм Сократа «Я знаю, что ничего не знаю, но другие не знают даже этого» содержит гениальную в своей простоте истину: только невежда не ведает сомнений, в то время как мудрец понимает, что знания неисчерпаемы. О том же говорится в высказывании апостола Павла: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего ещё не знает так, как должно знать» (1 Коринфянам, 8:2). Философски обоснованное сомнение прокладывает путь к познанию, в то время как невежество ставит на этом пути непреодолимые преграды. Опасность невежества – не в недостатке образования, а в самом пренебрежительном отношении к познанию. При этом невежда вполне способен усваивать повседневные, практические знания; неудивительно, что невежество часто сочетается с житейской хитростью и профанным утилитаризмом. Но невежда никогда не испытывает тяги к высокому знанию, к расширению своего культурного кругозора. Усвоив необходимый минимум навыков и стереотипов, он сознательно противопоставляет деятельности, связанной с интеллектуальными усилиями.

Примечательно, что в словаре В. Даля слова «невежество» и «невежда» отсутствуют, но имеется множество родственных определений. Так, «недовертыш» – это «человек, которого недовертели, недоучили, не нашколили до конца...» [7, т. 2, с. 511], «недоук» – «недоученный, верхогляд, верхохват, не выучившийся чему основательно, как бы должно» [7, т. 2, с. 516], «незнайка» – «немогузнайка, человек беззаботный, ничего не знающий», «некнижный» – «неучёный, малограмотный или вовсе безграмотный» [7, т. 2, с. 519]. Примечательно, что «нелюдскость» трактуется не только как «грубость нравов, скотство, зверство» но и как «недостаток образования» [7, т. 2, с. 522].

Есть у В. Даля и понятие «дурак» – «глупый человек, тупица, тупой, непонятливый, безразсудный... глупец, неразумный, глупый и самонадеянный» [7, т. 1, с. 501]. Очевидно, в отличие от *безрассудства*, которое Аристотель понимал как безумную, неоправданную отважность, *безразсудность* означает неспособность прибегать к доводам рассудка и, соответственно, правильно рассуждать. Обратим внимание на связку у В. Даля понятий «глупый» и «самонадеянный», что опять-таки является прямой отсылкой к Сократу. Глупый – это скудоумный, недалёкий, человек ограниченного ума, а «знающий» – человек «сведущий, учёный, опытный, с познаниями» [7, т. 1, с. 688]. «Мудрый» же – «основанный на добре и истине; праведный, соединяющий в себе любовь и правду; в высшей степени разумный и благонамеренный» [7, т. 2, с. 355].

Как известно, у Сократа (а впоследствии – у В. Соловьева) истина и добро выступают в связке как высшие, вечные ценности. В словаре В. Даля эти понятия также пластично перекликаются, хотя истина относится к разуму, а добро – к любви, нраву и воле: «Духовное начало двояко: *умственное* и *нравственное*; первое относится к *истине*, а противоположное ко *лжи*; второе к *добру* (благу) и к *худу*, ко *злу*» [7, т. 1, с. 683]. В то же время, автор замечает, что доброта без разума пуста, поэтому доброразумный – тот, у кого основательный разум [7, т. 1, с. 445]. Зломудрствовать означает превратно мудрствовать, следовательно, зломудрствовать – это человек, искажающий истину ложным и пагубным умствованием; «злохитрость» же – это лукавство и коварство [7, т. 1, с. 685].

Несомненно, сознательная работа просвещённого разума на размывание понятий добра и зла означает искажение истины. Поэтому Сократ и отверг софистику как искусство хитроумных рассуждений, создав взамен диалектику – искусство

продуктивного спора с целью прояснения истины. Будучи словесным состязанием, спор предполагает не только оспаривание и опровержение, но и полезный результат, взаимное соглашение. Однако пытаться доказать невежде его неправоту – занятие бесполезное, ибо невежество и самодовольство всегда идут рука об руку. Конфуций особо подчёркивал: «Давай наставления только тому, кто ищет знаний, обнаружив своё невежество» [3]. К сожалению, суть невежества в том и состоит, что невежда не в силах осознать собственную ограниченность. Более того, упиваясь мнимой самодостаточностью в узком пространстве собственного бескультурья, невежда всегда готов поучать других.

Подобная ситуация прекрасно проиллюстрирована известным персонажем повести М. Булгакова «Собачье сердце», самоуверенно подающим советы «космического масштаба и космической же глупости» [5, с. 521]. Напрасно профессор Преображенский пытается втолковать Шарикову, что ему нужно молчать и слушать, учиться и стараться стать хоть сколько-нибудь приемлемым членом общества. По этому поводу в своё время иронизировал Саади: «Для невежды нет ничего лучше молчания, но если бы он знал, что для него лучше всего, – не был бы он невеждой» [1]. Вопиющее невежество, построенное на агрессивном неприятии духовного аристократизма, глухо к любым аргументам, исходящим от человека более высокой интеллектуальной и душевной организации. Постигание истины невозможно без интенсивной работы души, но этот постоянный внутренний труд несовместим с жизнедеятельностью невежды. Как сказал Ж. Лабрюйер, «невежество – состояние привольное и не требующее от человека никакого труда; поэтому невежды исчисляются тысячами» [1].

В западной психологии данный феномен получил название эффекта Даннинга – Крюгера по именам американских ученых, экспериментально подтвердивших в конце XX века, что невежды не только переоценивают свою компетентность и не способны к адекватной оценке лучших специалистов, но и подсознательно противостоят более образованным и талантливым [15]. О завышенной самооценке свидетельствует и эффект сверхуверенности – когнитивное искажение, при котором уверенность человека в своих решениях значительно выше, чем объективная точность этих суждений. Поучителен также «принцип Питера» (синдром конечной остановки), согласно которому в иерархической системе каждый индивидуум имеет тенденцию подняться до уровня своей некомпетентности. Это означает, что человек, не соответствующий месту в освоённой им иерархической системе, для поддержания позитивной самооценки пытается создать видимость компетентности, подменяя результативную работу её формализацией, постоянным изобретением бюрократических правил, даже вопреки объективной целесообразности [12]. Жизненная практика показывает, как часто нам приходится сталкиваться с подобными проявлениями скрытого невежества.

Не случайно у В. Даля в одном смысловом ряду стоят определения самодовольства, самонадеянности и самодурства. Самодовольный человек – это тот, «кто сам себе угоден, довольный сам собою, самолюбивый, не видящий своих недостатков, ставящий себя выше других», самодур – «глупый и самоуверенный, затейливый, упрямый человек» [7, т. 4, с. 133], самонадеянность же – «лишнее доверие к силам и способностям своим, к личным качествам своим; небрежение к чужой опытности, советам и помощи» [7, т. 4, с. 134]. Несомненно, прав был Аристотель, рекомендовавший избегать спора с глупцом, ибо в подобном споре невозможно добиться продуктивного результата. Невежда, считающий себя знающим – бич для

любого общества; его деятельность убийственна для профессионализма и компетентности в каком бы то ни было социальном пространстве. Невежество действительно порождает и укрепляет зло.

В популярном романе Корнелии Функе «Чернильное сердце» имеется показательная фраза: «Конечно, можно спорить о том, является ли глупость преступлением, заслуживающим смертной казни. Я полагаю, что является, поскольку может иметь те же последствия, что и предательство» [13]. Действительно, можно спорить с подобной постановкой вопроса, тем более, что эта фраза вложена в уста злодея, имеющего черное сердце. Тем не менее, глупость и предательство действительно могут находиться в одном этическом поле. Глупец не способен выходить за границы обыденного сознания; ему, как всякой самодовольной посредственности, недоступна философская рефлексия, предполагающая не только осмысление содеянного, но и глубокое переживание всех значимых событий. «Практико-инертное поле, – указывал Ж.-П. Сартр, – есть поле нашего рабства» [17, р. 369]. Невежда, живущий без внутреннего нравственного усилия, комфортно чувствует себя в обесцененном мире, в то время как мыслящий и тонко чувствующий человек хочет полноценно жить в своей истории.

Так называемые «вечные» вопросы, касающиеся осмысления истины, добра, свободы, самоосуществления, остаются за пределами нравственного сознания, если индивид не выходит за границы профанного существования. К. Ясперс называл такое бытие наивным и отмечал, что понятия человека, живущего «без проблем», ничем не отличаются от понятий окружающих: «В таком случае человек не задумывается над своим бытием, ибо вопросы приносят с собою разлад» [16, s. 51]. Уклонение от разлада провоцирует на бездумное, бесцельное существование, о котором размышляют, хотя и с ироническим подтекстом, философы постсовременности. Так в концепции децентрированного субъекта, разработанной Ж. Лаканом, индивид как целостный репрезентант социума уступает место дивиду, то есть фрагментированному, разорванному человеку постмодерна: «В современном представлении человек перестал восприниматься как нечто тождественное самому себе, своему сознанию, само понятие личности оказалось под вопросом» [9, с. 77].

