

Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 2 (4)
2016

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



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 2 (4)
2016

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

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

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

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

Учредитель и издатель – государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Донецкий национальный технический университет», УНЦ «Социально-гуманитарный институт».

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

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

Адрес редакционной коллегии: 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.org>

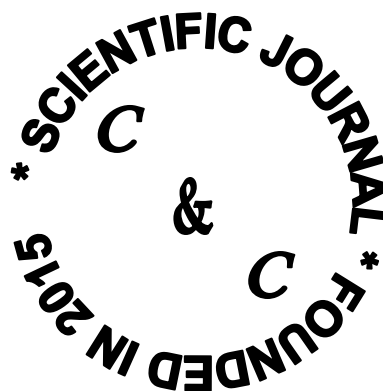
Журнал зарегистрирован в Министерстве информации Донецкой Народной Республики. Свидетельство о регистрации в Министерстве информации ДНР № 340 от 06.11.2015

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 № 8 от 25.11.2016 г.

© Авторы статей, 2016
© Донецкий национальный технический университет,
© Социально-гуманитарный институт, 2016

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



Culture

& CIVILIZATION (Donetsk)

Issue № 2 (4)
2016

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

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

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

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

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

Editorial board: Editor-in-Chief – N.P. Ragozin, Ph.D.; Vice Editor-in-Chief – S.V. Drozhina, Ph.D.; D.V. Bakulov, Ph.D.; G.V. Drach, Ph.D.; S.P. Potseluev, Political Sciences Doctor; N.I. Gavrillov, Ph.D.; Andrienko E.V., Ph.D.; A.A. Sarjan, Historical Sciences Doctor; V.V. Lipinskiy, Historical Sciences Doctor; A.I. Atoyan, Ph.D.; T.V. Lugutsenko, Ph.D.; V.M. Shelyuto, Ph.D.; T.E. Ragozina, Candidate of Philosophic Sciences; B.I. Molodtsov, Candidate of Philosophic Sciences; L.A. Alekseeva, 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. Chernigovskyh, Candidate of Philosophic Sciences; T.V. Tselik, Candidate of Philosophic Sciences.

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

Editorial Board'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.org>

The journal is registered by Ministry of Information of Donetsk People's Republic. License of Information Ministry of DPR no 340 dd 06.11.2015

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 № 8 dd 25.11.2016.

© Authors of the articles, 2016
© Donetsk National Technical University
© Social and Humanitarian Sciences Institute, 2016

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

(Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№ 2 (4) / 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Философия		
Рагозин Н. П.	«Философия практики» А. Грамши как теоретическая предпосылка концепции духовного производства	7
Пряхин Н. Г.	Насилие и ненасилие в пространстве социально-философской рефлексии: ценность – символ – понятие	26
Рагозина Т. Э.	Преемственность социокультурного процесса в свете проблемы субъекта истории	31
Молодцов Б. И.	Человек в обращении к беспредельной стихии бытия (опыт рефлексии подхода М. Хайдеггера)	44
Сулимов С. И., Черниговских И. В.	Русский радикализм и антисистемность	51
Никонов Г. А.	Метафизические основы влияния на духовную культуру российского общества со стороны Западной цивилизации	63
Политические науки		
Арапов А. В.	Россия и США: друзья, соперники или враги?	74
Дрожжина С. В.	Конфликт культурного ядра и субкультуры: причины, повод, последствия	80
Волвенко Н. Н.	Проблемы индивидуальности в условиях социально-политических трансформаций	86
Попов В. Б.	Историческая лимитарность в многомерных процессах Общественной эволюции	92
Отзывы и рецензии		
Рагозин Н. П.	Шествие мирового духа в истории	98
Анонсы и объявления		
	Информационное письмо о научной конференции	102
Приложения		
	Требования к оформлению научных статей	103
	Образцы оформления статей	104

CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 2 (4) / 2016

CONTENTS

Philosophy		
R a g o z i n N. P.	A. Gramsci's «Philosophy of Practice» as Theoretical Basis of the Concept of Spiritual Production	7
P r y a h i n N. G.	Violence and non-violence space of social-philosophical reflection: value – symbol – concept	26
R a g o z i n a T. E.	Continuity of Social and Cultural Processes in the Light of the Subject of History Problem	31
M o l o d t s o v B. I.	Human in his address to infinite element of being (reflection experience of M. Heidegger's approach)	44
S u l i m o v S. I., C h e r n i g o v s k i k h I. V.	Russian radicalism and anti-systemacity	51
N I k o n o r o v G. A.	Metaphysical foundations of the western civilization influence on the Russian society's spiritual culture	63
History		
A r a p o v A. V.	Russia and USA: friends, rivals or enemies?	74
D r o z h z h i n a S. V.	Conflict of cultural body and subculture: causes, reasons, consequences	80
V o l v e n k o N. N.	Personality issues in terms of social and political transformation	86
P o p o v V. B.	Historical limitarity in multidimensional processes of social evolution	92
Reviews		
R a g o z i n N. P.	Path of the world spirit in history	98
Notices and information		
	Информационное письмо о научной конференции	102
A n n e x e s	Requirements to design of scientific articles	103
	Examples of articles' design	104

Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: nragozin@inbox.ru**«ФИЛОСОФИЯ ПРАКТИКИ» А. ГРАМШИ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ
ПРЕДПОСЫЛКА КОНЦЕПЦИИ ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА**

Аннотация. Статья посвящена анализу «философии практики» Антонио Грамши, которая представляет собой один из вариантов решения традиционной философской проблемы – проблемы единства теории и практики, непосредственно связанной с ключевыми дискуссионными вопросами современной социальной философии: соотношением объективного и субъективного, стихийного и сознательного моментов в истории, базиса и надстройки общества, теоретического и практически-духовного освоения действительности. «Философия практики», которую Грамши характеризует как «абсолютный историцизм», выступает теоретической предпосылкой его концепции духовного производства.

На материале работ А. Грамши осуществляется реконструкция его концепции духовного производства. Исследуются взгляды итальянского марксиста на роль интеллектуалов в системе духовного производства, их типы и функции в обществе. Рассматривается проблема создания системы народного просвещения, формирования исторического союза интеллектуалов и народа.

Ключевые слова: теория – практика, «абсолютный историцизм», стихийное – сознательное, базис – надстройка, духовное производство, «органические» и «традиционные» интеллектуалы, исторический блок, мировоззрение, просвещение.

Жизнь и творчество А. Грамши в нашей литературе не раз становились предметом специальных исследований. В истории этих исследований можно выделить два этапа. Первый этап связан с публикацией в СССР в 1957-1959 гг. «Избранных произведений» А. Грамши в 3-х томах [1]. За этой публикацией последовали ряд исследований жизни и творчества итальянского мыслителя (например: Големба А. Грамши. – М.: «Молодая гвардия», 1968; Лебедев А. Антонио Грамши о культуре и искусстве. Идеи и темы «Тюремных тетрадей». Очерки. – М.: «Искусство», 1965; Лопухов Б. Р. Антонио Грамши. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963).

В третьем томе «Избранных произведений» Грамши были опубликованы «Тюремные тетради», однако эта публикация была неполной. Не в последнюю очередь неполнота данной публикации на русском языке объяснялась тем, что в этом произведении поднимались и ставились такие проблемы, которые «не вписывались» в официальный образ марксистской философии, установившийся в Советском Союзе.

Перевод «Тюремных тетрадей» опирался на текст оригинала, который был опубликован Туринским издательством *Эйнауди* в 1948-1951 гг. в шести томах. В этом издании рукописи «Тюремных тетрадей» были тематически сгруппированы редакторами, которые руководствовались отдельными заголовками, данными

Грамши для своих заметок. Такой способ публикации не позволял проследить логику развития мысли Грамши, во-первых, потому, что не все заметки были снабжены заголовками, а, во-вторых, эти заголовки имели предварительный характер. Грамши предупреждал, что его конспекты прочитанного и набросанные заметки подлежат основательной переработке. Он писал: «Заметки в этой тетради, как и в других, писались наскоро, с тем чтобы сразу зафиксировать приходящие в голову мысли. Все они должны быть тщательно просмотрены и проверены, ибо наверняка в них есть неточности, ошибочные сопоставления, временные несоответствия. Поскольку упоминаемых в них книг не было под рукой, возможно, что в результате проверки придётся внести существенные поправки – может оказаться правильным прямо противоположное тому, что написано» [2, с. 25].

В 1975 году под редакцией Валентино Герратана (Valentino Gerratana) было выпущено критическое издание «Тюремных тетрадей» [3] в 4-х томах со сквозной пагинацией. Первые три тома этого издания включали расположенные в хронологической последовательности написания рукописи «Тюремных тетрадей», а четвёртый том содержал критический аппарат, подготовленный издателями работ Грамши. Это издание позволяло исследователям творчества Грамши заглянуть в его лабораторию, проследить ход развития его мысли, её поступательные и возвратные движения, выделить узловые проблемы, над разрешением которых она билась. В 1991 году в СССР была начата публикация русского перевода полного текста «Тюремных тетрадей», которая, к сожалению, остановилась на первом томе. В этом же году вышел в издательстве «Искусство» двухтомник избранных работ А. Грамши под названием «Искусство и политика», снабжённый содержательной вступительной статьёй К.М. Долгова и полезным справочным аппаратом.

В 80-90-е годы XX века у нас опять пробуждается интерес к изучению наследия А. Грамши, что было связано с ослаблением давления идеологического догматизма и поисками выхода из идейно-политического кризиса советского общества, который пыталась преодолеть официально объявленная перестройка. Появляется ряд работ, посвящённых анализу отдельных взглядов А. Грамши (краткую библиографию их можно найти в обзорной статье М.Н. Грецкого [4]), выходит вышеупомянутое издание его работ, но всестороннего исследования творчества итальянского мыслителя в нашей литературе пока нет.

Иначе сложилась судьба наследия А. Грамши на Западе. Здесь его работы неоднократно издавались и на языке оригинала, и в переводах. Что касается исследований его творчества, то они проводились в контексте проблематики так называемого «западного марксизма», характерные особенности которого выделены в книге П. Андерсона [5]. Место А. Грамши в истории «западного марксизма» П. Андерсон определяет следующим образом: «Грамши был последним представителем марксистских мыслителей на Западе, поднимавшим жгучие вопросы классовой борьбы в своих работах. Однако и он ничего не писал о самой капиталистической экономике, если иметь в виду классический анализ законов развития этого способа производства. Западные марксисты более позднего периода также обходили молчанием политическую систему буржуазного правления и ничего не говорили о способах его ниспровержения. В результате западный марксизм в целом, когда дело касалось вопросов не метода, а содержания, всецело сосредоточивался на изучении надстройки» [5, с. 87]. И далее он пишет: «В целом деятельность Грамши была постоянно нацелена на изучение надстроечных объектов, но как никакой другой теоретик западного марксизма, он воспринимал самостоятельность и действенность

культурной надстройки как *политическую* проблему, имеющую отношение к сохранению или свержению существующего социального порядка и заслуживающую теоретического осмысления именно с этой точки зрения» [5, с. 89]. П. Андерсон рассматривает А. Грамши как фигуру переходную от классического революционного марксизма к современному западному марксизму, далёкому от практической политической борьбы классов и сфокусированному на изучении духовной надстройки общества.

В 2009 г. появилось обстоятельное исследование Питера Д. Томаса (Peter D. Thomas) «Грамшианский момент: философия, гегемония и марксизм», написанное в русле проблематики западного марксизма [6]. «Грамшианский момент» западного марксизма П. Томас рассматривает как альтернативу «альтјуссеріанскому моменту». Если Л. Альтјуссер предложил истолкование марксизма как системно-структурного анализа общества, в котором на первый план выдвинуты объективные системные механизмы развития общества, а роль субъективного фактора в истории общества сведена к минимуму, что привело его к выдвиганию тезиса о марксизме как «теоретическом антигуманизме», то А. Грамши понимает марксизм как «абсолютный историцизм» (или «абсолютный гуманизм истории» [см.: 2, с. 134, 191]),¹ в котором роль субъективного фактора (классов, партий, интеллигенции, масс, сознания) играет не менее важную роль в истории, чем объективные законы развития общества. Согласно такому ракурсу анализа концепции Грамши в книге П. Томаса в центре внимания оказывается его категория «гегемония», которая выступает понятием, выражающим содержание процессов, происходящих и в духовной, и в политической жизни общества.

Анализ философской концепции А. Грамши труден в силу нескольких причин. Во-первых, потому, что мы имеем здесь дело с концепцией, пребывающей в состоянии становления, и, следовательно, было бы большой ошибкой трактовать его концепцию как завершённую систему взглядов. Сам А. Грамши в «Тюремных тетрадах» неоднократно предупреждал, что соображения, высказанные в его заметках, подлежат дальнейшей проверке, уточнению, исправлению и пересмотру. Во-вторых, в силу того, что свои взгляды он выражал с оглядкой на тюремную цензуру, а потому был вынужден использовать различные способы камуфляжа своих мыслей. Третья причина заключается в том, что философская терминология Грамши отличается от принятой в разных школах и направлениях философии.

Однако, все эти сложности анализа философских взглядов Грамши преодолитмы, если не упускать из виду, что все его мысли направлены на поиск путей революционного, практического преобразования действительности, на построение справедливого, свободного от эксплуатации общества.