Заметим, что отсутствие экзистенциального тождества – это не только «горе от ума», но и настоящая беда от невежества. Фрагментированный человек не нуждается в твёрдых жизненных принципах и устойчивых ориентирах. Как отмечает Ж. Липовецки, в нынешней социальной системе рассыпается в прах идеал подчинения личности рациональным коллективным правилам, происходит демобилизация общественного пространства: «Равнодушный человек ни к чему не привязан, ни в чём твёрдо не уверен, готов ко всему, и его взгляды подвержены быстрым переменам» [10, с. 71]. Липовецки Ж. невольно вторит К. Паустовскому, полагавшему, что невежество делает человека равнодушным к миру, а равнодушие растёт медленно, но необратимо, как раковая опухоль [1]. Конечным результатом подобной десубстанциализации является душевная пустота.

Безусловно, душевную пустоту может испытывать и человек глубокого ума, но, если она заполняет внутренний мир невежды, под угрозой оказывается интеллектуальный и духовный потенциал общества. Оправданием нашего пребывания в мире, как убедительно показал Н. Бердяев, может быть только творчество, всегда знаменующее прирост, прибавление, прорыв из небытия. На такое творчество способна личность, в которой разумное начало объединяется с экзистенциальной свободой и нравственной совестью. «Творчество не есть “жизнь”, творчество есть

прорыв и взлёт, оно возвышается над “жизнью” и устремлено за границу, за пределы, к трансцендентному» [4, с. 25]. Но невежда не способен к свободному жизнеутверждающему творчеству. Неутомимая деятельность, порождённая невежеством, способна только разрушать накопленное интеллектуально-духовное богатство общества. На это в своё время обратил внимание К. Гельвеций: «Всякий изучающий историю народных бедствий может убедиться, что большую часть несчастий на земле приносит невежество» [1].

Посредственность, мнящая себя вершиной мироздания, опасна дьявольской склонностью к агрессии и насилию, если в её руках оказывается власть. По Д. Фонвизину, невежда без души – это зверь: «Самый мелкий подвиг ведёт его во всякое преступление» [1]. Синтез невежества и власти обеспечивает варваризацию любых высоких идеалов. Именно покровителей невежества К. Гельвеций называл самыми ожесточёнными врагами человечества [1]. Невежественные массы легко становятся полем и для для внедрения желательных мифологем, и для социально-политического экспериментирования. Усредненному человеку недоступны духовные искания: «На середине нет места для страха: здесь ни в чём не ощущается одиночества; здесь мало простора для недоразумения; здесь господствует равенство; здесь собственное бытие ощущается не как упрек, а как истинное бытие; здесь царствует довольство. Недоверие проявляют лишь к исключениям; то, что ты исключение, вменяется тебе в вину» [11, с. 117-118].

Воинствующее невежество, окрылённое идеей ретрибутивной справедливости, во все времена с наслаждением уничтожало тех, кто попадал под исключение. В противоположность призывам В. Соловьёва, видевшего цель жизни в приумножении добра, невежды продолжают приумножать зло. Поскольку зло может по своему одухотворять, невежественные массы с готовностью объединяются в сплочённые на определённый срок группировки. Используя выражение Р. Генона, «это смешение существ в единообразии обнаруживается как зловещая и «сатанинская» пародия на их слияние в единстве» [6, с. 71]. Если пассивное невежество хотя бы не разрушает храм человеческой культуры, то для активного невежества нет и не может быть ничего святого. В этом контексте нельзя не согласиться с И. Гёте, считавшим, что нет ничего опаснее дурака, который пытается изобразить умного: «Где глупость – образец, там разум – безумие» [2].

Таким образом, невежество действительно является источником зла, в каком бы образе оно ни представало – либо в виде физического и психологического насилия, либо в виде тупого безразличия к интеллектуально-духовным исканиям просвещённого человечества. По справедливому мнению Я. Коменского, противоядием невежеству является образование, которым должны быть напитаны души молодых людей [1]. Высокий профессионализм предполагает не только широкую эрудицию и творческий подход к изучаемым проблемам, но и глубокое понимание вечных нравственных сущностей, сознательный выбор себя как личности в мире жизненно важных ценностей. Невежеству, порождающему и приумножающему зло, необходимо активно противопоставлять духовный аристократизм, утверждающий вечные сократовские ценности – добро, истину, красоту.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Афоризмы великих людей. Высказывания и афоризмы о невежестве [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.wisdoms.ru/101.html>
2. Афоризмы. И. В. фон Гете [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.orator.ru/goethe.html>
3. Афоризмы Конфуция. Цитаты великих людей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.orator.ru/konfucy.html>
4. Бердяев Н. А. Самопознание. – Москва: Эксмо-пресс; Харьков: Фолио, 1998. – 621 с.
5. Булгаков М. А. Собачье сердце / Избранные произведения в двух томах. – Том 1. – Киев: Дніпро, 1989. – С. 454-545.
6. Генон Рене. Царство количества и знамение времени: Пер. с франц. – Москва: Беловодье, 1994. – 304 с.
7. Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Собр. соч.: в 4 т. – Москва: Русский язык, 1981-1982. Т. 1. А–З. – 1981. – 699 с. Т. 2. И–О. – 1981. – 779 с. Т. 4. Р–V. – 1982. – 683 с.
8. Лао-цзы // Материал из Викицитатника [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikiquote.org/wiki/%D0%9B%D0%B0%D0%BE-%D1%86%D0%B7%D1%8B>
9. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. – Москва: Сода, 1997. – 183 с.
10. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме: Пер. с франц. В. В. Кузнецова. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2001. – 331 с.
11. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей / Избр. произв. в 3 т. – Т. 1. – Москва: REEL-book, 1994. – 352 с.
12. Принцип Питера // Википедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
13. Функе К. «Чернильное сердце» // Флибуста | Книжное братство [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.livelib.ru/book/1001270625-chernilnoe-serdtse-korneliya-funke>
14. Хазрат Инайят Хан. Метафизика (2004). Жемчужины океана незримого [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.futura.ru/hazrat/006_04_017.htm
15. Эффект Даннинга — Крюгера. Википедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
16. Jaspers K. Philosophie / K. Jaspers. – Bd II. Existenzerhellung. – Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer Verlag, 1956. – 440 s.
17. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. – Paris: Minit, 1960. – 399 p.

N. N. Yemelyanova

Doctor of Philosophical Sciences, Professor
Donetsk National University (Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: fianu48@mail.ru

IGNORANCE AS A ROOT OF EVIL

***Annotation.** In the article the problem of ignorance in the ethical context has been investigated. Founding of the teaching of Socrates the author shows global hazard of ignorance which is grounded on disparaging attitude to the cognition and opposition to intellectual and spiritual searches of intellectual people. Ignorance cannot be compatible with philosophical reflection. It has been interpreted as a phenomenon which destroys free and vital creativity. It has been proofed that ignorance does not only deform professionalism and competence in every social space but also destroys ethical background of social survival.*

***Key words:** Ignorance, Ignoramus, Knowledge, Spirituality, Ethics, Good, Evil, Human.
Поступила в редакцию 7 июня 2017 г.*

УДК 165.1 : 111.1

Б. И. Молодцов

(к. филос.н., доцент)

Луганский национальный университет (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: mbilg@mail.ru**ЭНАНТИОДРОМИЯ КАК МЕХАНИЗМ ВОБРАНИЯ ОТРИЦАНИЯ
В ОПЫТ ОНТОГНОСЕОЛОГИИ**

Аннотация. Статья представляет собой рефлексию позиции онтогносеологии Мих. А. Лифшица в понимании способности человека выстраивать онтологический фундамент своей истории в качестве подвижного, вмещающего в себя отрицание актуально состоявшегося. Рефлексией обнаруживается схожесть позиции Мих. А. Лифшица с позицией М. Хайдеггера, но между ними автор находит и дифференциал. Таковым оказывается понимание соотношения человека и окружающего его мира: обнаруживает ли человек сам по себе в мире нечто родственное себе или мир сам по себе способен идти навстречу человеку, обнаруживая в себе нечто родственное ему.

Ключевые слова: бытие как бесконечность, энантиодромия, всеобщее как факт и всеобщность как фактическая форма, архетип, гистерезис.

Начнём с того, что ещё раз укажем на *актуальность* для современной мысли, всё более остро сознающей приближение к пределу своих потенций в деле развития онтологического фундамента истории, вопроса о том, как зачерпнуть из будущего, а в итоге из того, что исключается всякой действительной определённой, оставляется в стороне всякой направленностью, эти потенции. На наш взгляд, различные стратегии этого «займа у бесконечности» представлены фундаментальной онтологией М. Хайдеггера, опыт рефлексии которой был представлен нами ранее [1], и онтогносеологией Мих. А. Лифшица, критическая рефлексия которой составляет содержание данной статьи. *Предметное* внимание к обеим стратегиям имеет целью выяснить – чей подход к делу открытия для современного человека перспектив наполнения своего духовного опыта величиим бесконечного бытия содержит в себе преимущество и в чём природа такового.

Лифшиц исходит из того, что условия эсхатологии мысли не позволяют человеку исходить в построении мировоззрения из чего-либо иного, кроме непосредственно переживаемого ощущения, то есть, из того, что переживается как *безграничное* «здесь» и «теперь». И действительно, реально существует лишь этот момент и он всегда «здесь» и «теперь». Но каждое последующее «здесь» и «теперь» отрицает предыдущее, как бы превращая его в небытие. Кажется, что небытие, тем самым, выступает в качестве чего-то абсолютного, о чём в своё время очень красноречиво писал А. И. Чанышев [2]. Не следует, однако, упускать из виду то, что в силу всевластительности небытия или отрицания ему оказывается подвержено и само отрицание, чем полагается отрицание самого отрицания. Отрицание отрицанием же и определяется, в противном случае небытие оказывалось бы абсолютно утвердительным, тождественным, равным себе, что противоречит всевластительности именно отрицания, т. е. нетождества. Определённость отрицания полагает преимущество в соотношении с ним его противоположности, бытия, ведь только то, что подлежит отрицанию, может стать другим. И Лифшиц обращает внимание на то, что уже простой жизненный опыт, который учит человека ходить, видеть

предметы не вверх ногами, а нормально, который даёт ему понимание дистанции и пропорций, показывает, что между безграничностью момента и его небытием есть некоторое не-тождество [3, с. 209].

Человек своим непосредственным жизненным опытом и даже тем, что в нём есть просто выражение жизни, чьё бытие уже не подлежит дальнейшему объяснению, оказывается способным вобрать в свой опыт бесконечность, но каким путём – вот вопрос, различающий позиции Хайдеггера и Лифшица.

Для Хайдеггера ситуация исчерпанности актуально представленной в истории онтологией своих потенций требует от человека расположения себя в переживание отрешённости от истории, разрыва с ней, а иначе человеку не избежать ситуации, когда мёртвый, т. е. история, будет хватать живого, сущее будет довлеть над возможным. Возможное же обретает бытие, а не выводится из сущего, посредством опоры на совершенно естественную бессознательную склонность человека к равновесию и симметрии, т. е. способности переживать время, как предпочитает выражаться Хайдеггер. Человек способен различить уравновешенное состояние возможного с действительным и посредством того связать концы разорванной (опытом отрешённости от сущего) цепи бытия.

Лифшиц же, в деле актуализации онтологического фундамента истории в качестве подвижного, требует учесть тот факт, что поскольку человек в своём непосредственном житейском опыте открывает для себя то, что между безграничностью момента и его отрицанием есть нетождество, то погружение в состояние отрешённости, или безразличия к сущему, не позволяет человеку вобрать в свой опыт сам факт нетождества. Недостаток идеалистически-поверхностного понимания опыта «займа у бесконечности» состоит именно в том, что этот опыт рассматривается как процесс углубления в то, что дано нам пассивно, так сказать просветление этого или свободный переход в любое иное, безразличное к первому [3, с. 220].

Но если не отрешённость, то какой иной опыт может сделать человека способным, как пишет Лифшиц, «зачерпнуть из бесконечности» потенции обновления онтологического фундамента своей истории? В поисках ответа на этот вопрос обратимся к содержанию непосредственного жизненного опыта человека.

Прежде всего, отметим, что, как и всё живое, человек живёт посредством выделения и усвоения в окружающей действительности подобного себе. Специфика же его жизнедеятельности состоит в том, что он, в отличие от любого другого живого существа, не привязан своим естеством к какому-либо определённом фрагменту окружающего мира, оказываясь уже на уровне естественности расположенным уподобляться окружающему в его бесконечности. И поскольку как бесконечность окружающий человека мир не имеет самостоятельного бытия, т. е. не есть бог, а обретает автономность, становится «для себя» лишь в развитии, в преодолении своего ставшего состояния, то и способность уподобляться его бесконечности предполагает в составе себя действие распространения, бесконечного преодоление собственных пределов (о ней больше всего и не без основания говорят иррационалисты) и действие воспроизведения закона собственного существования, воспроизведение воспроизведения.

Человек оказывается тем самым ориентированным двумя противоположными направленностями его способности быть бесконечным. Поэтому он оказывается не вполне прилегающим к действию каждой, поскольку таковое лишало бы его возможности быть агенцией, открытой действию другой, противоположной направленности. Тем самым, человек оказывается расположенным *в отношении* к проти-

воположным ориентациям своей способности быть бесконечным, посредством чего он расположен (самим окружающим его миром), удерживая противоположности различёнными, не сводимыми одна к другой и не парализующими друг друга в состоянии коллапса, обнаруживать поступательность в их энантиодромии, т. е. встречном беге, появлении одного посредством другого. «Развитие человека может происходить лишь через самоотрицание», – подчёркивает Лифшиц [3, с. 220]. В реальной жизни эта способность выражается в присущей человеку, по словам К. Г. Юнга, совершенно естественной и бессознательной склонности различать симметрию и равновесие в отличие от неравенства и дисбаланса, т. е. присущности ему логики чувства [4, с. 34]. Чувственность не противна логике, поскольку она способна различать, пусть и бессознательно. Поэтому, даже актуализируя в себе ориентацию на произведение, а не на воспроизведение, человек, не лишённый чувства равновесия, и здесь способен тяготиться односторонностью, о чём собственно и свидетельствует обращение ниспровергателей всего тождественного – иррационалистов – к способности ментальности человека в качестве непосредственной психической данности просто выражать жизнь.

Этим обращением они актуализируют на самом деле происходящее отталкивание от сложившегося в качестве готового результата, отличая таковое от логического отталкивания. Последнее предполагает определённую действительность отталкивания, что полагает определённое единство составляющих его противоположностей, выражающееся в том, что будущее оказывается лишь негативным продолжением прошлого, а не на самом деле происходящим его отрицанием. Такое понимание механизма отталкивания или регулирующей функции противоположностей в действительности энантиодромии убивает сам логос, поскольку им исключается из бытия всё другое и тем самым исключается он сам как способность различать. Сознвая это, Лифшиц в деле обнаружения возможностей новой, отличной от актуально сложившейся онтологии, обращается к тому уровню ментального опыта человека, на котором начало чего угодно, в том числе и онтологии, *само только является*, имея своим источником переживание и потому обладая формой ещё слишком широкой, неопределённой, но богатой реальным содержанием.

Явление начала положено самой способностью бытия иметь отношение к другому, что имеет основание в нетождестве бытия самому себе, в свойственности ему обнаруживать имевшееся в себе другое и становиться другим. Всевластительность отрицания полагает множественность бытия в качестве конечных величин, находящихся в отрицательном отношении друг к другу. Но таковым отношением каждое конечное бытие, исключая другое из бытия, полагает себя в другом, обнаруживает в себе нечто способное быть вне его тела, в другом. Но поскольку другое конечное бытие действует аналогично исходному и для него, для другого, исходное выступает в качестве другого, то исходное бытие оказывается способным быть в соотношении со своими выражениями в другом, оказывается в состоянии фокусировать эти выражения, в яви актуализируя богатство того, что имеется в себе, но не может достичь бытия в силу ограниченности существования своего носителя.

Поскольку человек расположен окружающим миром воспроизводить в очищенной от катаклизмов и движения вспять форме стихийно свершаемое миром удержание составляющих его противоположных направленностей в бесконечность различёнными, он оказывается расположен в очищенной от стихийности форме актуализировать действие отталкивания от готового результата как функции, регулирующей становление мира в качестве бесконечности энантиодромии. Отталкивани-

ем от готового актуализируется его могучее по своей выразительной способности начало и вследствие этого открывается мир несовершенного, оставленного в стороне состоявшейся актуализацией, но содержащего в себе заряд всеобщности. Вот где открывается возможность посредством отталкивания от начала свершившегося, т. е. будучи в определённом отношении к нему, обращаться к тому, что не определено актуальным, в поисках потенциалов обновления великой цепи бытия. И эти потенциалы открываются перспективой, не совпадающей до конца с любым историческим направлением, даже самым значительным. «Остаток, не вошедший в известные исторические рамки, свидетельствует о том, что существует нечто более широкое и важное, чем любое направление, а именно то, что можно было бы назвать *направлением всех направлений*. Остаток этот на счету у всемирной истории» [5, с. 191].