¹ Л. Альтјуссер своё понимание марксистской философии отличает от «философии практики» А. Грамши следующим образом: (1) если итальянский теоретик, следуя буквальному смыслу 11 тезиса Маркса о Фейербахе («Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»), пытается создать философию практического преобразования мира, то Альтјуссер полагает, что «Тезисы» и «Немецкая идеология» означают разрыв Маркса со спекулятивно-умозрительной философией и переход к созданию новой науки об истории – «исторического материализма»; (2) если для Грамши философия является теоретической рефлексией практики, то своё понимание марксистской философии Альтјуссер трактует как теоретическую рефлексию марксистской исторической науки [7, с. 28-31, 33-36, 40-41].

Известно, что Грамши свои философские воззрения в «Тюремных тетрадах» называет «философией практики». Как отмечают некоторые исследователи, Грамши так называет марксизм не только для того, чтобы скрыть от тюремной цензуры предмет своих размышлений и занятий, но и по иным причинам. В чём они заключаются? Это связано с тем, что Грамши фактически разрабатывает особую версию марксистской философии, непосредственно противостоящую не только тем течениям в марксизме, которые обозначились на рубеже XIX-XX столетий, но и отличающуюся от понимания марксистской философии самими Марксом, Энгельсом и Лениным.

На рубеже XIX-XX столетий марксистская философия, согласно Грамши, «претерпела двойную ревизию», суть которой состоит в следующем: «С одной стороны, некоторые её элементы, в явном или скрытом виде, вошли как составные части в некоторые идеалистические течения (достаточно назвать философские концепции Кроче, Джентиле, Сореля, того же Бергсона, прагматизм); с другой стороны, так называемые ортодоксы, озабоченные тем, чтобы найти философию, которая была бы в соответствии с их очень ограниченной точкой зрения чем-то большим, нежели «просто» истолкование истории, в основном отождествили её с традиционным материализмом. Другое течение вернулось к кантианству...» [2, с. 107]. Таким образом, марксистская философия оказалась либо перетолкованной в идеалистическом духе (Б. Кроче и другие философы-идеалисты, а также катедер-социализм), либо отождествлённой с традиционным материализмом (Г. Плеханов).

По своему культурно-историческому смыслу это были разные ревизии. Первая ревизия была делом «чистых» интеллигентов, авторов «распространённых идеологий господствующих классов», которые использовали элементы марксистской философии для того, чтобы «подпереть свои концепции и сдобрить чрезмерное спекулятивное философствование историцистским реализмом новой теории, для того чтобы пополнить новым оружием арсенал социальной группы». Вторая ревизия была осуществлена такими «лицами из интеллигенции, которые более решительно посвятили себя практической деятельности и, следовательно, были больше связаны (...) с широкими народными массами». Представители ортодоксальной тенденции для борьбы «с наиболее распространённой в широких народных массах идеологией – религиозным трансцендентализмом» воспользовались «грубым и банальным материализмом», который, по словам Грамши, «также был одним из немаловажных наслоений обыденного сознания, наслоением, существование которого поддерживалось – в гораздо большей степени, чем это полагали и полагают – самой религией, принимающей в народе своё пошлое и низменное обличье суеверия и колдовства, в котором материя выполняет немалую роль» [2, с. 107].

Между тем, как полагает Грамши, марксизм находится выше противоположности материализма-идеализма и не нуждается в дополнениях ни с той, ни с другой стороны. По мнению Грамши, «Маркс – творец *Weltanschauung*» (мировоззрения), он «является интеллектуальным родоначальником исторической эпохи, которая, вероятно, продлится века – до тех пор, пока не исчезнет политическое общество и установится общество упорядоченное. Только тогда его мировоззрение будет превзойдено (концепция необходимости, [превзойдённая] концепцией свободы)» [2, с. 99-100]. Вслед за А. Лабриолой, Грамши утверждает, что «философия практики независима от любого другого философского течения, что она самодостаточна» [2, с. 105, ср.: с. 189, 190].

Основной вопрос философии, задающий направление философских исследований, Грамши решает так: «В философии практики бытие не может быть оторвано от мышления, человек от природы, деятельность от материи, субъект от объекта, и если мы их разъединим, то впадём в какую-нибудь из форм религии или в бессмысленную абстракцию» [2, с. 81]. Здесь итальянский мыслитель смешивает два разных вопроса: вопрос о примате (первичности) бытия по отношению к мышлению с вопросом о способе рассмотрения их связи. Ответ на первый вопрос задаёт понимание логико-онтологической иерархии (что есть *основа*, а что – *обоснованное*) и, соответственно, направление исследований их взаимоотношений (от чего к чему следует двигаться). Что же касается способа рассмотрения их связей, то анализ мышления, человека, субъекта, деятельности, взятых в отрыве от бытия, природы, объекта, материи как чего-то первичного и независимого от них действительно может привести к созданию «бессмысленных абстракций».

Недостаточное знакомство с классическими марксистскими текстами и невозможность восполнить этот пробел в условиях тюрьмы частично объясняют убеждение А. Грамши в том, что Маркс, Энгельс и Ленин считали себя стоящими выше противоположности материализма и идеализма. И надо заметить, что Грамши осознавал необходимость изучения текстов классиков и намечал в своих «Тетрадах» план исследования формирования марксистской философии [2, с. 101-104].

Вместе с тем, было бы чрезмерным упрощением подходить с такой школьной меркой к пониманию и оценке «философии практики». Понимание и интерпретация марксизма у Грамши носили не абстрактно-академический характер, а были неразрывно связаны с практической политико-идеологической борьбой, которая проходила в новых исторических условиях и требовала поиска новых решений. Перед «философией практики», в понимании Грамши, стоят задачи, отличные от тех, которые решали создатели марксизма. В связи с формулированием этих задач Грамши вспоминает статью Р. Люксембург «Застой и прогресс в марксизме», впервые опубликованную в 1903 г. в «Vorwärts» [8].

В этой статье Р. Люксембург, обсуждая развитие марксизма после смерти его основателей, считает, что высказываемое мнение о теоретическом «застое» марксизма ошибочно. Напротив, теория Маркса не только не отстаёт от практики, но даёт гораздо больше, чем непосредственно необходимо для практической классовой борьбы. В обоснование своего тезиса она выдвигает следующие положения. Марксизм – это теория освобождения рабочего класса, который, будучи классом неимущим, не располагает средствами, чтобы в рамках буржуазного общества создать собственную духовную культуру. В классовом обществе культура является творением правящего класса, следовательно, в буржуазном обществе она является культурой буржуазии. Рабочий класс допускается к пользованию плодами буржуазной культуры лишь в той мере, в какой это необходимо для исполнения им функций в хозяйственном и социальном процессах буржуазного общества. На этапе борьбы за своё освобождение рабочий класс создаёт условия для разработки социальной науки, объясняющей законы общественного развития. Такой наукой является марксизм, образующий ядро будущей пролетарской духовной культуры, которую пролетариат создаст после своего освобождения. Пролетарская культура впитает в себя достижения культуры буржуазного общества. Поэтому в рамках буржуазного общества пролетариат должен защищать «культуру буржуазии от вандализма буржуазной реакции» и создавать предпосылки для свободного развития культуры.

Р. Люксембург видит теоретическое развитие марксизма в перспективе чисто *пролетарской* революции: революционная теория обосновывает освободительную миссию пролетариата и выражает его стратегические интересы. А. Грамши исходит из того, что освобождение от мира классовой эксплуатации не может быть делом одного лишь пролетариата, оно должно быть делом *народной* революции. А потому контекст развития марксизма он видит иначе, чем Р. Люксембург. «Перед философией практики, - пишет Грамши, - стояли две задачи: выступить против современных идеологий в их наиболее утончённой форме, для того чтобы быть в состоянии образовать группу независимой интеллигенции, и воспитать народные массы, культура которых была средневековой» [2, с. 110]. В своей «утонченной форме» философия практики была мировоззрением интеллектуальных вождей пролетариата, но она была непонятной народу, а потому «из «дидактических» соображений новая философия вошла в сочетание, принявшее форму культуры, несколько более высокой, чем средняя народная культура (чрезвычайно низкая), но абсолютно непригодной для борьбы с идеологиями образованных классов...» [2, с. 110]. Грамши полагает, что материалистическая интерпретация философии марксизма – это его упрощённая версия, предназначенная для борьбы «против сохранившихся в народных массах пережитков докапиталистических времён, в особенности в области религии» [2, с. 110]. Материализм вносит в философию практики «детерминистский, фаталистический, механистический элемент», который для масс служит опорой веры в их неизбежно грядущие победы, но для интеллигенции, которая призвана их вести к победам, он «превращается в причину пассивности, причину идиотской самоудовлетворённости» [2, с. 37, 38].

«Философия практики» мыслится как мировоззрение интеллектуальных вождей пролетариата, которое служит воспитанию и руководству массами для установления в обществе не только политической, но и культурной гегемонии. «Философия практики», «вовлекающая в движение широкие массы», понимается Грамши как «современная народная реформа», в определённом отношении подобная Реформации [2, с. 255-256, 112]. Таким образом, свою философию Грамши рассматривает как инструмент практического преобразования исторической действительности, важнейшим элементом которого является просвещение и воспитание народных масс.

Критику К. Марксом предшествующей философии в «Тезисах о Фейербахе», Грамши интерпретирует по-своему. Прежняя философия (и материалистическая, и идеалистическая), полагает он, носила созерцательный характер. «Взаимно односторонние позиции материализма и идеализма, подвергнутые критике в первом тезисе о Фейербахе», до сих пор, считает Грамши, воспроизводятся, между тем как «необходим синтез на более высокой стадии развития философии практики» [2, с. 119-120]. Для преодоления созерцательности, отрыва теории от практики Грамши свою философию выстраивает как теорию исторического действия.

История, по мнению Грамши, не подчиняется метафизическому детерминизму и в ней не действуют «универсальные» законы причинности, на самом деле «в процессе исторического развития складываются относительно «постоянные» силы, действующие с определённой закономерностью и автоматизмом» [2, с. 129]. Поскольку исторический процесс не может протекать без деятельности людей, то историческая необходимость в конкретно-историческом смысле есть тогда, «когда существует реальная и активная *предпосылка*, осознание которой людьми становится фактором действия, ставя конкретные цели перед коллективным сознанием и

создавая комплекс убеждений и верований...» [2, с. 129]. Иначе говоря, историческая необходимость в конкретно-историческом смысле предстаёт как совокупность обстоятельств, побуждающих людей к деятельности. Эти обстоятельства осознаются людьми и отливаются в цели деятельности, а также убеждения и верования, укрепляющие целесообразную волю.

Развивая этот тезис, Грамши идёт дальше: «В *предпосылке* должны заключаться уже развитые или развивающиеся условия, необходимые и достаточные для реализации импульса коллективной воли, но ясно, что от этой «материальной», количественно исчислимой предпосылки не может быть оторван известный культурный уровень, иначе говоря, какая-то совокупность интеллектуальных актов, а от них, в свою очередь – как их продукт и следствие, – известная совокупность захватывающих страстей и чувств, таких, которые могут вынудить к действию «любой ценой»» [2, с. 129-130].

Для Грамши историческая необходимость не сводится к причинно-следственному детерминизму. Историческая необходимость, когда она предстаёт в обличьи движущих сил истории, может быть выражена формулой: сумма материальных предпосылок, относительно постоянных сил + воля, разум и страсти людей. При этом субъективный фактор (воля, разум, страсти) играет в истории не меньшую роль, чем фактор объективный. Понимание Грамши исторической необходимости не ограничивается известным тезисом Г. В. Плеханова о том, что необходимость легче прокладывает себе дорогу, когда она встречает понимание и горячее стремление людей содействовать её свершению, или тезисом о том, что «ничто великое не совершается без страсти». Грамши полагает, что воля, разум и страсти не менее значимый фактор исторического действия, чем его объективные основы.

В другом месте «Тюремных тетрадей» Грамши затрагивает эту проблему под несколько иным углом зрения. Возражая против утверждения Б. Кроче о том, что марксизм отрывает материальный базис общества от духовной надстройки, А. Грамши, вновь ссылаясь на «Тезисы о Фейербахе», пишет, что в них содержится мысль «о необходимом отношении активного воздействия человека на базис» и утверждается единство процесса развития действительности [2, с. 262; ср.: с. 222].

Исходя из этих посылок, Грамши понимает «философию практики» как имманентную исторической действительности, являющуюся не просто теорией интеллектуалов, а «массовой концепцией, массовой культурой», преобразующей мир деятельностью, и «эта практическая деятельность включает в себя также «познание», которое только в практической деятельности становится «реальным познанием», а не «схоластикой»» [2, с. 264]. «Философия практики» Грамши, признавая чрезвычайную важность субъективного фактора исторического развития, не сводит его только к воле и страсти, превращаясь в некую разновидность волюнтаризма (хотя некоторая гипертрофия субъективного фактора в ней всё же чувствуется). Революционно-практическое преобразование действительности должно включать в себя познание, которое, соединяясь с практической деятельностью масс, приобретает жизненно-конкретный характер.

«Философия практики» в понимании Грамши является «абсолютным историцизмом»², признающим не только свою историческую обусловленность, но и ис-

² «Абсолютным историцизмом» называл свою философию Б. Кроче [9, с. 9]. А. Грамши был хорошо знаком с работами Кроче со студенческих лет и внимательно штудировал их во время тюремного заключения, намереваясь написать «Анти-Кроче» – критику крочеанской ревизии марксизма. При этом некоторые понятия Кроче (напр., понятие «этико-политической истории») Грамши считал возможным включать в понятий-

торически ограниченную верность собственных положений; она не признаёт абсолютных истин и исповедует принцип актуализма, согласно которому «настоящее содержит в себе всё прошлое, а из прошлого в настоящем реализуется то, что «существенно»», а то, что не перешло в исторический процесс, было само по себе незначительно и представляло случайный «шлак» истории. [2, с. 123, 127, 134]. Такое понимание «спрямляет» ход истории, не учитывая наличие в ней «зигзагов», нереализованных возможностей, которыми на следующем витке исторической спирали можно воспользоваться. Но такая концепция требует действия «здесь и теперь», и не приемлет исторической пассивности и «идиотской самоудовлетворенности», обладая мобилизующей силой.