Способность такого обращения к миру начал свершившихся определённости зафиксировал К. Г. Юнг, открыв подверженность человека действию архетипов или изначальных образов своего психического опыта. Эти великие образы, по словам Юнга, очень метко обозначены Якобом Буркхардом *изначальными*, ибо, существуя испокон веков и потому оказываясь общечеловеческими, они выступают врождёнными возможностями человеческих представлений [6, с. 294]. То, что представляют из себя эти образы, хорошо раскрывает фрагмент из работы самого Юнга, приводимый в статье известного литературоведа и переводчика С. С. Аверинцева. «Архетипы, – приводит автор слова Юнга, – имеют не содержательную, но исключительно формальную характеристику, да и ту лишь в весьма ограниченном виде. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он проникает в сознание и при этом наполняется материалом сознательного опыта. Напротив, его форму можно... сравнить с системой осей какого-нибудь кристалла, которая до известной степени преформирует образование кристалла в маточном растворе, сама не обладая вещественным существованием... Архетип сам по себе есть пустой, формальный элемент, не что иное, как способность преформирования, данная возможность оформлять представления, которые по мере того, как они становятся более отчётливыми, сопровождаются необычайно оживлёнными эмоциональными тонами, что делает их способными впечатлять, внушать, увлекать» [7].

Согласно позиции К. Г. Юнга, архетипы сигнализируют о глубинном слое бессознательного содержания человеческой психики [6, с. 294, 298]. На наш взгляд, этот вывод плохо согласуется со сделанным самим же Юнгом открытием того, что изначальные образы (архетипы) составляют основу своеобразия живой системы вообще и просто являются выражением жизни, чьё бытие не поддаётся дальнейшему объяснению [6, с. 299]. Не будет ли более согласовываться с исследованиями Юнга то понимание архетипирования, которое исходит из того, что этот процесс есть отзыв человека на обращённый к нему запрос бытия на воспроизведение дифференциала, различающего действующие друг на друга противоположные функции энантиодромии? В пользу такого понимания, на наш взгляд, свидетельствует то, что, как отмечает сам Юнг, архетип такой всеобще распространённой, всё различающей, но воспроизводящей себя магической силы, запечатлён со времён Эона и развивался в новых вариациях на протяжении истории [6, с. 297 – 298].

Таким образом, *мир готовых результатов* и *мир начал* предстают полюсами, которые посредством актуализации соотношения между собою, раскрывающим разность между определённым и потому в той или иной степени утратившим способность быть выражением жизни и неопределённым, но богатым вырази-

тельной силой, открывают перспективу обновления онтологии, при котором её продолжение вбирает в себя отрицание свершившегося, а не конкретизирует его основание. Но в силу чего богата содержанием выразительная сила начала, почему не пропадает оставленное в стороне, на основании чего возможна его актуализация? Эти вопросы волновали Лифшица и в поисках ответа на них он, прежде всего, обращает внимание на то, что воспроизведение бытием себя не было бы возможно без постоянной репродукции, возвращения к своим началам, наследственности, которая доказывает, что в воспроизводящем себя есть нечто консервативное и помимо его скелета.

Есть факт всеобщий и есть всеобщность, форма фактическая, имеющая полюсами своего выражения наследственность и пластичность. Различие между ними не является предметом исследования в данной статье, поэтому в свете поставленных нами вопросов будем использовать термин «наследственность» для обозначения всеобщности, формы фактической, отличной от всеобщего факта. Наследственность есть структура, скелетообразный тип, в котором откладывается всё зеркальное в воспроизводящем, повторяющем себя. Развитие жизни есть развитие её зеркальности по отношению к вселенной, но это не было бы возможно без постоянной репродукции, закрепляющей эту зеркальность – мало того, создающей само вещество зеркала, его материю [3, с. 84]. Основание же такого закрепления Лифшиц видит в явлении, известном науке как *гистерзис*, т. е. *запоминание прежних состояний*. Так, в физике всё более важное значение приобретают явления, имеющие своей особенностью запоминать прошлое, например, ферромагнетики сохраняют магнитный момент в то время, когда сама намагниченность уже равна нулю. На этом и других подобных явлениях природы основаны все запоминающие устройства. Оказывается, отмечает Лифшиц, что определённая форма или структура может сохраняться и оказывать действие как бы независимо от содержания. Происходит как бы откладывание однажды достигнутых форм воспроизведения себя реалиями бытия, и эти отложения уже определяют рамки дальнейшего естественного отбора [3, с. 485]. И Юнг, кстати, задаваясь вопросом о происхождении архетипов, пишет о том, что, с его точки зрения, их возникновение нельзя объяснить иначе, как принять гипотезу о том, что они суть осадки постоянно повторяющегося опыта человечества, и вообще, ничто не мешает нам допустить то, что они составляют основу своеобразия живой системы вообще [6, с. 298, 299].

И поскольку архетипы обнаруживают себя посредством соотношения определённого, но бедного выразительной силой мира готовых результатов и неопределённого, но широкого в размахе своей выразительной способности мира начал, то тем самым архетипы оказываются соотносимыми в свете того, что Лифшиц называет направлением всех направлений, т. е. бытием в качестве бесконечной конкретной полноты. Свидетельствует об этом то, что архетипы, сопровождаясь необычайно оживлёнными эмоциональными тонами и оказываясь способными впечатлять, внушать, увлекать, обнаруживают не простое вялое отрицание друг друга, а подъём, восстание противоположного. Отношением же к полноте открывается перспектива, в которой «изначальные образы» приобретают более широкое значение как элементы общей системы развивающегося целого. В конце концов, то, что совершается «одно после другого», может обрести способность быть «одно рядом с другим», ведь подтверждает не только согласие, но и различие, противопоставление. Оно открывает противоположностям возможность обретать *историческое* место и значение, сохраняя вместе с тем всё богатство процесса развития.

Итак, в качестве *выводов* подчеркнём следующее. Прежде всего, то, что в условиях эсхатологии мысли, когда человек, стараясь зачерпнуть из бесконечного бытия потенции её возрождения, обращается к бесконечности посредством актуализации способности своей ментальности просто быть выражением жизни, чьё бытие не поддаётся дальнейшему объяснению, ментальность в опыте такового обращения обнаруживает себя не пластмассой, готовой на всё, она сама диктует определённый способ формирования, в чем заключаются и сила, и слабость духа, способного схватить конкретную физиономию жизни с такой остротой, что эта вспышка магия может ослепить его по отношению к другим явлениям той же многоликой действительности [5].

Возможность такой автономии имеет основанием способность человека различать противоположность в бесконечном становлении бытия, ведь поскольку таковое длится, то этим предполагается воспроизведение им себя, т.е. обращение к себе, а не только от себя. Будучи расположен различать противоположность в бесконечном становлении бытия, человек оказывается в состоянии, опираясь на способность быть ориентированным действием воспроизведения, освобождать себя, а посредством того и бытие от одностороннего стремления к отрицанию своего сбывшегося состояния. Но он в состоянии и возвращаться к нему, вобрав в опыт своей ментальности действие воспроизведения. Так человек оказывается в состоянии выводить дифференциал, придающий более органичный характер стихийному, подавляющему одна другую действию противоположных направленностей бытия в бесконечность.

Человек обнаруживает в составе своей ментальности уже на уровне непосредственной психической данности действие выведения этого дифференциала, поскольку находит там образования, которые, имея своим источником переживание, тем не менее, заряжены всеобщностью, хотя и оставлены в стороне состоявшейся актуализацией. Эти образования К. Г. Юнг назвал архетипами. Пониманием их образования бытие, как бесконечная самовоспроизводящаяся самость, идёт навстречу человеку в его стремлении зачерпнуть из бесконечности потенции опыта различения направленностей бытия к возрастанию или уменьшению себя.

Апелляция же, как это получается у Хайдеггера, к способности человека *бро- сать* себя в возможность того, что «дальше» и «снаружи» всякого различия и, опираясь на естественную склонность к равновесию и симметрии, посредством рекогниции выравнивать разность между возможным и собою, обрекает человека продлевать в бесконечность своё персональное соотношение с бытием, но не позволяет учесть в опыте открытия различения действие бытия в качестве бесконечной самости.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Молодцов Б. И. Человек в обращении к беспредельной стихии бытия (опыт рефлексии подхода М. Хайдеггера). – Культура и цивилизация. – 2016. – № 2 (4). – С. 44 – 50.
2. Чанышев А. Н. Трактат о небытии. – Вопросы философии. – 1990. – № 10. – [электрон. ресурс] // Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000614/> – Заголовков с экрана
3. Лифшиц Мих. А. Что такое классика. – М.: Издательство «Искусство XXI век», 2004. – 512 с.
4. Юнг К. Г. Предисловие к книге Zwi Werblowsky «Lucifer und Prometheus» / Юнг. Бог и бессознательное. – М.: Олимп, ООО «Издательство АСТ-ЛЕД», 1998. – С. 31 – 38.