Одной из центральных проблем философии Грамши является проблема единства теории и практики. Он полагает, что эту проблему не могли обойти ни одно мировоззрение или философия. В связи с этим он вспоминает тезис Фомы Аквинского и схоластической философии «ум созерцательный путём его распространения становится практическим», афоризм Лейбница о науке «чем более созерцательна, тем более практична» и мысль Дж. Вико «*verum ipsum factum*» (истинное есть действительное). При очевидном различии непосредственного значения каждого из этих тезисов в них с разных сторон поднимается вопрос о единстве мысли, знания и бытия, реальности. Но при этом нужно иметь в виду, что это – *единство многообразного*, единство разных путей и результатов объединения.

Грамши проблему объединения, или «отождествления» теории и практики рассматривает с двух сторон: «... как на основе определённой практики построить теорию, которая, совпадая и отождествляясь с решающими элементами самой практики, ускорила бы происходящий исторический процесс, сделала бы практику более однородной, последовательной, действенной во всех её элементах, то есть максимально усилила бы её, или, когда уже имеется какая-то теоретическая позиция, – как организовать практический элемент, необходимый для приведения её в действие» [2, с. 64]. Здесь мы имеем дело с двумя путями и двумя результатами отождествления теории и практики. В первом случае это – тождество на *основе практики*, которую воспроизводит *теория*, это путь теоретического познания. Во втором случае это – тождество на *основе теории*, которая выступает инструментом организации *практики*, это путь практического действия. Эти два пути не разделены китайской стеной, они взаимно дополняют друг друга и взаимодействуют между собой, но зазор, различие между ними остается. При абсолютном тождестве теория и практика были бы неотличимы друг от друга, следовательно, действительное их тождество всегда относительно, это – тождество нетождественного, в котором они совпадают не полностью, и потому у нас должен быть объективный критерий их совпадения.

Похоже, что Грамши наталкивается на этот факт. Он пишет: «Отождествление теории и практики является критическим актом, в котором доказывается рациональность и необходимость практики или реалистичность и рациональность теории» [2, с. 64]. У практики и теории есть общий знаменатель – рациональность. Грамши этого не замечает и никак не комментирует. Между тем как рациональность указывает в данном случае на ту общую инстанцию, суду которой подлежат и теория, и практика. Эта инстанция суть объективная истина, истина самого бы-

ный аппарат марксизма. Вопрос о связях философских взглядов Грамши с философией Кроче заслуживает отдельного исследования.

тия, которой подчиняется и теоретическая, и практическая деятельность людей, она первична по отношению к ним и независима от их воли. Понятно, что поскольку Грамши считает свою философию стоящей выше противоположности материализма и идеализма, он проходит мимо этого обстоятельства.

Точнее говоря, Грамши обращает внимание на рациональность только одной стороны отношений в системе «теория – практика». Рассматривая отношения «надстройка – базис» общества как аналогичные системе «теория – практика», он утверждает, что «только всеобъемлющая система идеологий рационально отражает противоречие базиса и наличие объективных условий для переворачивания практики», понимая под «переворачиванием практики» революционное преобразование общества [2, с. 65]. И отсюда он делает вывод, лежащий в основе его революционной программы: «Если образуется социальная группа, однородная в идеологическом отношении на сто процентов, это означает, что существует сто процентов предпосылок для этого переворачивания, что «рациональное» стало подлинно действенным и актуальным» [2, с. 65]. Другими словами, идеи, овладев массами, становятся революционной силой преобразования общества.

Социально-экономическая революция, по Грамши, своей предпосылкой имеет революцию духовно-политическую. Но для того, чтобы такая предпосылка стала необходимой и достаточной для переворота, надо чтобы «в сознании людей» произошёл переход, который Грамши именует «катарсисом». Люди должны выйти из сферы своих узкоэгоистических экономических и социальных интересов в общую «этико-политическую» сферу. При таком *перевороте в сознании* базис «из внешней силы, которая давит человека», превращается «в орудие свободы, в средство создания новой этико-политической формы, в источник новой инициативы». Момент «катарсиса», как полагает Грамши, должен стать «отправным пунктом всей философии практики», открыть движение по пути «от необходимости к свободе» [2, с. 65].

Мысль Грамши всё время обращается к духовной стороне развития общества. Проблему, которая тут скрыта, можно сформулировать по-разному: «идеи, овладев массами, становятся материальной силой, но нужно, чтобы идеи были истинными, и чтобы массы правильно поняли эти идеи, иначе эта сила может быть использована так, что станет давить на своём пути все без разбору». Известно ведь, что «политическое и экономическое освобождение без освобождения духовного чревато возвратом к политическому и экономическому рабству». Можно спорить о том, что именно разворачивало в сторону этой проблемы ход мыслей Грамши (сталинизм в СССР или фашизм в Италии, а может – и то, и другое?), но бесспорно то, что эта проблема сохраняет свою актуальность.

«Философия практики» Грамши представляет попытку разработки теории, встроенной в сердцевину практического революционного действия, или, как он выражается, создания «имманентной» философии. «Философия практики» Грамши – это философия, которая духовное освобождение людей понимает как условие их экономического, социального и политического освобождения. Такое понимание сути и задач философии выдвигало перед Грамши необходимость разработки *теории духовного производства*, которая была бы способна раскрыть и обосновать возможность его преобразования из инструмента духовного подавления масс в средство их духовного освобождения. «Философия практики» Грамши как раз и становится такой теоретико-методологической предпосылкой, из которой вырастает его концепция роли интеллигенции в духовном освобождении масс.

Концепция духовного производства Антонио Грамши. Концепция духовного производства Антонио Грамши (1891-1937), разработанная в 20-30-е годы XX века, сохраняет свою актуальность и сегодня. Несмотря на то, что концепция Грамши создавалась в условиях первого глобального кризиса капитализма, в ней имеется постановка проблем, которые требуют своего решения в мире, стоящем перед лицом второго глобального кризиса капитализма.

Вехами первого глобального кризиса стали Первая мировая война, ряд пролетарских и национально-освободительных революций, из которых наиболее значительной была Октябрьская революция в России, мировой экономической кризис 20-30-х годов, установление в большинстве европейских государств фашистских, диктаторских режимов, подготовка и развязывание Второй мировой войны. Кризис мировой капиталистической системы вызвал подъём революционного движения. При этом революционная практика ставила перед теорией такие вопросы, на которые либо имелись лишь самые общие и схематичные ответы, либо эти ответы ещё нужно было найти. Революционная теория должна была решить не только проблему «как одержать победу в революционной борьбе?», но и проблему *сохранения* победы, т.е. построения такого общества, в котором была бы невозможна реставрация отрицательных сторон старого общества, что неоднократно случалось в предшествующих революциях. При этом следовало иметь в виду, что способ достижения победы неизбежно накладывал свою печать на черты победившего общества.

Исторический опыт первого глобального кризиса капитализма подтверждал вывод В.И. Ленина о том, что революционная борьба трудящихся сама по себе не может выработать у них теоретического понимания современного общества, а потому необходимо внести революционную теорию в массы. Но этот опыт также показал, что *экономически и политически* господствующий класс обладает средствами *духовного господства*, благодаря которому он способен подавить, ограничить или направить в нужное для себя русло протест подчиненного класса. Соединение революционной практики и революционной теории предполагало создание системы просвещения масс, а, значит, требовало наличия особого слоя *просветителей трудящихся* («трудовой интеллигенции»). Требовался союз интеллектуалов, тружеников духовного производства («пролетариев умственного труда») и тружеников материального производства, союз интеллигенции и народа. Именно эта проблема, как нам представляется, находится в центре размышлений А. Грамши, зафиксированных в его главном труде – «Тюремных тетрадах»³, заслуживающих специального исследования.

Следует заметить, что проблема соотношения и роли объективного и субъективного факторов исторического процесса давно находится в центре дискуссий последователей К. Маркса. Напомним, что ещё в эпоху II Интернационала Г. В. Плеханов полемизировал с представителями катедер-социализма, доказывая им, что не следует уповать на автоматическое действие законов капитализма, которое само собой без борьбы пролетариата приведёт общество к социализму, подчеркивая, тем самым, роль субъективного фактора в истории. А в более поздних своих работах Плеханов уже критиковал В. И. Ленина за преувеличение роли субъективного фактора, обвиняя его в бланкизме и подчёркивая значение объективных законов разви-

³ Судьба Грамши, как и многих революционеров XX века, сложилась трагически. В период своей политической и интеллектуальной зрелости он оказывается в фашистских застенках (1926-1937 гг.), где им и были написаны «Тюремные тетради», в которых он набрасывает контуры своей концепции духовного производства, а сразу после выхода из тюрьмы, сломленный долгой болезнью, Грамши умирает.

тия капитализма, необходимость наличия объективных предпосылок для перехода России к социализму.

Концепция духовного производства А. Грамши связана, таким образом, с ключевыми дискуссионными проблемами современной социальной философии: соотношением объективного и субъективного, стихийного и сознательного моментов истории, базиса и надстройки общества, теории и практики, теоретического и практически-духовного освоения действительности, взаимодействия интеллектуальных элит и масс. Разумеется, в рамках статьи концепция Грамши может быть рассмотрена лишь в самом сжатом виде.

Место проблематики духовного производства в рукописях «Тюремных тетрадей». Прежде чем приступить к анализу содержания концепции духовного производства А. Грамши, следует определиться с нашим подходом к «Тюремным тетрадям». Дело в том, что мы здесь имеем дело не просто с рукописью определённого произведения, а с рукописными заметками, которые посвящены *целому ряду тем*, которые могли послужить материалом для написания нескольких произведений. Это предположение подтверждается письмами А. Грамши из тюрьмы, в которых он делится своими замыслами. Особенно это относится к письмам, адресованным А. Грамши сестре его жены – Т. Шухт, которая была его верным другом и постоянным корреспондентом на протяжении всего его тюремного заключения. Именно она тайком вынесла из тюрьмы записки А. Грамши, сохранив их для нас.

В письме Т. Шухт от 19 марта 1927 г. Грамши пишет о том, что он обдумывает темы 4-х исследований: 1) «Исследование о формировании общественной мысли в Италии в прошлом веке; иными словами – исследование об итальянской интеллигенции, о её происхождении, её группировках в соответствии с существовавшими культурными течениями, о её различных воззрениях и т. д. и т. д.»; 2) «Исследование о сравнительном языкознании ...»; 3) «Исследование о театре Пиранделло и об эволюции художественного вкуса в итальянском театре...»; 4) «Очерк о... романах-приложениях и о народно-литературном вкусе» [10, с. 31]. Такая же мысль выражена в его письме Т. Шухт от 17 ноября 1930 г.: «Я остановился на трёх или четырёх главных темах, одна из них – космополитическая роль итальянской интеллигенции вплоть до XVIII века ...» [10, с. 124]. Как видим, Грамши ещё не до конца определился с главной темой своего исследования, но тема интеллигенции и её роли в духовном производстве постепенно выдвигается на первый план.

Спустя почти год в письме Т. Шухт от 3 августа 1931 г. А. Грамши пишет: «...Тема, которая больше всего заинтересовала меня за последние годы, – это некоторые характерные аспекты истории развития итальянской интеллигенции. Интерес этот был вызван, с одной стороны, желанием углубить понятие государства и, с другой стороны, уяснить себе некоторые аспекты исторического развития итальянского народа» [10, с. 156]. Через несколько месяцев, в письме Т. Шухт от 7 сентября 1931 года, Грамши вновь возвращается к этому вопросу. Он пишет: «Исследование вопроса об интеллигенции, которым я занимался, очень обширно по своему замыслу, и я думаю, что в Италии нет, пожалуй, книг на эту тему. Имеется, конечно, большой и ценный материал, но он разбросан по страницам бесчисленных журналов или же хранится в местных исторических архивах. Кроме того, я очень расширяю понятие «интеллигенция», не ограничиваясь общепринятым понятием, которое подразумевает только выдающихся представителей интеллигенции» [10, с. 165]. В этом же письме Грамши сообщает о своём намерении написать развёрну-

тый проспект раскрытия этой темы. Это намерение осталось неосуществлённым, но подтолкнуло Грамши к переработке и перегруппировке своих заметок и выписок.

22 февраля 1932 г. А. Грамши пишет Т. Шухт, что его заметки об итальянской интеллигенции «разбросаны в разных тетрадах, попеременно с другими записями» и просит её передать ему «маленькие тетради» «для того, чтобы переписать в них свои заметки, разбив их по темам и приведя их, таким образом, в соответствующий порядок» [10, с. 202, 203]. Т. Шухт передала Грамши необходимые тетради, как это видно из описания рукописей в справочном томе четырехтомного критического издания «Тюремных тетрадей», и он приступил к работе [2]. В 1932-1935 гг. А. Грамши написал две трети тетрадей, составляющих корпус его «Тюремных тетрадей», главной темой которых стала *тема интеллигенции и её роли в духовной и политической жизни общества*.

Как далеко продвинулся А. Грамши в разработке этой темы к этому периоду? Сам он оценивал свои достижения очень требовательно. В письме Т. Шухт от 2 мая 1932 г. он пишет: «Не знаю, пошлю ли я тебе когда-нибудь обещанный план исследования об «итальянской интеллигенции». Моя точка зрения время от времени претерпевает изменения, поэтому, пожалуй, рано ещё переходить к обобщениям и синтезу. Пока же все это ещё в стадии осмысливания и требует дальнейшей серьезной работы» [10, с. 224].