5. Лифшиц Мих. А. Человек 30-х годов / Искусство и современный мир. – М.: Искусство, 1980. – С. 190 – 312.
6. Юнг К. Г. Личное и сверхличное, или коллективное бессознательное. / Юнг. Бог и бессознательное. – М.: Олимп, ООО «Издательство АСТ-ЛЕД», 1998. – С. 292 – 313.
7. Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии. – Вопросы литературы. – 1970. – №1. – С. 113 – 143. – [электрон. ресурс] // Режим доступа : http://krotov.info/library/01_a/ve/rinzev_008.htm – Заголовок с экрана

B. I. Molodtsov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk Taras Shevchenko National University

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail – mbilg@mail.ru

**ENANTIODROMY AS A MECHANISM ABSORPTION OF DENIAL
IN THE EXPERIENCE OF ONTOGNOSEOLOGY**

***Annotation.** The article is a reflection of the position of ontognosiology Mih. Lifshitz in understanding of the ability of man to build the ontological foundation of his history as mobile, containing in itself the negation of the actual held. Reflection reveals the similarity of the position of Mikh. Lifshitz with the position of M. Heidegger, but the author also finds the differential between them. This is the understanding of the relationship between a person and the world around him: whether the person himself discovers something that is related to him in the world or the world itself is able to meet the person, revealing something in itself that is related to person.*

***Key words:** being as infinity, enantiodromy, universal as fact and universality as actual form, archetype, hysteresis*

Поступила в редакцию 22 июля 2017 г.

А С П И Р А Н Т С К И Е С Т Р А Н И Ч К И

УДК 130.2

С. В. Мусатова

(ассистент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: s.v.musatova@yandex.ruПРИРОДА СОЦИАЛЬНОСТИ В АСПЕКТЕ
ЭВОЛЮЦИОННОГО РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Аннотация. Затрагиваются вопросы эволюции представлений о природе социальности. Произведён краткий и схематичный экскурс по эпохам, от античности до современности. Отмечена принципиальная множественность взглядов по проблеме социальности, не позволяющая выбрать одну позицию как безусловно истинную.

Ключевые слова: общество, цивилизация, социальность, история, личность.

Начиная с эпохи античности, философы ставят вопросы по изучению общества. В ряде источников выражена точка зрения, относящаяся к интерпретации представлений софистов о человеке в контексте акцентирования его чувственно-природной стороны как определяющей: «человек (как считали софисты – С. М.) есть существо природное, а потому именно чувственные склонности рассматриваются как основное определение человеческого существа» (см., напр., [1, с. 111]). Однако более релевантными античной философской традиции являются воззрения Платона и Аристотеля. Их интересы в обсуждении общественной жизни сосредоточены вокруг двух основных пунктов. Это, как полагает В. Барулин, «этика и учение о государстве» [2, с. 129]. Автор видит здесь специфический методологический приём осмысления общественных отношений. Он заключается в своеобразном переносе познавательных усилий на более доступный предмет: поскольку общество ещё не представляло достаточно выделенную систему, которую можно было бы подвергнуть рациональной трактовке, то речь (в античных учениях) шла преимущественно о государстве. «...Весь образ социального видения древних, - пишет В. Барулин, - касается не столько государства – при всем том, что это одна из важных тем, значение которой недооценивать нельзя, – сколько общества. Ведь в данном случае не столько государство растворялось в обществе, сколько, напротив, общество подтягивалось до государства, растворялось в нём» [2, с. 124].

Соответственно, социальная жизнь человека определяется с этих позиций не собственно природными закономерностями, и даже не социальными отношениями (их суть пока завуалирована), а фактором политической организации, выраженным в существовании государства с его установленной законодательной базой и соответствующими властными отношениями. Из этого понимания следует высказывание Аристотеля о человеке как «политическом животном»: «Очевидно, – пишет Стагирит, – что полис принадлежит к естественным образованиям и что человек от природы есть политическое животное».

В. Барулин отмечает чрезвычайную живучесть тенденции рассмотрения «общества сквозь призму государственно-политического института...» [2, с. 123], сохранившуюся вплоть до Гегеля.

Образцом социально-проективной мысли античности может служить диалог Платона «Государство», ставящий во главу устройства общества (государства) не чувственные склонности как таковые, а общее благо. Здесь общество и государство фундированы на этической доминанте, а устойчивость государства определяется правильным распределением людей по трём сословиям. Правильность распределения, в свою очередь, следует из учёта их природной предрасположенности к тому или иному виду деятельности. Так в платоновском подходе происходит предварительный синтез природного и социального начал на основе продуманной этики общего блага. Здесь, конечно, ещё нельзя говорить о наличии некой политической идеологии, но вполне – об этической идеократии. Эта концепция, считает А. Ивин, «явилась архетипом теоретического коллективизма на все последующие века» [3, с. 26].

Характерно и важно, что, кроме описания проекта идеального государства, Платоном рассмотрена его последующая инволюция – организационно-культурное и политическое нисхождение вследствие накопления разного рода противоречий и проблем сначала до уровня тимократии, власти военного сословия, а затем до олигархии, концентрации – путём обмана и насилия – власти и богатства в руках немногих. Дальнейшее продолжение цикла через демократию, тиранию и царскую власть вновь приближает государство к наилучшей форме политического и социального устройства. Здесь существенно не перечисление в определённом порядке форм правления, а понимание философом наличия неизбежных общественных противоречий даже в утопически-лучшем варианте и динамичность предложенной картины. Вместе с тем, данная динамичность имеет свои пределы. Она протекает как содержательно замкнутый периодический процесс, отчасти отображающий круговое движение космоса. Сама мысль о несовершенстве даже «идеального государства» и его последующем изменении не столь удивительна, поскольку в древности были развиты представления о космическом регрессе, мировых катастрофах и «вечном возвращении» как характерных моментов вселенского мироустройства.

Аристотелевское учение о государстве и обществе, в отличие от платоновских размышлений, отталкивается не от идеальных проектов, а апеллирует к некой безусловной естественности. Она относится к выбору толкования природы человека, утверждению частной собственности, а также полисной формы политической организации и семьи. То, что естественно, то требует сохранения и не должно быть изменено. Аристотель, как отмечает А. Ивин, «склонялся к идее самопорождения социального порядка. Именно спонтанное развитие даёт такие эффективные инструменты, как язык, мораль, право, рынок, денежная система и т.д.» [3, с. 27-28].

Кроме отмечаемых в связи с этим двух линий античного толкования проблем социальной философии – платоновской, с коллективистской идеей справедливости общего, и аристотелевской, с индивидуалистическим и частнособственническим утверждением «счастливой и прекрасной жизни», можно указать ещё одно обстоятельство. Оно заключается в различных формах общественного дискурса, связанных с теми же именами Платона и Аристотеля. Первый заключается в стремлении к диалогу и концептуальному конструированию, второй – в провозвестии протоидеологических норм суждений, привлекающих категорию естественности для утверждения изначальной, необсуждаемой и внерациональной аксиомы, равной, фактически, догмату.

С течением времени отношение к проблеме общества меняется. На протяжении всего средневековья прослеживается противоречивый период подчинения

научно-философского знания интересам христианского вероучения. В средние века на формирование представления о ходе истории оказали влияние Иероним, который заложил основу средневековой периодизации истории и дал западной церкви латинскую Библию и Аврелий Августин, создавший теологию церкви и теологию истории. В своём произведении «О Граде Божьем» Августин изображает масштабную картину человеческой истории как предопределённую борьбу двух божественно-человеческих институтов – божьего царства и земного. Он ограничивает внеисторические события: одно лежит в начале – грехопадение, другое является завершающим – Страшный суд. «В истории этого царства, - пишет Соколов В.В., - господствует непрерывное изменение, возникновение нового и исчезновение старого» [4, с. 82].

Центральное положение осмысления истории Августином заключается в идее провиденциализма. Говоря другими словами, Бог обладает абсолютной властью не только над природными явлениями, но и над всеми без исключения сферами человеческой деятельности. Не случайно, Августин в произведении называет его «Винник и Податель счастья». Согласно его учению, любовь к Богу является необходимостью, т.к. именно Бог является «творцом вечного закона» [4, с. 75], моральных норм и оценок. Эта теософия истории, возводящая смыслы и цели земных событий к небесной иерархии, описывает их протекание как теофанию. Любовь к Богу вытесняет всякую любовь к человеку. «Когда человек живёт по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу» [5, кн. XIV, гл. 4]. Здесь говорится о жизни по истине, ведь под истиной понимается Бог. И если жить по человеку, соответственно, по лжи, по греху, это противоречит Творцу.