Подводя итог нашему обзору развития тематики «Тюремных тетрадей», мы можем констатировать, что *проблема духовного производства* (рассматриваемая через призму роли интеллигенции в обществе) *с самого начала входит в круг творческих планов А. Грамши, постепенно становясь главной для него*. Это – во-первых. Во-вторых, несмотря на многолетнюю работу над этой проблемой, Грамши не считал её для себя решенной. И дело заключается не только в недостатке источников и материалов (понятно, что ни тюремные библиотеки, ни книги, передаваемые ему друзьями, не могли дать необходимую для работы информацию), но и в том, что *концептуально – в способах постановки и решения проблемы – А. Грамши так и не определился до конца*. Исходя из этого, концепцию духовного производства итальянского теоретика мы будем рассматривать *как эскиз, предварительный набросок, а не как завершенную картину*. Соответственно, предлагаемый нами текст следует рассматривать как *одну из возможных версий реконструкции его концепции*.

Основные контуры концепции духовного производства А. Грамши. Духовное производство, духовная жизнь общества в качестве субъективного фактора исторического развития совсем не случайно становятся одной из важнейших проблем, над которой размышлял А. Грамши в период после спада революционной волны в Европе 20-х годов прошлого столетия. Особая роль проблематики духовного производства в системе взглядов Грамши была непосредственно связана с особенностями его понимания «философии практики» и её задач. Как политик и революционер он искал новые ресурсы и новые формы продолжения борьбы за освобождение трудящихся, считая, что прежде чем трудящиеся смогут освободиться политически и экономически, они должны освободиться духовно.

В отличие от классического марксистского подхода, различающего в надстройке общества, с одной стороны, формы общественного сознания и, с другой стороны, политическую сферу вместе с её центральным элементом – государством,

Грамши рассматривает эти компоненты надстройки в единстве. Это связано с тем, что сферу политических отношений он рассматривает расширенно, как всё, что связано не только с собственно классовым господством, воплощённом в *аппарате государства*, но и с *управлением* общественной жизнью, в котором в скрытой, опосредованной форме проявляется доминирование в обществе определённого класса, или его гегемония.

Понятие «гегемония», как отмечает английский исследователь Дж. Лестер [11], в марксистскую теорию было введено Г.В. Плехановым, а затем получило развитие у В. И. Ленина, имея у них прежде всего *политический смысл* – обладание (или борьбу за обладание) классом политической властью в обществе и владение стратегической политической инициативой. У Грамши значение понятия гегемонии расширяется. Дж. Лестер, сравнивая концепцию гегемонии Грамши с концепцией Ленина, пишет: «Ленинская концепция гегемонии всегда была ограничена понятием политического руководства как неотъемлемой стратегии пролетариата; политического руководства, как уже отмечалось, которое ассимилирует с течением времени эти вспомогательные социальные интересы, подчиняя их нуждам пролетариата. Грамши же не только говорит о политическом руководстве, но, что более важно, – об *интеллектуальном и моральном руководстве*. Следовательно, он говорит не об окончательной ассимиляции других социальных групп и подчинении их интересов власти господствующего класса, а начинает признавать важность *артикуляции различных интересов*, позволяющей каждой группе в значительной степени сохранить свою собственную индивидуальность» [11]. В таком же ключе концепцию гегемонии Грамши рассматривает И. А. Ерохов. По его мнению, Грамши «родоначальник теории левой политической культуры или левой коммуникативной теории политики, со значением не меньшим, чем, например, модели Х. Арендт или франкфуртцев» [12].

Каждый класс, или «социальная группа», как пишет Грамши, выделяясь на основе места, какое они занимают в экономике, «органически создаёт себе вместе с тем один или несколько слоёв интеллигенции, которые придают ей однородность и сознание собственной роли не только в экономике, но и в социальной и политической области...» [2, с. 327]. Здесь следует заметить, что слово «интеллигенция» в русском переводе вполне передает итальянское «*intellectuali*» – интеллектуалы, специалисты умственного труда, которые выполняют *общественно-необходимые функции*.

К категории интеллектуалов Грамши причисляет самый широкий круг людей. Это не только «лица свободных профессий», занятые творческим трудом (учёные, художественная элита), но и специалисты в области управления материальным производством и экономикой (инженеры, агрономы, экономисты, менеджеры и т.д.), правоведы, адвокаты, нотариусы и пр., занятые обслуживанием правовых общественных отношений, специалисты в сфере образования и воспитания (духовенство, учителя), чиновники госаппарата и офицеры силовых структур. Каждый класс, занимающий (или стремящийся занять) в обществе экономически и политически господствующие позиции, окружает себя слоем созданной им «*органической*» интеллигенции.

Наряду с «*органической*» интеллигенцией, Грамши выделяет «*традиционную*» интеллигенцию, существование которой связано с относительной автономией духовного производства в обществе, некоторые виды которого существуют на протяжении ряда исторических эпох, благодаря чему у представителей этих сфер фор-

мируется «корпоративный дух», чувство своей исторической преемственности, сознание своей самостоятельности и независимости от господствующего класса. В качестве примера такой органической интеллигенции Грамши называет духовенство, но к ней можно отнести, например, и врачей, и представителей «свободных профессий», а с определенного времени – также учителей и учёных.

В методологическом плане критерием для выделения тех или иных групп интеллектуалов, по мнению Грамши, должно служить *не содержание* их труда (поскольку всякий труд содержит «какой-то минимум созидательной интеллектуальной деятельности»), а та *роль* (предназначение и функция), которую играет в обществе деятельность интеллектуалов и благодаря которой она «включается в общий комплекс общественных отношений» [2, с. 330]. Нам представляется, что функциональный критерий, используемый Грамши, недостаточен, поскольку функция является производной от структуры, в данном случае – структуры общественного труда, в котором возникновение интеллигенции обусловлено фундаментальным разделением общественного труда на умственный и физический. Это разделение труда закладывает значительно более глубокие противоречия между трудящимися массами и интеллигенцией, чем это представляет Грамши.

Обсуждая вопрос о возникновении у класса его «органической» интеллигенции, Грамши отмечает, что не все классы способны её создать. Так, например, крестьянство «не вырабатывает собственной «органической» интеллигенции и не «ассимилирует» ни одного слоя «традиционной» интеллигенции...» [2, с. 328]. А как дело обстоит с рабочим классом? Способен ли он создать свою «органическую» интеллигенцию и ассимилировать «традиционную»? Мы не нашли прямой постановки этого вопроса и ответа на него у Грамши. Трудно сказать, чем это вызвано. Возможно, ключ к ответу на этот вопрос заключается в замечании Грамши о том, что главной проблемой остаётся различие между органической интеллигенцией и традиционной интеллигенцией, «которое порождает целый ряд проблем и возможность новых исторических исследований», а также в финальной фразе, которая стоит в конце этих заметок и в которой Грамши *дважды повторяет*, что эти его заметки нуждаются в проверке и углублении [2, с. 335, 337]. Возможно, причиной тому тюремная цензура, которая не позволяла Грамши писать всё, что он обдумывал. А то, что он обдумывал этот вопрос, не вызывает сомнений, поскольку в его тетрадях остались следы этих размышлений.

Процесс установления гегемонии нового класса в обществе Грамши обрисовывает следующим образом: «Одной из наиболее характерных черт всякой группы, которая развивается в направлении своего господства, является её борьба за ассимиляцию и «идеологическое» завоевание традиционной интеллигенции – ассимиляцию и завоевание, которые совершаются тем более быстро и действенно, чем энергичнее данная группа формирует одновременно свою собственную интеллигенцию» [2, с. 330-331]. Установление связей между классом и «традиционной интеллигенцией» и формирование её новых слоев носит сложный, опосредованный характер, поскольку, в известном смысле, оно является установлением связей между «базисом» и «надстройкой» общества.

Связь интеллигенции с классом опосредована двумя уровнями общественной организации: уровнем гражданского общества и уровнем государства. «Интеллигенты, - пишет Грамши, - служат «приказчиками» господствующей группы, используемыми для осуществления подчинённых функций социальной гегемонии и политического управления, а именно: 1) для обеспечения «спонтанного» согласия

широких масс населения с тем направлением социальной жизни, которое задано основной господствующей группой, – согласия, которое порождается престижем господствующей группы (и, следовательно, оказываемым ей доверием), обусловленным её положением и её функцией в мире производства; 2) для приведения в действие государственного аппарата принуждения, «законно» обеспечивающего дисциплину тех групп, которые не «выражают согласия» ни активно, ни пассивно; этот аппарат, однако, учреждён для всего общества на случай таких критических моментов в командовании и управлении, когда спонтанное согласие исчезает» [2, с. 332-333]. Такое определение функций интеллигенции у Грамши связано с идущим от Н. Макиавелли пониманием политической власти как принуждения властвующих, соединённого с согласием подвластных.

Выше мы уже приводили данное Дж. Лестером сравнение концепции гегемонии Грамши с ленинской концепцией. Преимущество грамшианской концепции Лестер видит в том, что она признаёт «важность артикуляции различных интересов, позволяющей каждой группе в значительной степени сохранить свою собственную индивидуальность». Но следует обратить внимание на то, что, как считает Грамши, если этим группам и позволяют выражать свои интересы и сохранять индивидуальность, то при условии их согласия «с тем направлением социальной жизни, которое задано основной господствующей группой». Если это и можно понимать как некий «социальный консенсус», то он заключен с *позиции силы* (ибо одна из его сторон в крайнем случае может применить аппарат принуждения) и по *второстепенным вопросам*.

В современном обществе Грамши видит два средства и два пути, которыми может воспользоваться класс для достижения своей гегемонии в обществе: это – партия и школа, политическая борьба и образование.

Грамши рассматривает политическую партию в неожиданном ракурсе. Она для него не только политический институт, инструмент политической борьбы класса, она является *социокультурным институтом*. Грамши отмечает, что «для некоторых социальных групп политическая партия есть не что иное, как присущее им средство выработать категорию собственной органической интеллигенции», поскольку она, во-первых, формируется из людей, близких к интересам и условиям жизнедеятельности данной социальной группы, и, во-вторых, является школой собственных кадров, приобретающих опыт и навыки не только политического руководства, но и управления обществом [2, с. 335, 336].

Процесс формирования такой партийной интеллигенции Грамши рассматривает как двуединый. С одной стороны, это приход в партию определённого класса интеллигентов – выходцев из других классов и слоёв общества, сближающихся с данным классом; с другой – данный класс выдвигает отдельных индивидов или более или менее значительные группы в ряды специализированной интеллигенции. Для формирования органической партийной интеллигенции Грамши считает важным, чтобы партия строилась на принципе индивидуального вступления, а не коллективного членства, как лейбористская партия, состоявшая из профсоюзов и кучки партийных боссов. Партии должны проводить индивидуальный отбор своих членов. Только в этом случае партии трудящихся выработают «новые интеллекты», станут «тиглем, в котором теория сплавляется с практикой», в них будет происходить выработка нового мировоззрения [2, с. 36].

Партия является исключительно важным инструментом формирования интеллигенции для неимущих классов, которые в недрах старого классового общества не

имеют других возможностей создать свою органическую интеллигенцию. Имущие классы располагают другими возможностями формирования своей органической интеллигенции. Грамши собирал материал и делал наброски сравнительно-исторического исследования путей формирования интеллектуально-политических элит в разных странах. Так, в Италии интеллигенция (духовенство), под сенью папского престола, выполняла космополитические функции и оказалась неспособной решить задачи национального объединения. Во Франции, в 1789 г. буржуазия вышла на политическую арену с собственной интеллигенцией, которая «была полностью подготовлена для выполнения всех социальных функций». В Англии буржуазия в качестве своей интеллигенции ассимилировала феодальную аристократию. Сходную с английской аристократией роль играют прусские юнкеры в Германии. Другие типы формирования интеллигенции Грамши выделяет в России, США, Индии, Японии, Китае. Видимо, на понимание Грамши способов формирования и роли политических элит в обществе оказало стимулирующее влияние знакомство с работами Г. Моска, В. Парето, М. Вебера (что требует дополнительного исследования). Но несомненно, что способ постановки и способ рассмотрения этих проблем вырастают из внутренней логики развития его собственной мысли и отмечены оригинальностью и глубиной.

Другим способом формирования интеллигенции и просвещения народа является *система образования*. В современном обществе роль интеллектуального труда, а, значит, и интеллигенции неизмеримо возросли. Образование стало общественно необходимым институтом. Грамши справедливо пишет: «Сложность функций, выполняемых интеллигенцией в различных государствах, можно объективно измерить количеством специализированных школ и числом последовательных ступеней их: чем шире школьный «ареал» и чем многочисленнее «вертикальные ступени» школы, тем сложнее культурный мир, цивилизация определенного государства» [2, с. 331]. Конечно, суть взглядов Грамши на образование не заключается в восхищении возросшим количеством школ и их иерархическим строением. Итальянский мыслитель смотрит на школу, прежде всего, как на инструмент просвещения масс, освоения ими высших достижений культуры, повышения их исторической роли в обществе. Организация образования в классово-антагонистическом обществе по принципу «профессиональная школа – для исполнительских классов, классическая – для господствующих классов и интеллигенции» его совершенно не устраивает [2, с. 434].

Грамши полагает, что народное образование должно развиваться на базе «единой начальной школы общей культуры, школы гуманистической, общеобразовательной, обеспечивающей правильное сочетание развития способности к ручному труду... и развития способности к умственному труду» [2, с. 434]. Он категорически против ранней профессионализации образования, считая, что только «через неоднократные пробы по профессиональной ориентации» должен осуществляться переход учеников в специализированные школы и потом на работу.