Социальное неравенство было необходимым явлением общественной жизни. Христианская доктрина оправдывает существующие эксплуататорские порядки, видя в них отпечаток божественного установления. Зло этих порядков неизбежно, но, по мере продвижения к эсхатологическому завершению истории, оно уменьшается, поскольку растёт, по мнению Августина, «общество праведных».

Философско-теологическая мысль средневековья представляла Бога всемогущим и всеведущим и, следовательно, Бог является единственной движущей силой развития общества. Здесь, таким образом, зарождается линейность исторического времени. В такой структуре каждое явление и событие имело начало, развивалось, приобретая те или иные свойства и затем исчезало, порождая новые явления и вещи (в отличие от античного кругового движения).

С разложением феодальных общественных порядков и ослаблением влияния церкви меняются механизмы и формы социальности. Возникает новое историческое сознание, которое сводится «...к осознанию того, что развитие вообще возможно лишь в определённых формах и что, стало быть, прогресс форм, в которых осуществляется общественно-историческая деятельность людей – это и есть прогресс форм культуры...» [6, с. 60]. Тенденция нового историзма, начавшаяся с разложением феодализма, продолжилась в эпоху Просвещения (вторая половина XVII в. - XVIII в.), в которой сложилось понятие цивилизации и представление о культуре как целостном явлении.

Считается, что «цивилизация общества представляет собой более высокую (и абстрактную) наднациональную общность людей, объединённую цивилизационным самосознанием (мировоззрением, идеологией, ментальностью); цивилизационными институтами (духовными, политическими, экономическими, демосоциальными), в которых реализуется цивилизационное самосознание; образом жизни ин-

дивидов; материальными и духовными (архитектура, музыка, живопись и т.п.) ценностями» [7, с. 320]. Таким образом, цивилизация – это и культурно-историческая общность, и сложившиеся формы общественной деятельности людей.

Характерной особенностью Просвещения является десакрализация институтов власти, освобождение от клерикализма, выстраивание социальных основ в ракурсе апелляции к разуму и естественным правам человека. Заметим, что упоминаемая «естественность» обусловлена исторически и имеет отношение не к неким «вечным законам», а к практике вполне земных и материальных интересов.

К XIX веку в европейских странах окончательно формируются буржуазные отношения, устанавливается высший уровень классового деления общества. Формы социальной жизнедеятельности и коммуникации при этом меняются под воздействием растущего отчуждения индивида от результатов своего труда. Возникает относительно новая форма исторической детерминации, рыночные отношения и капитал. Это новые исторические обстоятельства, о которых Маркс говорит, что данное «отношение не является ни созданным самой природой, ни таким общественным отношением, которое было бы свойственно всем историческим периодам. Оно, очевидно, само есть результат предшествующего исторического развития, продукт многих экономических переворотов, продукт гибели целого ряда более старых формаций общественного производства» [8, с. 180].

С учением Маркса начинается этап подлинно научного и всестороннего исследования проблем общественного развития. Он выделяет объективную экономическую основу функционирования капитала – производство и присвоение прибавочной стоимости: «Производство прибавочной стоимости или нажива – таков абсолютный закон...» капиталистического способа производства [8, с. 632].

При этом на рынке труда и капиталист, и пролетарий, продающий свою рабочую силу, должны быть юридически свободными, формально равными субъектами. Так рушатся сословные ограничения, освобождая индивидов из-под власти феодальных отношений для функционирования его как источника прибавочной стоимости.

Учение Маркса есть исторический материализм. Научное исследование истории с этих позиции было характерно «...для политической формации общества, для коллективистской цивилизации, для индустриальной эпохи, эпохи пролетарских толп. Он стал духовным оружием пролетариата, занятого в материальном производстве индустриальной эпохи человечества. Исторический материализм был разработан интеллигентами индустриальной эпохи, вставшими на позиции пролетариата» [7, с. 34]. В силу ряда причин, это направление примерно с 1989 г. из социального философского дискурса временно выпало, и сейчас в обществе доминирует реакционное суб-идеалистическое направление, имеющее подчёркнутую деидеализированную форму.

В 30-50-е годы XX столетия возникает эклектический симбиоз западной социальной мысли в виде фрейдомарксизма. В его рамках происходит попытка разрешения конфликтных невротических ситуаций социально-личностного генеза путём утверждения, во-первых, очередной «естественности» человека, выраженной в любви и творчестве, и, во-вторых, снятия их деформации путём сексуальной революции (В. Райх). После 1968 г. влияние фрейдомарксизма пошло на спад.

Итог развитию представлений о феномене социальности подвести непросто, да, пожалуй, и невозможно утвердить какую-то однозначную позицию. Во-первых, требуется значительно более полное рассмотрение как самих тенденций толкова-

ния социального, так и их существующего многообразия. Рамки данной статьи такой обзор сделать не позволяют. Во-вторых, особую сложность представляет нахождение методологически корректной процедуры соотнесения суждений, относящихся к различным теориям.

В силу этих и других причин, пока с полной уверенностью можно утверждать немного, а именно – зафиксировать статус-кво, выраженный в том, что по теме истории, общества и человека существует принципиальное многообразие мнений и толкований, не сводимых к единой усредняющей оценке, разделяющей их на два множества – (безусловно) «истинное» и (безусловно) «ложное». Вместе с тем, следует продолжать объективный анализ данных тем в направлении достижения действительной научности, конкретности содержания и полноты охвата.

Что же касается положений не чисто теоретического и/или оценочного планов, то представляется интересным суждение Барулина о том, что «в XX в. вектор социального развития все более смещается от социально-классовых общностей, обладавших огромной социально-регулятивной силой, к более динамичным микро-социальным общностям. Именно этот слой социальных связей и отношений, как нам представляется, и составляет социальную среду бытия человека» [2, с. 127].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Философия: Учебник для вузов / Под общ. ред. В. В. Миронова. – М.: Норма, 2005. – 928 с.
2. Барулин В. С. Социальная философия: Учебник. – изд. 2-е. – М.: ФАИР- ПРЕСС, 2000. – 560 с.
3. Ивин А. А. Из тени в свет перелетая... Очерки современной социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; Москва; 2015. – 592 с.
4. Соколов В. В. Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. Школа, 1979. – 448 с., ил.
5. Августин Аврелий. О Граде Божиим. - Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. -1296 с.
6. Рагозина Т. Э. Формы культуры как формы социальности // Научные ведомости. Выпуск 37 № 17 (238). – Белгород: БелГУ, 2016. – С. 56-67.
7. Соколов С. В. Социальная философия: Учеб. пособие для вузов. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003. – 440 с.
8. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1 // К. Маркс, Ф. Энгельс. Собр. соч., изд. 2. Т. 23. – 907 с.

S. V. Musatova

(assistant)

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

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

THE NATURE OF SOCIALITY IN TERMS OF EVOLUTIONARY DEVELOPMENT OF PHILOSOPHY

Annotation. The work deals with the issue of evolution of views of sociality. There is a brief outline of epochs, from ancient times to our days. It is stated that there is a plurality of views of social subject matter that does not allow choosing any of the viewpoints as the only true.

Key words: society, civilization, sociality, history, personality.

Поступила в редакцию 11 ноября 2017 г.

УДК 159.942.3:17.034.1

Е. В. Гришанова

(аспирант)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского

(г. Донецк, Донецкая народная республика)

E-mail: katyushka.0312@mail.ru**СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ МНОГОАСПЕКТНОСТЬ
И ИСТОРИЗМ КАТЕГОРИИ КОМИЧЕСКОГО**

Аннотация. В статье проанализированы особенности интерпретации категории комического в социокультурном измерении различных эпох – от Античности до современности. Выделены подходы различных мыслителей к проблеме комического. Проанализированы историко-философские варианты интерпретации комедии, а также показана сущность комического в повседневной жизни. Сделан вывод о том, что явление комического входит в предметное поле различных наук и объединяет различные уровни смешного – от языковой игры до глобальных философских построений.

Ключевые слова: комическое, юмор, смех, комический анализ, комические элементы.

Анализ комического позволяет исследовать смешное как часть культуры. Область комического давно является предметом научного интереса различных учёных, но его исторический аспект является не изученным на данный момент. Актуальность вопроса об историзме понятия комического давно является предметом научного интереса различных учёных (А. Бергсона, А. Шопенгауэра, З. Фрейда, а также М. Бахтина, В. Белинского, В. Проппа, А. Сычёва). От эпохи к эпохе менялись особенности комического, менялась и сама действительность, и исходная позиция комедийного анализа жизни. Интерес к проблеме комического проявляли многие выдающиеся мыслители как Древней Греции, так и Древнего Рима. В Античности было высказано множество идей и сделано большое количество наблюдений, предопределивших дальнейшее развитие категории комического.

Целью нашей работы является философский анализ исторического развития категории комического в социокультурном контексте.