Единая школа, школа общей культуры, по мнению Грамши, «должна подготовить молодых людей к общественной деятельности, доведя их до определенной зрелости и развив их способности, сформировав их в интеллектуальном и практическом отношении, привив им умение самостоятельно ориентироваться и проявлять инициативу» [2, с. 437]. Школа должна стать бесплатной, а государство обязано взять на себя расходы по содержанию школьников. Государство должно также обеспечить строительство новых школ, издание учебных и научных материалов,

подготовку преподавательских кадров. В старших классах единой школы школьникам нужно «привить умственную самодисциплину и моральную самостоятельность, необходимые для дальнейшей специализации как в области научной (университетские занятия), так и в области непосредственной практически-производственной деятельности...» [2, с. 439]. Коренной переработке подлежат принципы воспитания и обучения.

Система народного просвещения не ограничивается школой. Грамши в своих заметках пишет: «Необходимо составить список учреждений, которые нужно считать полезными для народного просвещения и культуры, ..., но которые не могли бы стать массово доступными (...) без вмешательства государства» [2, с. 462]. В качестве потенциальных претендентов на место в этом списке он называет театры, музеи, библиотеки, картинные галереи, зоопарки, ботанические сады. Они должны находиться под патронатом государства, поскольку это не вопрос частной благотворительности. Грамши уверен в том, что «культурно-просветительные учреждения – элементы гегемонии, то есть демократии в современном смысле» [2, с. 462].

Наука также должна быть приближена к запросам практической жизни людей. В этой связи Грамши высказывает идею о том, что распространённые в Италии общественные академии наук должны быть реорганизованы. С одной стороны, их следует объединить в общенациональную систему на принципах компетенции и специализации, с другой – приблизить деятельность региональных, провинциальных и муниципальных секций к проблемам организации и рационализации промышленного, аграрного, административно-управленческого труда. Следует организовать с их помощью «механизм отбора и выдвижения из народных масс талантливых людей» [2, с. 441].

Разумеется, Грамши понимает, что такая система народного просвещения в полном объёме может быть создана только в государстве, где власть уже принадлежит народу, а интеллигенция стала народной. Но это не значит, что не стоит бороться за эту систему, за введение её элементов на стадии борьбы за народную гегемонию.

Было бы неверно закончить наш анализ концепции духовного производства, высшую задачу которого А. Грамши видит в просвещении трудящихся, в создании, как он иногда выражается, «исторического блока» народа и интеллигенции, изображением возможных результатов такого единства. Это может породить ложное представление о Грамши как об утопическом мечтателе, создающем что-то подобное фаланстерам Фурье. Между тем, итальянский мыслитель смотрит на этот процесс вполне реалистически.

Грамши известно, что распространение просвещения вширь может сопровождаться снижением уровня культуры. Он знает, что процесс морально-политической реформы, встретив сильное сопротивление, может приводить к «дезертирству» интеллигенции, её бегству от народа, как это случилось в эпоху Реформации [2, с. 114]. Наша отечественная история тоже знает примеры дезертирства интеллигенции – «Вехи» и веховство, но можно привести и более свежие примеры из совсем недавнего прошлого.

Грамши прекрасно понимает, что для создания органической интеллигенции «требуется длительный процесс, включающий действия и противодействия, слияния и распады, создание новых, очень многочисленных и сложных образований». Тем более это справедливо, когда речь идёт о создании органической интеллигенции, – той, пока ещё «подчиненной социальной группы, лишённой исторической

инициативы, которая расширяется непрерывно, но не органически и всё ещё не в состоянии перешагнуть некую качественную ступень, ещё не созрела для овладения государственной властью, для реального осуществления своей гегемонии над всем обществом, а только эта гегемония позволяет поддерживать некоторое органическое равновесие в развитии интеллигентской группы» [2, с. 112]. Надо полагать, что в данном случае речь идёт о формирующемся рабочем классе. Рост и усиление рабочего движения притягивают к нему интеллектуалов, а ослабление и поражения ведут к их бегству от него.

Изучая историю формирования в Европе «органической» буржуазной интеллигенции, он отмечает, сколь сложным и противоречивым был этот процесс, который включал в себя такие эпохи, как Возрождение и Реформацию, Контрреформацию и Просвещение, Революцию и Реставрацию. Теоретическим резюме этого исторического процесса стали немецкая классическая философия, английская классическая политэкономия и французский утопический социализм [2, с. 112]. В них зафиксирован пик восхождения буржуазии к своему господству в обществе, со всеми противоречиями его культурно-исторической формы. Марксизм опирается на эти достижения и движется далее. Путь непрост, извилист, но Грамши верил, что он необратим. Не случайно его девиз: «Пессимизм ума – оптимизм воли».

Концепция духовного производства А. Грамши обращает наше внимание на чрезвычайно сложную и актуальную проблему. Это проблема соединения высших достижений культуры с массами, превращения этих достижений, по словам Грамши, в «образ жизни». Без такого единства культурный, социальный и политический прогресс будет непрочным, чреватым реакционными откатами, историческими поражениями трудящихся, срывами к дикости и варварству. С другой стороны, отрыв интеллигенции от масс, замыкание её в узком мирке своих корпоративных интересов рождает «ярмарку тщеславия», рождает массу произведений псевдокультуры, которая навязывается обществу крикливой и лживой рекламой, служа не просвещению, а затемнению сознания масс.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Грамши Антонио. Избранные сочинения в 3-х томах / Том 1. Ордине Нуово (1919-1920) // Антонио Грамши – М.: Изд-во Иностранной литературы, 1957. – 512 с.; Грамши Антонио. Избранные сочинения в 3-х томах / Том 2. Письма из тюрьмы // Антонио Грамши – М.: Изд-во Иностранной литературы, 1957. – 310 с.; Грамши Антонио. Избранные сочинения в 3-х томах / Том 3. Тюремные тетради // Антонио Грамши – М.: Изд-во Иностранной литературы, 1959. – 565 с.
2. Грамши А. Тюремные тетради. В 3 ч. Ч.1. Пер. с ит. – М.: Политиздат, 1991. – 560 с.
3. Antonio Gramsci Quaderni del carcere. Volume primo. Quaderni 1-5. – Torino, Giulio Einaudi editore, 1975; Antonio Gramsci Quaderni del carcere. Volume secondo. Quaderni 6-11. – Torino, Giulio Einaudi editore, 1975; Antonio Gramsci Quaderni del carcere. Volume terzo. Quaderni 12-29. – Torino, Giulio Einaudi editore, 1975; Antonio Gramsci Quaderni del carcere. Volume quarto. Apparato cratico. – Torino, Giulio Einaudi editore, 1975. – 3370 p.
4. Грецкий М.Н. Антонио Грамши [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.alternativy.ru/old/magazine/htm/95_3/5_1.htm
5. Андерсон П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма: Пер. с англ. - М.: Интер-Версо, 1991. – 272 с.

6. Thomas, Peter D. The Gramscian Moment: philosophie, hegemony and Marxism. / by Peter D. Thomas – Leiden – Boston, 2009. – XXIV, 477 p.
7. Альтюссер Л. Ленин и философия. – М.: Ad Marginem, 2005. – 175 с.
8. Люксембург Р. Застой и прогресс в марксизме // Карл Маркс: революционер, мыслитель, человек. 1883 – 14 марта – 1923 / Сборник статей. – М.: Московский рабочий, 1923. – С.111-119
9. Кроче Б. Антология сочинений по философии / Бенедетто Кроче – СПб., «Пневма», 1999. – 480 с.
10. Грамши Антонио. Избранные сочинения в 3-х томах / Том 2. Письма из тюрьмы // Антонио Грамши – М.: Изд-во Иностранной литературы, 1957. – 310 с.
11. Лестер Джереми. Теория гегемонии Антонио Грамши и её современное звучание [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.politnauka.org/library/classic/leyster.php>
12. Ерохов. И.А. Грамшианская теория гегемонии в перспективе современной социально-политической критики // Политико-философский ежегодник. М. 2008, №1 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/politiko-filosofskij-ezhegodnik/pfe-1-2008/7258-gramshianskaya-teoriya-gegemonii-v-perspektive-sovremennoj-socialno-politicheskoy-kritiki.html>

N. Ragozin

(Ph.D., Associate Professor)

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

E-mail: nragozin@inbox.ru

A. GRAMSCI'S «PHILOSOPHY OF PRACTICE» AS THEORETICAL BASIS OF THE CONCEPT OF SPIRITUAL PRODUCTION

***Annotation.** The article is devoted to analysis of A. Gramsci's «Philosophy of Practice», which gives a decision to traditional philosophic problem – problem of the unity of theory and practice, which is closely connected with key discussion topics of modern social philosophy: correlation of objective and subjective, spontaneous and conscious moments in history, basis and superstructure of society, theoretical, practical and spiritual cognition of reality. «Philosophy of Practice» which Gramsci characterizes as 'absolute historicism' gives grounds to his concept of spiritual production.*

Basing of A. Gramsci's works there the author gives reconstruction of his concept of spiritual production. He investigates views of the Italian Marxist on the role of intellectuals in the system of spiritual production, their types and functions in society. The author analyses the problem of creation of public enlightenment system, formation of historic union of intellectuals and common people.

***Key words:** theory – practice, 'absolute historicism', spontaneous – conscious, basis – superstructure, spiritual production, 'organic' and 'traditional' intellectuals, historic block, world-view, enlightenment*

Поступила в редакцию 30.09.2016 г.

УДК 124,5; 141,201

Н.Г. Пряхин

(к. филос. наук, доцент)

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики

(г. Санкт-Петербург, Россия)

E-mail – nikpryahin@mail.ru**НАСИЛИЕ И НЕНАСИЛИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ:
ЦЕННОСТЬ – СИМВОЛ – ПОНЯТИЕ**

Аннотация. В статье осуществляется попытка раскрыть феномен ненасилия через его определение и анализ как ценности, символа и понятия, в результате которого ненасилие понимается в контексте диалога соотносимых по смыслу с ним понятий, а также понимается в ситуации его противопоставления насилию.

Ключевые слова: ненасилие, диалог, ценность, понятие, насилие, священное, жертвенность, социальное.

«Ненасилие» – этический, культурологический и социально-философский «принцип, согласно которому границы морали совпадают с отрицанием насилия» [1]. Феномен «ненасилие» актуально присутствует в культуре – в общественно-преобразующем опыте, в познании, в аксиологической сфере, в семиосфере, в коммуникации и образовании – там, где культура служит коммуникацией и общением между поколениями, народами, создателями и потребителями духовных ценностей. Данное «всеприсутствие» означает: важнейшая для культуры *ценность* «ненасилие» может быть модифицирована в *понятие* «ненасилие». Доказательством этого является то, что *понятие* «ненасилие» раскрывает своё содержание во взаимодействии с такими *ценностями* и *понятиями*, как «благо», «недеяние», «истина», «любовь», «совесть», «справедливость», «понимание», «терпимость», «оценка», «полезность» и др. Ценность познаётся субъектом и оценивается им.

В связи с рассмотрением идеи ненасилия как ценности, в пространстве *культурной памяти*, необходимо определить и проанализировать то общее, благодаря чему возможен диалог близких к понятию «ненасилие» и обозначенных нами выше феноменов/понятий, – именно таким способом возможно построение корректной социально-философской структуры ненасилия. Например, в значительной мере благодаря погружению в даосский материал исследователи находят возможность говорить о древней традиции экологического мышления или «философии окружающей среды» [2, с. 5].

Ненасилие первично включено в *ценностно-оценочную* деятельность человека. Субъект, оценочно относясь к реальности, устанавливает для себя ценность предметного мира и его отношений. С одной стороны, оценка отождествляется с «естественной» эмоцией человека, а с другой – представляется лишь как социально-идеологическое образование, функции которого сводятся к рациональному выбору и обоснованию действия. Особенностью оценочных процедур ненасилия является то, что оно «сводит» в себе предельные полюса отношений к миру, которые проявлены в деятельности. Ценности ненасилия, возникая в процессах освоения человеком действительности, начинают занимать особо значимое/определяющее место в процессах социализации. Таким образом, феномен «ненасилие» является

идеальным измерением отношения человека к себе, другому человеку и миру, придавая этому отношению предел гуманистического измерения.

Не случайно, что сегодня наблюдается интенсивная коммуникация ценностей ненасилия Востока и Запада, в результате чего создаются предпосылки гармонизирующего измерения ценностей мировой культуры. Можно констатировать – формируется социально-философское представление о коммуникативной ценности «ненасилие» в глобальном пространстве современности [3].

С другой стороны, идею ненасилия можно рассматривать *социально-философски*, то есть как нормативно установленный ансамбль *антропо-социальных практик*. При этом нужно ясно отдавать отчет в том, что ненасилие первично рассеяно в социально-символическом поле «архаических» или «традиционных» обществ и представляет собой синкретическое образование. Оно выступает как «тотальный социальный феномен» (М. Мосс). И если рассмотреть ненасилие в тотальном поле социальности, то главный его компонент будет состоять в практической деятельности – ценность «ненасилие» выступает как данность социальной *прагматики*.

Социально-онтологические основания всегда предшествуют ценностным истолкованиям принципа ненасилия. Реальный жизненный *другой* необходим для человека в процессах социализации. Это указывает на онтологическую необеспеченность субъекта в любом историческом хронотопе. В этом смысле ненасилие прямо соотносено с абсолютными ценностями рождения, жизни и смерти: не было бы никаких сообществ, не будь коллективно проживаемых событий – первого (рождения) и последнего (смерти) – которые в единичности каждого из субъектов лишены возможности существовать. Как символические образования рождение и смерть имеют всецело интерсубъективную природу. Таким образом, сообщество выявляется конечностью *другого* – сама смерть есть истинное сообщество смертных, форма их возможного – *ненасильственного* – сопричастия.