На протяжении всего античного периода проблема смеха не занимала центральное место в философской мысли, хотя интерес к проблеме комического проявляли практически все выдающиеся мыслители как Древней Греции, так и Древнего Рима. За этот период было высказано множество идей и сделано большое количество наблюдений, предопределивших дальнейшее развитие теории смеха как в философской, так и в психологической науках. Первая известная попытка определения сущности смеха Демокритом представляла объект смеха как нечто мнимосущее [11, с. 171]. Из этого онтологического толкования затем развёртываются гносеологические (разоблачённая иллюзия), этико-аксиологические (завышенная самооценка), эстетические (мнимотрагическое), риторические (несоответствие формы содержанию) определения и трактовки смешного. Сегодня категория комического наиболее часто применяется в сфере искусства. Но, по сути, это общепризнанная философская категория, которая может эффективно применяться при исследовании многих социальных, политических и культурных процессов. Возврат к истокам формирования комического как философской категории в античный период помо-

жет глубже понять вариативность использования данной категории в различных отраслях социально-гуманитарного знания.

Если обратиться к Бэконовскому методу очищения разума от лишних наслоений, в частности, от слепой веры в авторитеты, то изучение комического стоит начинать, образно говоря, «с чистого листа». Любая авторитетная концепция комического – Аристотеля, А. Шопенгауэра, А. Бергсона, М. Бахтина – выводит на широкий проторенный путь, где почти каждый перекрёсток и поворот снабжены указателем и где все частные вопросы находят правдоподобное разрешение. Однако – и в этом состоит парадоксальность исследований, – чем дальше продолжается этот путь, чем больше явлений, ситуаций и событий вовлекаются в область рефлексии по поводу комического, смеха, юмора, тем сложнее представляется природа смешного и тем больше вопросов остаются без ответа. Не все проявления смешного укладываются в определения, не всегда они легко отделяются от массы разнородных явлений. Философский энциклопедический словарь трактует понятие «комическое» следующим образом: «...категория, обозначающая культурно оформленное, социально и эстетически значимое смешное» [14, с. 271].

Возврат к истокам формирования комического поможет глубже изучить эту категорию по отношению к стадии развития личности. Смех рождается и существует в зоне контакта: личностей и социальных групп, культур и эпох. Такую же зону контакта представляет собой понятие комического, объединяющее сферы широкого ряда наук и демонстрирующее различные уровни смешного – от языковой игры до глобальных философских построений. Каждый из этих уровней обладает собственной логикой и способностью выстраивать уникальные ассоциации и образцы смешного. При этом существующие модели комического не замкнуты и не дискретны. В античном комедийном действии критика идёт с точки зрения «я», слитого с «мы» социумом (племенем, полисом) и т.д. Исходная позиция интерпретации комического – это отношение насмехающегося в ситуации. В древнейшем искусстве существовали смеховые культы, бранно-пародийные образы божеств. Ритуальный смех первобытной общины включал в себя и отрицающие, и жизнеутверждающие начала, он был устремлён и к разрушению несовершенного мира, и к его возрождению на новой основе, в чём проявляется диалектичность глубинных оснований комического. Языковые игры – понятие современной философии языка, фиксирующее речевые системы коммуникаций, организованные по определённым правилам, нарушение которых приводит к осуждению в рамках языкового сообщества. Понятие языковых игр введено Л. Витгенштейном. Автор считал, что философия языка – это «область философского знания о происхождении и функционировании языка, его месте в культуре, значении для познания и развития общества и человека» [9, с. 58]. Расширение филологического подхода к языку приводит к пониманию языка как способа выражения смысла. Таким образом, все философские проблемы приобретают языковой аспект их исследования, а лингвистика становится одним из важнейших предметов философствования.

Смех действует по принципу всепогружения и всетворения. Эта творческая жизнетворяющая сила смеха была отмечена людьми весьма давно. То, что воспринимается нами смешным, всегда связано с тем, что кто-то попадает в неприятную для него ситуацию. Принципиально важно не то, что человеку не повезло, а то, что это невезение негативно характеризует его достоинства, связанные со статусом. Как правило, для этого необходимо, чтобы неприятный, нелепый результат был следствием поступков этого человека. Неприятность, случившаяся сама по себе, не

смешна. Исключением являются те случаи, когда она подтверждает статус неудачника.

Для древних греков смех был жизнотворцем, радостной, весёлой народной стихией. У истоков комизма обнажаются его сущностные свойства. В дни празднеств в честь Диониса обычные представления о благопристойности временно теряли силу и устанавливалась атмосфера полной тотальной раскрепощённости. Возникал условный мир безудержного веселья, насмешки, откровенного слова и действия. Это было чествование созидательных сил природы, торжество плотского начала над рациональным в человеке. Смех здесь способствовал основной цели обряда – обеспечению победы производительных сил жизни: в смехе и сквернословии видели созидательную силу. По старинному обычаю в древней Греции обиженные ходили ночью по деревне и рассказывали крестьянам, что здесь живёт тот человек, который совершает неблагоприятные поступки. Днём соседи повторяли услышанное, и это было позорно для виновного. Особенности божественного смеха «комоса», видимо, переняли и первые комедийные поэты, о которых сохранилось очень мало сведений. Европейская комедия в своих истоках восходит к культу греческого бога Диониса. Исследователи ведут этимологию слова «комедия» от греч. слов «*komos*» и «*ode*», в соединении означающих «песня комоса» («комос» – ватага гуляк, процессия пирующих, толпа ряженных на сельском празднике в честь Диониса). Актёры получили своё название не от слова «кутить», а от выражения «блуждать по деревням», так как их позорно выгоняли из города. На основе культовых песен мегарцы создали первую комедию, полную грубых ругательств и скабрёзностей, известную лишь по нелестным отзывам о ней аттических комедиографов (прежде всего Аристофана). Независимо от той или иной трактовки этимологии слова «комедия», очевидно: у истоков комедии находилось веселое, радостное, полное жизни, ничем не стесненное, не знающее никаких нравственных ограничений и запретов начало. Проанализировав многочисленные авторские отступления – интермедии, Аристофан пишет: «...Да и сама комедия, подвергая нечто осмеянию, философствует» [1, с. 893]. Взгляды Аристофана на смех оказали сильное влияние на сформировавшуюся в дальнейшем философскую теорию комического.

В разные социокультурные эпохи философы по-разному относились к понятию комического. В эпоху Античности Платон утверждал, что «смешны слабые и неспособные отомстить, если над ними насмеваются» [13, с. 341]. Невежество лиц могущественных – ненавистно, а невежество слабых делает их смешными. Смешным бывает самомнение там, где оно никому не вредит. Платон считает: необходим запрет «свободнорождённым людям» заниматься «комедией» и «обнаруживать свои познания в этой области» [13, с. 397]. Воспроизведение комического средствами искусства (в слове, песне, пляске), согласно Платону, «надо предоставить рабам и чужестранным наёмникам» [13, с. 421].

Великому философу, – представителю аристократии – чужда демократическая сущность комедии. Смешное для Аристотеля – область «безвредных» нарушений этики [2, с. 176]. Согласно учёному, свободному человеку подходит ирония, ибо пользующийся ею вызывает смех ради собственного удовольствия, а шут – для забавы другого. Иронией Аристотель называет оттенок смеха, вызываемый особым комедийным приёмом, когда мы говорим одно, а делаем вид, что говорим другое, или, когда мы называем что-либо словами, противоположными смыслу того, о чём мы говорим. Античный автор следует классическому принципу «всё в меру», он учит: «...те, кто в смешном преступает меру, считаются шутами и грубыми людьми,

ибо они добиваются смешного любой ценой и, скорее, стараются вызвать смех, чем сказать нечто изящное, не заставив страдать того, над кем насмеваются. А кто, не сказавши сам ничего смешного, отвергает тех, кто такое говорит, считается неотёсанным и скучным. Те же, кто развлекается пристойно, прозываются остроумными...» [2, с. 141]. Применяя этическое правило золотой середины, Аристотель вычленяет из единого целого ту часть смеха, которая является наиболее ценной для его учения о нравственности и запросов эпохи, а именно: рациональный его аспект, тщательно освобождённый от груботелесного и агрессивного начала. Рассматривая именно такой смех, он создал знаменитую формулу философии, гласящую, что из всех живых существ только человек способен смеяться.