В данной *социально-антропологической* основе происходит формирование единого психического склада и типа личности – так осуществляется формирование «коллективного бессознательного» социальной группы. Происходит формирование менталитета коллектива и ментальности каждого его члена как неосознанного представления, склада ума и умонастроения, родовых ценностей и традиций. В свете такой проекции организующий деятельность («код») принцип ненасилия можно рассматривать как особое «первоустановление» культуры, что побуждает исследовать человека именно как изначально-искусственное существо, преобразованное формирующим воздействием *культуры* (совокупности культивируемого и культивирующего). Ненасилие накапливается в «культурном архиве», приобретая ценностный статус и получая первичную социальную оценку. Поскольку же принцип «ненасилие» позиционируется как техника конструирования социального мира, то его можно рассматривать в терминах социально-культурной практики и теоретически данную практику анализировать.

Принцип «ненасилие» может пониматься как метод актуальной организации *коллектива*. Если в основе каждого существования лежит понимание неполноценности, которое искупается не признанием, а оспариванием, то в отсутствии правовых институтов архаический коллектив всегда близок к опасности самоуничтожения. И для того, чтобы существовать, человек обращается к другому «говорящему существу» с тем, чтобы быть оспоренным и отрицаемым, чтобы начать существовать в этих условиях отрицания, которое и делает его сознательным.

Американский учёный в области педагогики ненасилия М. Липман утверждает, что на процедуры, помогающие смягчить конфликт и предотвратить насилие, даже там, где эти процедуры знакомы участникам, людям не хватает терпения. Между тем борьба за мир может быть выиграна только посредством применения здоровых процедур разрешения конфликта. Соответственно, значимо «управление» насилием как социально-необходимая функция. Но для этого нужно отчётливо представлять социально-онтологические истоки насилия. Рене Жирар обнаруживает элементарный факт обмена в самом *основании* человеческой социальности – и это факт *обмена насилия*. Жирар исследует жертвоприношение как метод, с помощью которого архаические сообщества прекращали бесконечную последовательность насилия, которое грозило их уничтожением. Первобытное общество абсолютно незащищено перед демонстрацией насилия – например, совершённое убийство и ответная месть начинали неконтролируемую цепную реакцию. В подобных обществах деструкция, которую может вызвать насилие, так значимо, а средства против него настолько ненадежны, что актуализируется именно принцип «ненасилие». Он включён в самые значимые процессы существования, в частности неотделим от *жертвенности* и *священного*. «Священное – это всё, что господствует над человеком, и тем надежнее, чем больше сам человек надеется над этим господствовать. Подлинное сердце и тайную душу священного составляет насилие» [4, с. 28]. Жирар утверждает, что данная особенность насилия «приручается» метафорическим содержанием жертвоприношения. Жертвоприношение – это не результат воздействия внешней среды на человека, а наоборот – продукт перенесения свойств субъекта на природу. Именно это подчёркивал Тэйлор: «ни на чём нельзя так хорошо изучить законы воображения, как на определённых событиях мифической истории в том виде, как они проходят через все известные периоды цивилизации, обойдя все физически различные племена человеческого рода» [5, с. 122-123].

Однако, по мысли Жирара, для того чтобы быть действенной, эта связь между *насилием* и *священным* не должна сознаваться. Таким образом, людям удаётся избавиться от своего насилия постольку, поскольку процесс избавления воспринимается ими не как их собственное действие, а как абсолютный внешний *императив* («приказ Бога»). Ненасилие, как и насилие, стало быть, изначально сакрализуются и этот сакральный компонент сохраняется в той или иной степени во всех философских доктринах ненасилия.

Эту систему метонимических заместителей в жертвоприношении Жирар объясняет как «стратегию воронки»: «удобоприносимость» жертвы зависит от её обособленности – обратившись на неё, насилие погружается в ловушку жертвоприношения и исчезает в ней, как в ловушке. «Перехитрить» насилие означает канализировать его, предоставить ему один из обходных путей. Между отцом и сыном, Богом и человеком, жизнью и смертью всегда размещена *жертва*, которая опосредует всегда чреватый насилием прямой контакт. В пределе животное «расположено» между насилием и человеком – обращаясь на «третьего», насилие теряет из виду первоначально намеченный объект. Тут возможно возникновение ситуации вытеснения насилия и появления ценности ненасилия.

Ненасилие как *ценность* оказывается активно участвующим в социальном диалоговом поведении и рефлексии потому, что способно принципиальным образом влиять на понимание и интерпретацию происходящего, во многом определяя вследствие этого социально-гносеологические процедуры и наполняя ненасилие понятийным содержанием. Последующая социально-философская интерпретация

социо-культурного пространства феноменом «ненасилие», как ценности, может осуществляться через другие познавательные процедуры (анализ, синтез, объяснение, переоценка, определение, обобщение и т.д.).

С другой стороны, сам принцип «ненасилие» дифференцировано определяется и понимается следующим образом:

- определение ненасилия через рассмотрение конкретно-исторической сущности ненасилия;
- определение ненасилия как ценности, ориентированной на социально-ценностные идеалы;
- определение ненасилия как ценности, выполняющей не только историческую оценочную функцию, но также эстетическую, гносеологическую, этическую, онтологическую, социальную и др.

Таким образом, может быть сделан вывод об особом статусе интерпретации ненасилием: в общем социально-философском категориальном поле оно выступает как предельное определение возможностей гармонизации противоречивого социума. Ненасилие, интерпретируя социум, занимает существенное место в познавательной системе ценностных процедур социального понимания. А в отношении к символическому и ценностному универсуму именно интерпретация ненасилия выступает как предельное измерение социальных проектов. Являясь особым рода ценностным аттрактором, т.е. вызывая фактом своего существования актуальный теоретический интерес, данные интерпретации конструктивно организуют социальное познание и понимание, наполняя ненасилие понятийным содержанием.

Доказательством гармонизации социума интерпретацией принципом ненасилия может быть и следующее. *Ложь*, – подчёркивает социопсихолог и специалист по философии ненасилия Жак Семлен, – «единственное убежище насилия» и «существует ложь только за счёт насилия». Поэтому простейший ключ к освобождению лежит в неучастии каждого индивида во лжи. Махатма Ганди называл ненасилие «силой правды», имея в виду неучастие во лжи как первый шаг к ненасилию. Чувства откровенности и прямоты можно рассматривать с точки зрения гуманизма или религиозной нравственности и как элементарное психологическое качество, присущее ответственной и независимой личности. Насилие может вызвать чувство вины только у ответственной личности, а не у человека-марионетки, подверженно-го постоянному воздействию насилия [6, с. 81-82].

Таким образом, интерпретация ненасилия социального пространства принципиально сближает социальную онтологию, гносеологию, аксиологию и этику – сближение дисциплин может показать ценностно положительные результаты для развития современной «диалогической» социальной философии. Принцип «ненасилие» может быть истолкован по-разному лишь в несущественном смысле, но он сохраняет единое существенное значение. Это даёт возможность понять ценность «ненасилие» в своей универсальности, а также трансформировать содержание этой ценности в понятие. Кроме того, процедуры интерпретации принципом «ненасилие» можно исследовать как ценностно ориентированные *методы* социальной философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гуссейнов А. А. Ненасилие [Электронный ресурс] // Институт Философии Российской Академии Наук: официальный сайт. – Режим доступа: <http://iphras.ru/elib/2038.html>.
2. Ткаченко Г. А. Отражение традиционных представлений о космосе в китайском тексте III в. до н.э. // Эстетика бытия и эстетика текста в культурах средневекового Востока. – М., 1999. – С. 5-9.
3. Пряхина А. В., Пряхин Н. Г. Межкультурные коммуникации в постиндустриальном обществе. – СПб: СПбУУиЭ, 2015. – 185 с.
4. Жирар, Рене. Насилие и священное ; ред. С. Козлов. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 397 с.
5. Тайлор Э. Б. Первобытная культура: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
6. Семлен Ж. Выход из насилия: способность человека противостоять насилию // Глобальные и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – С. 76-95.

N. G. Pryahin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

St. Petersburg University of Economics and Management Technologies (St. Petersburg, Russia)

E-mail – nikpryahin@mail.ru

**VIOLENCE AND NON-VIOLENCE SPACE
OF SOCIAL-PHILOSOPHICAL REFLECTION:
VALUE - SYMBOL – CONCEPT**

Annotation. The article is an attempt to reveal the phenomenon of non-violence through its definition and analysis of how the values and character of the concept, which resulted in non-violence is understood in the context of the dialogue within the meaning of correlated concepts with him, and also refers to the situation of his opposition to violence.

Key words: non-violence, dialogue, value, concept, violence, sacred, sacrifice, social.

Поступила в редакцию 01 ноября 2016 г.

УДК: 130.2

Т. Э. Рагозина

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

e-mail: tatyana.ragozina@list.ru

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОЦЕССА В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ СУБЪЕКТА ИСТОРИИ

Аннотация. В рамках предлагаемой статьи смысловым ядром выступает проблема субъекта истории, являющегося носителем форм и механизмов преемственности социокультурного процесса. В соответствии с этим проводится различие субъективного и объективного как категориальных определённости субстанционального субъекта (общества) и субъективного и объективного как определённости эмпирических субъектов (индивидов/ социальных групп/ коллективов/ классов/ этносов/ наций и т.д.), которые соотносятся с субстанциональным субъектом как его собственные формы превращённые.

Ключевые слова: преемственность, субстанция-субъект истории, субстанциональный и эмпирический субъекты, субъективное и объективное, система общественного разделения труда, форма исходная – форма превращённая.

Стремление человечества понять своё место в естественном процессе жизни путём осмысления условий и механизмов его преемственного существования есть, пожалуй, главное следствие той предельно широкой постановки вопроса о культуре как способе бытия социальной жизни, которой мы обязаны эпохе Просвещения.

При этом нельзя не видеть, что попытки осмысления всеобщих форм и механизмов культурно-исторической преемственности, будучи проблемой осознания обществом непрерывности своего бытия, продиктованы не праздным академическим интересом, а самой что ни на есть практически-насушной жизненной задачей – *стремлением человечества сохранить самого себя* на крутых поворотах истории. Поэтому на всех этапах развития общества существовала и существует (отличаясь лишь по степени своей зрелости) объективная потребность общественного самосознания возвыситься «над своей собственной эмпирической ограниченностью, над стихийным ходом событий, слепо идущих друг за другом» [1, с. V].

Именно объективная жизненная потребность даёт сегодня повод философии осознанно ставить в центр внимания вопрос о формах преемственности культурно-исторического развития. Взятый в своём онтологическом аспекте, он предстаёт как *проблема условий и возможности бытия истории*, являя собой ту новую грань старой проблемы бытия, которая становится существенной приметой философских взглядов лишь начиная с Нового времени и которая отличает их как от наивного взгляда древних, так и от воззрений средневековых схоластов.

Точка зрения досократиков на сущее (бытие) как на некую *данность*, которая может быть засвидетельствована чувствами, равно как и попытка Парменида постигнуть сущее как то, что *существует в настоящем* (в соответствии с ней прошлого так же не существует, как и будущего, а есть лишь увековеченное в точке «сейчас» сущее), – эта точка зрения оказалась на редкость живучей. Её отголоски и сегодня слышны в рассуждениях некоторых современных философов, хотя она уже давно перестала быть доминирующей. В истории философской мысли «данная точка зрения, – констатирует Н. Гартман, – сохраняется, пока не обнаружится, что

не всё сущее доступно чувствам и не всё существует в настоящем. Есть сокровище, которое открывается лишь усмотрением более высокого порядка...; и есть прошлое, которое в настоящем весьма ощутимо сказывается, будущее, которое вступает в настоящее. *Есть тесная бытийственная связь между тем, что находится на большом временном расстоянии друг от друга*» (курсив наш – Т. Рагозина) [2, с. 175].

Относительно этой замечательной по силе и глубине мысли заметим следующее: это верно, однако только лишь в том единственном случае, если «одно» является производным от «другого», если способность иметь тесную бытийственную связь во времени предполагает наличие некоего *субстанциального бытия* как основы и носителя этой связи.

Сказанное выше обуславливает необходимость введения в круг рассмотрения самого, пожалуй, важного онтологического мотива, продиктованного указанным обстоятельством, а именно: поскольку содержание понятия социокультурной преемственности не есть нечто самодовлеющее и самодостаточное в своём возникновении и развёртывании, постольку имеет смысл обратиться к более широкому контексту, очерченному концептуальными рамками проблемы *субстанции-субъекта исторического развития*, внутри которых только и можно сколько-нибудь удовлетворительно вести речь о *бытии истории* вообще и о *формах её преемственного существования* – в частности.

При этом принципиально значимым, в методологическом плане, является осознание производного характера понимания всего комплекса проблем, отражающих непрерывность общественно-исторического развития (включая формы и механизмы преемственности), от того или иного ответа на вопрос о том, *что является основой* (субстанцией) человеческой истории, *чему* с необходимостью принадлежит субстанциальное свойство *быть историей*. Однако, пожалуй, ещё более важным является принципиальный ответ на вопрос: *«Кто́* (или – *что́*) именно, будучи подвержен изменениям и развитию во времени, тем не менее, преемственно существует, сохраняясь в качестве некоего активного, *самотождественного субъекта*, дающего основание считать, что мы имеем дело с одним и тем же непрерывно существующим историческим процессом (а не с двумя, тремя и т.д. разными процессами). Иначе говоря, вопрос предполагает выяснение следующего: *кто́* (или – *что́*) обладает способностью не только *быть историей*, но и активно *воспроизводить себя* во всех своих изменениях, сохраняя себя в многообразии возникающих новых форм на всех этапах общественно-исторического развития, обеспечивая его поступательный ход?

Предваряя дальнейшее изложение и выводы, думается, не будет лишним в связи со сказанным сделать акцент на следующем: ведя речь о самых разных аспектах и измерениях социокультурной преемственности, учитывая при этом, что все они завязаны в один теоретический узел, содержательно обрисованный концептуальными рамками проблемы субстанции-субъекта истории, всё же нельзя не видеть, что вся «теоретическая тяжесть» оказывается сосредоточена на решении фундаментального онтологического вопроса: *«Что такое – субъект истории?»*. В немалой степени это объясняется тем, что то или иное определённое решение вопроса о *субъекте истории* содержит в себе ключ также и к пониманию важнейшей для философии истории и при этом далеко не однозначной, как это кажется на первый взгляд, *проблемы социальной обусловленности* общественно-исторического развития, равным образом как и ключ к пониманию проблемы соотношения *субъектив-*

ного и объективного в историческом процессе, зачастую трактуемой односторонне-субъективистски. Скажем больше: от того, как именно решается вопрос о *субъекте истории*, зависит конкретное понимание всех без исключения общественно-исторических феноменов, поскольку именно определённая трактовка субъекта истории расставляет всё по своим местам, определяя онтологический статус и роль всего, что так или иначе втянуто в сферу его поступательного движения.

Не случайно поэтому А. Ф. Лосев, говоря о всеобщих условиях и основаниях построения любой философии истории, сопрягает это построение в первую очередь с пониманием специфики субъекта исторического развития. Так, совершенно справедливо ставя вопрос о специфичности субъективного и объективного в *общественном развитии*, А. Ф. Лосев пытается отграничить его, с одной стороны, от *природного развития* и, с другой – от *развития индивидуально-личностного*. Основанием для подобных отграничений и разграничений как раз и служит особый характер *субъекта* общественно-исторического развития, каковым у Лосева выступает *общество*: «Общество, - пишет А. Ф. Лосев, - есть такая качественная ступень, которая выше отдельных человеческих субъектов, не сводится к ним, не является их простой и механической суммой. Оно обладает уже самостоятельным бытием, которое определяет собою и всякую личность, и всё природное, что втянуто в его область» [3, с. 6]. Развивая свою мысль, автор далее отмечает: «Общественные закономерности надличны и надприродны. Они вполне специфичны. И в отношении обеих областей, из диалектического слияния которых общество образовалось, оно вполне определительно и наделяет их новыми закономерностями, являющимися для каждой из подчинённых областей чем-то безусловным и вполне императивным» [3, с. 6].

При всей справедливости сказанного А. Ф. Лосевым, следует отметить, что автор лишь пунктирно намечает здесь этот аспект проблемы, не предоставляя его развёрнутого решения, что, впрочем, не лишает даваемые им оценки глубины понимания вопроса.

И всё же. Провозгласить субъектом истории *общество*, значит – ещё ничего не сказать по существу вопроса, ибо как раз в этом пункте проблема *субъекта истории* только и встаёт во всей своей остроте и бескомпромиссности. От того, что именно мы будем понимать под *обществом*, как раз и зависит, окажемся ли мы в плену у *антропоморфного взгляда* на историю с его неизбежной эмпирико-субъективистской методологией или в своём исследовании мы сможем реализовать *социоморфный взгляд*, только и могущий быть адекватным воспроизведением сущности такого феномена, как *общество*. Только в этом случае мы будем вооружены и ведомы методом, способным теоретически реконструировать в мышлении действительный ход общественно-исторического развития путём обнаружения его объективных, а значит – всеобщих и необходимых закономерностей. Такова цена вопроса о *субъекте истории*.

Отгалкиваясь от вышесказанного, попытаемся предельно заострить постановку интересующей нас проблемы и ряда вытекающих из неё задач следующим образом. Что такое – *субъект истории*? Если это – *общество*, то обладает ли оно *самостоятельным бытием*, существуя вместе и наряду с отдельными человеческими субъектами, социальными группами, классами, этносами, нациями, или это – только "*фикция*", "*абстракт*", "*конструкт*" и т.д., созданный нами исключительно "для удобства" описания социальных явлений, как это утверждают некоторые современные философы, реанимируя на новый манер старую точку зрения средневекового

номинализма (а то и вовсе – концептуализма)? Если всё же общество обладает самостоятельным бытием наряду с бытием индивидов, социальных групп, классов, этносов и проч., то *чем именно* представлено в действительности это *самостоятельное бытие* общества?

Уйти от принципиального решения проблемы субъекта истории невозможно ни под каким предлогом, не лишив при этом себя возможности познать сущность и специфику всеобщих законов, которым подчиняется в своём развитии человеческое общество. Правда, её можно задвинуть на «задворки» философской дискуссии, дипломатично отодвинув на второй или даже на третий план, избавив себя таким незамысловатым способом от «неудобств» прямого и отнюдь не простого решения, предложив вместо этого формально-словесное обрамление сути дела, как это делает Поль Рикёр на примере рассмотрения проблемы *субъекта исторической памяти*, которая вот уже полвека как активно дебатруется в Западной философской литературе⁴, вытесняя и заслоняя собой собственно философскую постановку вопроса об *объективных механизмах культурно-исторической преемственности*: «Вопреки неотложности этой задачи я не стал начинать своё исследование с дебатов, порой усложняющих дело. Я посчитал, что мы устраним здесь напряжённость, убрав эту альтернативу с первых позиций, куда её следовало бы поместить..., на третью позицию, что позволит сохранить логическую связность нашего подхода» [4, с. 133]. «Отложенная таким образом дискуссия имеет шанс сосредоточиться на вопросе менее сложном, чем тот, который обычно ставится в форме обескураживающей дилеммы: носит ли память личный или коллективный характер?» [4, с. 133].

Что ж, если усматривать задачу в том, чтобы получить «...шанс сосредоточиться на вопросе менее сложном», то с ней Поль Рикёр справился успешно, оставив, правда, у читателя довольно-таки странное впечатление от наивного стремления избежать теоретических сложностей путём полного «вынесения их за скобки рассмотрения». Но дело, конечно, не только в наивности. Куда более разочаровывающим является, на наш взгляд, такое препарирование

⁴ См. по этому вопросу: Йейтс Ф. Искусство памяти. – М. : Унив. кн., 1997. – 479 с.; Мегилл А. Историческая эпистемология : науч. моногр. – М. : Канон + : Реабилитация, 2007. – 480 с.; Нора П. Всемирное торжество памяти // РЖ Русский журнал [Электронный ресурс] / [разраб.]: Т. Тихонова, С. Костырко. – Электрон. дан. – [Б. м. : б. и.], сор. 2001. - Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html>. - Загл. с экрана; Нора П. Проблематика мест памяти // Франция – память / С.-Петербург. ун-т ; сост.: П. Нора [и др.]. – СПб., 1999. – С. 17-50; Рикёр П. Память, история, забвение / пер. с фр. И. И. Блауберг. – М. : Изд-во гуманит. лит., 2004. – 728 с. – (Французская философия XX века); Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновен. запас. – 2005. - № 2/3 (40/41). – С. 29-34; Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкин. – М. : Новое изд-во, 2007. – 348 с.; Хаттон П. Х. История как искусство памяти / П. Х. Хаттон ; пер. с англ. В. Ю. Быстрова. – СПб. : Владимир Даль : Фонд «Ун-т», 2003. – 423 с.

Из числа отечественных авторов, откликнувшихся (в том числе и весьма критически) на проблематику исторической памяти, можно указать следующие работы: Васильев А. Г. «Парадигма памяти» в современных культурологических исследованиях // Первый российский культурологический конгресс : тез. докл., [25-29 авг. 2006 г. / редкол.: Спивак Д. Л. (пред.) и др.]. – СПб., 2006. – С. 23-29; Вельцер Х. История, память и современность прошлого. Память как арена политической борьбы // Неприкосновен. запас. – 2005. – № 2/3 (40/41). – С. 11-13.; Малахов В. А. Вспомнить или забыть? Память при свете совести // Память и история: на перекрёстке культур / сост. К. Б. Сигов. – Киев, 2009. – С. 173-183; Память и история: на перекрёстке культур / сост. К. Б. Сигов. – Киев : Дух і літера, 2009. – 392 с.; Савельева И. М. Перекрестки памяти // История как искусство памяти / П. Х. Хаттон. – СПб., 2003. – С. 398-421.

проблемы преемственности общественно-исторического развития (и связанных с ней вопросов о формах и механизмах, обеспечивающих непрерывность движения общества), в результате которого она оказывается сведена Западной философской мыслью исключительно к проблеме *исторической памяти*, которая, на наш взгляд, в лучшем случае может выступать лишь в роли «зеркала», более-менее верно или более-менее искажённо отражающего объективно совершающийся поступательный процесс развития человеческого общества, но при этом сама не может претендовать на роль *объективного механизма* и *всеобщего условия* сохранения, воспроизводства и трансляции социально значимого опыта. Порочность рикёровской методологии состоит в данном случае в откровенно субъективистском взгляде на ход исторического развития. Причём, этот субъективизм вовсе не исчезает благодаря «вынесению за скобки рассмотрения» неудобного вопроса о том, «...носит ли память личный или коллективный характер?», ибо субъективизм заложен в самом основании подхода, сводящего проблему форм и механизмов культурно-исторической преемственности исключительно к *субъективной сфере*. Ведь даже тогда, когда речь заходит не о личной памяти, а о *памяти групповой* (о *памяти коллективной, надындивидуальной*), даже тогда рассмотрение остаётся сугубо в рамках *сферы субъективности*, не выходя ещё ни на йоту за её пределы – к тому, что составляет действительную основу самой этой субъективности и, следовательно, является её подлинным носителем, её действительным *субъектом*.

Вообще говоря, вся эта постановка проблемы *исторической памяти*, от начала и до конца заимствованная у историков и публицистов и некритически перенесённая на почву философии, фокусируясь в вопросе о том, «...носит ли память личный или коллективный характер?», имеет не столько характер «обескураживающей дилеммы», как её квалифицирует Поль Рикёр, сколько характер курьёза, закономерно возникшего в результате неспособности философского сознания возвыситься «над своей собственной эмпирической ограниченностью» [1, с. V] и поставить собственно философский вопрос о *субъекте истории*, об объективных механизмах его преемственного существования.

Искомая постановка вопроса о субъекте истории является несомненным достоянием *материалистического понимания истории*. Тем не менее, в марксистской литературе *после Маркса* она не была сколько-нибудь систематически развита и должным образом артикулирована. Причин тому несколько. Одной из них может служить стихийно сложившаяся (опять-таки – *после Маркса*) традиция, согласно которой социально-философские и философско-исторические проблемы де-факто составляли некое нерасчленённое, синкретическое единство с социально-политическим учением марксизма, дисциплинарно ещё «не отпочковавшимся» в виде *политологии* от его собственно философских взглядов. Всё это вместе взятое (включая зачастую также и комплекс социально-экономических положений Маркса) воспринималось как марксистская философия истории, точнее – как исторический материализм. И если в рамках последнего вопрос о *субстанции* всё же решался вполне определённым образом, а именно: *труд* (общественное производство) выступал в качестве всеобщей основы общества и истории, то вопрос о *субъекте истории* самостоятельно вообще не ставился, поскольку фактически был замещён рассмотрением разнообразных эмпирически фиксируемых субъектов, фигурирующих в социально-политических

темах, освещающих *роль народных масс и личности в истории, борьбу общественных классов* и т.п. Положения о народных массах как подлинном творце истории и борьбе общественных классов как её движущей силе в общем и целом замещали собой вопрос о субъекте общественно-исторических изменений. Между тем, подобные положения на деле были фиксацией всего лишь форм проявления, форм внешнего обнаружения деятельности субъекта истории.

В результате вопрос о *субстанции* истории и вопрос о её *субъекте* оказались метафизически оторваны друг от друга и стихийно разнесены по разным "ведомствам": труду досталась категориальная определённость, фиксируемая понятием «*субстанция*» и характеризующая его в качестве всеобщей основы общества и истории, в то время как понятие «*субъект*», фиксирующее *носителя и источника активности*, прочно закрепилось за такими эмпирически очевидными и чувственно воспринимаемыми данностями, как *индивиды, классы, партии, народные массы, этносы, нации*. И хотя в большинстве случаев весь этот ряд венчал собой такой субъект, как *общество*, это не снимало указанной выше проблемы, состоящей в метафизически-односторонней трактовке как понятия *субстанции* истории, так и понятия *субъекта* истории, ибо само *общество* понималось большей частью столь же односторонне: либо как своеобразный конгломерат указанного ряда эмпирических субъектов, либо вообще как *абстракт* (*фикция, мысленный конструкт*), за которым в действительности не стоит никакая реальность. В итоге большинство интерпретаций материалистического понимания истории продолжало сохранять и латентно воспроизводить старый – *антропоморфный* по своему существу – взгляд на человеческое общество и его историю, имевший мало чего общего (за исключением разве что терминологии) с собственно Марксовским взглядом на историю.

Не спасало ситуацию и типичное в таких случаях разъяснение, даваемое всякий раз относительно содержания понятия «общество» и содержащее указание на то, что общество-де не сводится к индивидам, что оно не является их простой и механической суммой, что в своей действительности оно есть «совокупность индивидов, их деятельность и отношения между ними». Всё так, разъяснение, безусловно, важное. Однако, в нём отсутствует главное – то, что не может быть компенсировано никакими добавками, а именно: понимание *общества не только как субъекта, но одновременно и как субстанции* исторического процесса.