В Средние века народный смех, противостоящий строгой идеологии церкви, звучал на карнавалах, в комедийных действиях и процессиях, на праздниках «дураков», «ослов», в пародийных произведениях, в стихии фривольно-площадной речи, в остротах и выходках шутов, в быту, на пирушках, с их «бобовыми» королями и королевами. Комедийно-праздничная, неофициальная жизнь общества – карнавал – выражала народную смеховую культуру, воплощающую в себе идею вселенского обновления. Радостное обновление – важный принцип эстетики комического. Смех не только не выявляет несовершенство мира, но и, «омыв» мир свежей эмоциональной волной радости, преображает и обновляет его. В карнавале наиболее полно проявляет себя и отрицающая, и утверждающая сила смеха. М. М. Бахтин писал: «...карнавал не знает разделения на исполнителей и зрителей. Карнавал не созерцают – в нём живут, и живут все, потому что по идее своей он всенароден. Пока карнавал совершается, ни для кого нет другой жизни, кроме карнавальской. От него некуда уйти, ибо карнавал не знает пространственных границ. Во время карнавала можно жить только по его законам, то есть по законам карнавальской свободы. Карнавал носит вселенский характер, это особое состояние всего мира, его возрождение и обновление, которому все причастны» [4, с. 10].

В эпоху Возрождения комедийное искусство в качестве отправного начала принимает человеческую природу, трактуя при этом человека как меру состояния мира. М. де Сервантес вскрывает одно из важнейших противоречий цивилизации: невозможно каждому человеку начинать всё сначала, необходимо опираться на предшествующую культуру; с другой стороны, опасен догматизм культуры, её фанатическая приверженность окаменевшим идеям, не соответствующим современной реальности. Это противоречие может превратить в трагедию и комедию всякое доброе начинание, осуществляемое таким произвольно догматическим способом. Над мечтателем Дон Кихотом тяготеют нравственные долженствования рыцарства. Всем своим существом он ощущает неблагополучие мира и, как рыцарь, считает своим священным долгом «странствовать по земле, восстанавливая правду и мстя за обиды» [3, с. 73]. Однако нелепость его поступков порождает новую ложь и новые беды для людей. Санчо Панса, напротив, чужд книжных идей. В нём живут народные мудрость, верования, предрассудки и заблуждения. Для него не существует мировых проблем, мироздание – это он сам и его непосредственное окружение. Санчо Панса не считает нужным вмешиваться в само по себе разумное течение жизни. За людьми он оставляет право жить так, как они хотят. Дон Кихот и Санчо Панса – два совершенно различных человеческих начала. Однако при всём различии этих людей, оба они обладают удивительным человеческим качеством – бескорыстием. И во имя этого качества мы прощаем им все их чудачества и безумства. Оба героя потому и не от мира сего, что они лучше этого охваченного стяжа-

тельством мира. Безумец Дон Кихот оказывается более нормальным, чем «нормальные» люди, преисполненные жадности и властолюбия. М. де Сервантес раскрыл способность комического исследовать само состояние мира, изображая его в определённом разрезе, способность дать и художественную концепцию мира, и гигантскую панораму жизни.

В эпоху Просвещения И. Кант раскрывает природу комического на примере анекдота. Причина смеха, по И. Канту, заключается в состоянии внезапно ущемлённых нервов. Он писал: «Смех разбирает нас особенно сильно тогда, когда нужно держать себя серьёзно. Смеются всего сильнее над тем, кто имеет особенно серьёзный вид. Сильный смех утомляет и, подобно печали, разрешается слезами. Смех, вызванный щекоткой, весьма мучителен. На того, над кем я смеюсь, я уже не могу сердиться даже в том случае, если он причиняет мне вред» [12, с. 216].

Говоря о более современных трактовках комического, распространённых на рубеже XIX-XX вв., необходимо отметить, что в них смех, прежде всего, понимается как действенное, общественно значимое орудие борьбы с ложными идеалами. А. И. Герцен писал: «Смех – одно из самых сильных орудий против всего, что отжило и ещё держится бог знает на чём, важной развалиной, мешая расти свежей жизни и пугая слабых. Повторяю, что предмет, о котором человек не может улыбнуться, не впадая в кощунство, не боясь угрызений совести, – фетиш, и человек подавлен им; он боится его смешать с рядовыми предметами» [10, с. 367].

В. Г. Белинский пишет: «В комическом произведении жизнь для того показывается нам такою, как она есть, чтобы навести нас на ясное созерцание жизни так, как она должна быть» [5, с. 50]. В таком понимании смех приобретает социально-этическое значение как механизм обострения и последующего разрешения противоречий сущего и должного в пользу последнего. Настоящая комедия, согласно В. Г. Белинскому, «должна живописать несообразность жизни с целью, должна быть плодом горького негодования, возбуждаемого унижением человеческого достоинства, должна быть сарказмом, а не эпиграммой, судорожным хохотом, а не весёлою усмешкою, должна быть написана желчью, а не разведённою солью, словом, обнимать жизнь в её высшем значении, то есть в её вечной борьбе между добром и злом, ненавистью и эгоизмом» [5, с. 83].

Отечественный теоретик эстетики и филолог Ю. Б. Борев написал две фундаментальные работы, посвящённые смеховой коммуникации: «О комическом» [7] и «Комическое» [6]. В комическом, по мнению учёного, всегда присутствуют два противоположных начала, «первое из которых кажется положительным и привлекает к себе внимание, но на деле оборачивается отрицательным свойством» [8, с. 178]. Здесь автор следует в традиционном русле объяснения комического через противоположность, предполагая, что все предшествующие теории, противопоставлявшие безобразное – прекрасному, нелепое – разумному, автоматичное – живому и так далее в принципе верны, но отражают только одну из сторон комического. Комическое противоречие, таким образом, берётся в наиболее широком из возможных диапазонов. Неизбежную в таких случаях абстрактность учёный пытается восполнить внесением в понятие «комическое» исторической динамики. Положительный полюс противоречия – эстетический идеал – исторически изменчив, таким же образом изменяется и его противоположность.

Смех, по мнению Ю. Б. Борева, способен объяснить многочисленные белые пятна истории, показав истинное, не подвергнувшееся цензуре и идеологической мифологизации самосознание духовной культуры. В этом отношении особенно

значимы неофициальные смеховые свидетельства, созданные в эпохи тоталитарного нажима и фальсификации исторических фактов. На этом тезисе основаны изыскания в области интеллигентского фольклора России XX в.

Таким образом, комическое рождается и существует в зоне контакта, возникающего между личностями, группами в различных социокультурных контекстах. Само понятие комического объединяет предметные сферы различных отраслей науки – от языковой игры до глобальных философских построений. Основопологающей идеей в изучении многоаспектности комического в контексте советской, а затем российской философии, является учёт исторического фактора в развитии комического.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Античные свидетельства о жизни и творчестве Аристофана / Комедии. Фрагменты. – М.: Знание, 2000. – 1040 с.
2. Аристотель. Сочинения. Соч. в 4т. – Т. 4. – М.: АСТ. 1983. – 830 с.
3. Багно В. Е. Дорогами «Дон Кихота». – М.: Книга, 1988. – 448 с.
4. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Художественная литература, 1979 – 341 с.
5. Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Соч. в 13 т. – Т. 1. – М: Издательство Академии Наук СССР, 1953. – 562 с.
6. Боров Ю. Б. Комическое, или о том, как смех казнит несовершенство мира, очищает и обновляет человека и утверждает радость бытия. – М.: Искусство, 1970. – 272 с.
7. Боров Ю. Б. О комическом. – М.: Искусство, 1957. – 232 с.
8. Боров Ю. Б. Эстетика: В 2-х т. Т.1 – 5-е изд., доп. – Смоленск: Русич, 1997. – 576 с.
9. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. Добронравова и Лахути Д.; Общ. ред. и предисл. Асмуса В. Ф. – М.: Наука, 1958. – 133 с.
10. Герцен А. И. О литературе. – М: Мысль, 1962. – 580 с.
11. Демокрит. Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. – М.: Азбука, 1935. – 382 с.
12. Кант И. Сочинения в шести томах. Том 2. – М.: Мысль, 1964. – 510 с.
13. Платон. Законы // Избр. диалоги. М.: Мысль, 1965. – 847 с.
14. Философский энциклопедический словарь. Глав. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. – М.: Советская энциклопедия. – 1983. – 840 с.

Ye. V. Grishanova

(postgraduate)

Donetsk national University of Economics and trade named. Tugan-Baranovsky

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: katyushka.0312@mail.ru

SOCIOCULTURAL DIVERSITY AND HISTORICISM CATEGORIES COMIC

***Annotation.** The article analyses the peculiarities of interpretation of the category of the comic in the socio-cultural dimension of different eras – from Antiquity to the present. The approaches of different thinkers to the problem of the comic. Analyzed historical and philosophical options for interpreting Comedy, and shows the essence of the comic in everyday life. It is concluded that the phenomenon of the comic included in the subject field of the various Sciences and combines different levels of funny, from language game to a global philosophical constructs.*

Key words: comic, humor, laughter, comic analysis, comic elements.

Поступила в редакцию 15 октября 2017 г.

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 объёмлет всякую 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.

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.

Key words: 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>



ISSN 2522-9788