Дело в том, что если *субъект* истории не является одновременно также и её *субстанцией*, то есть – *основой, причиной и действительным началом* всего процесса, если, иными словами, он не является *субстанциальным субъектом*, значит, он как таковой вовсе и не есть *субъект истории*⁵. Это, далее, означает, что если мы рассматриваем общество в качестве субъекта истории, но при этом берём его в отрыве от его субстанциальной функции быть основой всего социально-исторического развития, то (хотим мы того или не хотим) подобной трактовкой общество как некое *целое* мы низводим до функции *части, структуру* – до уровня структурных *элементов* (звеньев). Словом, подобной трактовкой мы низводим

⁵ Если посмотреть на данную проблему с общелогической точки зрения, то будет очевидно следующее: ситуация с непоследовательной трактовкой общества как субъекта, состоящей в том, что понимание общества как *субъекта* не доводится до понимания его также и как *субстанции* исторического процесса, в данном случае зеркально отражает столь же непоследовательное обоснование труда, состоящее в понимании его только как *субстанции/ основы исторического развития* и не доходящее до понимания труда как *субстанции-субъекта* истории.

роль субъекта-общества до уровня функционирования его собственных составных частей, до уровня его структурных элементов, существующих в виде таких эмпирически фиксируемых субъектов-данностей, которые всякий раз оказываются представлены индивидами, только взятыми в их различной комбинаторике: в виде больших и малых *социальных групп, коллективов, классов, этносов, наций* и т.д., с которыми, как с чем-то хорошо известным в своей повседневности и имеет дело эмпирическое сознание. Поэтому и общество в целом, согласно такой точке зрения, тоже в первую очередь ассоциируется всё с теми же чувственно воспринимаемыми индивидами; только в отличие от последних общество, мол, включает ещё и социальные группы, слои, классы и всякие прочие разности (которые на поверку опять-таки состоят из индивидов). *Индивид* как отправная точка зрения всякого эмпиризма *никуда не исчезает*.

Поэтому неудивительно, что трактовка общества как субъекта, рассматривающая его изолированно от субстанции-труда как основы и начала человеческой истории и ставящая его в единый ряд с перечисленными звеньями и элементами социальной морфологии (индивиды/ классы/ нации и т. д.), неизбежно несёт на себе "родовое пятно" эмпирического сознания в виде *антропоморфного взгляда* на человеческую историю.

Именно отрыв субъекта истории (общества) от её субстанции (от труда как процесса общественного производства, т.е. – от того процесса, в котором только и *производится общество*) не позволял на деле сформировать систематический взгляд на общество как на «общественно-производственный организм» [5, с. 118], функционирование и развитие которого Маркс уподоблял «естественноисторическому процессу» [5, с. 10]. Отсюда – и невозможность последовательного взгляда на общество как на саморазвивающуюся «*органическую систему*», согласно которому «...общество, - пишет К. Маркс в предисловии к первому изданию «Капитала», - не твёрдый кристалл, а организм, способный к превращениям и находящийся в постоянном процессе превращения» [5, с. 11].

Меж тем, осуществлённое Марксом преодоление антропоморфного взгляда на историю методологически стало возможным только за счёт понимания общества как *вполне специфического субъекта*, только благодаря тому, что общество стало пониматься как *форма организации совместной деятельности* индивидов – как объективно складывающаяся *система общественного разделения труда*. В этом плане подлинным субъектом истории является, конечно же, *труд* как живой процесс. Общество же лишь постольку есть субъект, поскольку оно есть непосредственный *результат* этого процесса труда и одновременно – единственно возможная форма и способ его существования.

Общество потому может выступать деятельным *субъектом*, обуславливающим социальные роли как отдельных индивидов, так и больших общественных классов, этносов, наций, вызывая к жизни те или иные изменения в их положении, а также обуславливая способность к постоянным превращениям себя самого как целостного «общественно-производственного организма», что оно на каждом данном этапе развития, в каждый данный момент истории предстаёт в виде конкретной, разветвлённой *системы общественного разделения труда*, которая одновременно есть не что иное, как *система всеобщей связи и универсальной зависимости всех без исключения сфер и явлений общественной жизни друг от друга*. В свете сказанного *быть обусловленным обществом как субъектом* – значит зависеть в

своём существовании и функционировании от исторически определённой *системы общественного разделения труда*.

Словом, общество потому может функционировать как *субъект*, что оно в каждый данный момент есть *результат* и *всеобщая форма* труда, есть «качественная структура общественно-производственного организма, являющего свои *membra disjecta* [разрозненные члены] в системе разделения труда» [5, с. 118], благодаря которой «товаровладельцы открывают..., что то самое разделение труда, которое делает их независимыми частными производителями, делает в то же время независимыми от них самих процесс общественного производства и их собственные отношения в этом процессе, что независимость лиц друг от друга дополняется системой всесторонней вещной зависимости» [5, с. 118].

Ни стихийно складывающиеся этносы и нации, ни самосознающие себя индивиды с их объединениями в группы, классы и политические партии, ни возвышающиеся над всеми ними государство (кажущееся эдаким всемогущим *Левиафаном*), ни транснациональные корпорации с их финансовой мощью и претензией определять контуры грядущего мира и смотреть на историю как на «*свой проект*» – никто из них не является, по большому счёту, подлинным субъектом истории. Труд и формы его разделения – вот та скромная обитель, где скрыта «хитрость мирового разума», незримо вершащая судьбы истории ⁶.

Труд как целостный «общественно-производственный организм», как процесс производства общественной жизни, как процесс порождения самой *формы общественной связи*, имеющий своим результатом *общество* в виде системы разделения труда/ системы универсальной связи и зависимости, является подлинным *субъектом истории* потому, что он же одновременно является её *основой*, – словом, поскольку он есть «... "субстанция-субъект", т.е. активная причина всех своих формообразований, не нуждающаяся поэтому в формировании извне, вне её и независимо от неё существующим деятельным субъектом...» [6, с. 153], в то время как субъект в обыденном смысле слова, «... субъект, наделённый сознанием и волей, т.е. личность, тут понимается как модус той же самой всеобщей субстанции, как способ её саморазличения, как её представитель, и лишь постольку – как субъект» [6, с. 153].

Здесь пролегает тонкая грань, не позволяющая затушевать принципиальное различие, существующее между двумя ипостасями *субъектности*, как правило, упускаемое из виду эмпирическим сознанием. Оно состоит в том, что *труд* как процесс производства общественной жизни (и *общество* в виде системы разделения труда/ системы универсальной связи и зависимости) *может быть субстанцией-субъектом*, то бишь – причиной всех своих изменений, не нуждающимся ни в каком ином созидающем его извне деятельном субъекте, сам в действительности являя собой *тождество объекта и субъекта*, а индивиды, группы, классы и прочие более сложные и крупные образования таковой субстанцией-субъектом *не являются*, поскольку не являются источником и причиной своих изменений и не представляют собой непосредственного тождества субъекта и объекта, а потому, по большому счёту, – *не могут быть и субъектом как таковым*. Эти последние, в силу указанных отличий, в определённом смысле хотя и являются всё же субъектами, но с оговоркой, а именно: они существуют в эмпирической истории как *особенные*

⁶ В связи с таким поворотом проблемы субъекта истории было бы уместно поставить вопрос о *феномене социально-исторического фетишизма*, который сродни *товарному фетишизму*, описанному К. Марксом. Корни того и другого одни и те же. Однако, это – уже сюжет отдельного анализа.

модификации исходной формы субстанциального субъекта, как *формы превращённые*⁷, производные от истинного субъекта истории, то есть – от труда как объективного естественноисторического процесса производства всей общественной жизни, всегда остающегося самотождественным самому себе.

На деле речь идёт о простых вещах. Становление человека как существа деятельного и разумного, становление его в качестве самосознающего себя субъекта (как, впрочем, и всех остальных эмпирических субъектов, будь то общественные классы или политические партии, социальные группы или коллективы, этносы или нации) всегда происходит в рамках совместно осуществляемой людьми деятельности, направленной на производство и воспроизводство условий своей общественной жизни, а значит – в рамках определённой системы общественного разделения труда, которая как подлинная субстанция-субъект (или – субстанциальный субъект) как раз и обуславливает это становление. Ничего более наше утверждение об эмпирических субъектах как *особенных модификациях и формах превращённых*, производных от деятельности субстанциального субъекта, не означает. Показательно, что в таком виде и такой формулировке это признаётся (или может быть признано) многими, но редко кем доводится до логического конца – до признания качественного различия субстанциального субъекта истории и субъекта-личности (субъекта-класса, субъекта-государства и т.д.), до вывода о том, *чей жизненный метаморфоз, биография какого из этих субъектов* составляет подлинный предмет философии. Вот в чём вопрос!

Различие между субстанциальным субъектом (субъектом истории) и эмпирическими субъектами представляет собой типичное различие между *исходной формой*, выступающей *основой* всего процесса, и *формами превращёнными*, то есть, *производными* в своём существовании от *формы исходной*, и именно здесь, в плоскости их принципиальных различий кроется объективная причина – *онтологические корни* – эмпиризма как философской позиции.

Справедливости ради, отметим, что эта плоскость различий та же самая, которая существует между *целым* и его *частями*, между *системообразующим отношением* как всеобщей формой и порождёнными им его собственными *структурными элементами* (звеньями, частями) как формами особенными, – плоскость, которую эмпиризм всегда и везде умудряется не видеть, не замечать, не знать.

В этом смысле вполне удачным разъяснением для эмпиризма любого толка (хотя и требующим конкретизации в отношении трактовки *субъекта истории*), могла бы служить характеристика субъекта, которую даёт Е. Я. Режабек в своей статье «Особенности органических систем и принцип историзма». Согласно этой

⁷ В связи с неоднозначным толкованием содержания категории «форма превращённая» хотелось бы отослать читателя к замечательной работе, в которой Галина Васильевна Старк даёт аутентичное изложение взглядов К. Маркса по этому вопросу. См.: Старк Г.В. Социологический анализ познавательного процесса в «Теориях прибавочной стоимости» Карла Маркса. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1976. – 152 с. [7]

Проблематике формы превращённой как категории исторического процесса посвящены также наши работы: Рагозина Т.Э. Форма превращённая и проблема субстанции истории // Ноосфера і цивілізація. Випуск 1(13). – Донецьк: ДонНТУ, 2012. – С. 68-75 [8]; Рагозина Т.Э. «Форма превращённая» как универсальная форма истории // Вісник Донецького національного університету. Серія Б. Гуманитарні науки // Науковий журнал. – № 2 / 2011. – С. 295-301 [9]; Рагозина Т.Э. Культурная память, субъект истории и проблемы преемственности исторического процесса // Ноосфера і цивілізація. Випуск 8-9 (11). – Донецьк: ДонНТУ, 2010. – С. 102–111 [10].

характеристике, «...применительно к процессам самодвижения, саморазвития понятие "субъект" есть лишь эквивалент термина "само"» [11, с. 25]. С ней можно согласиться, но только в том случае, если мы будем помнить, что за термином "само" всё-таки реально стоит *онтологически наличествующий субъект*, пусть и существующий в весьма своеобразной – "*чувственно-сверхчувственной*", как сказали бы Гегель и Маркс, форме, доставляющей столько неприятностей и "неудобств" эмпирическому сознанию, привыкшему иметь дело всегда с чем-то чувственно-данным и очевидным.

Тем не менее, несмотря на все "неудобства", испытываемые эмпирическим сознанием в ходе познания подобного рода *чувственно-сверхчувственных* субъектов (равно как и их атрибутивных определённостей в виде столь популярной в последние десятилетия *идентичности*), специфика и своеобразие *общества как субъекта особого рода* (в его отличии от субъектов-индивидов или субъектов-классов) не исчезает и состоит в том, что оно в своём действительном бытии есть типичнейшая "*чувственно-сверхчувственная реальность*" – *система связей и отношений* между людьми, которая даже из соображений "удобства" всё равно не может быть заменена понятной и близкой сердцу эмпирика чувственно воспринимаемой данностью.

В этом отношении примечательна позиция В. С. Малахова, автора статьи «Неудобства с идентичностью» [12] и ряда других статей, выдержанных в том же методологическом ключе. Для В. С. Малахова, как типичного представителя эмпирического сознания, "неудобства" встречаются на каждом шагу, поскольку с позиций эмпиризма невозможно соединить несоединимое, а именно: то, что можно чувственно зафиксировать в виде, например, конкретного субъекта-индивида и характерных для него идей-самоидентификаций типа «аз есьм», с тем, что не подлежит чувственной фиксации – с некоей объективно существующей *идентичностью в виде самотождественности процесса*. Эту последнюю, несмотря на все сетования В. С. Малахова по поводу того «...Зачем вместо, скажем, "национального сознания" вести речь о "национальной идентичности"?» [12, с. 79], никак не заменить привычным понятием «национальное сознание» хотя бы потому, что понятие "национальное сознание" по самой своей сути не может включать в себя также и *вне сознания реально бытийствующую общность* – объективно существующую тождественность индивидов в виде системы общественного разделения труда, которая невидимыми нитями намертво связывает их воедино (делая их идентичными друг другу в плане их принадлежности к конкретному типу общества, к конкретной эпохе, связывая их совместно прожитым прошлым и т.д.) и которая по своему происхождению и содержанию не только не зависит от их сознания, но при этом ещё и сама *социально обуславливает* и отдельных индивидов с их индивидуально-личностным «аз есьм», и целые группы/ коллективы/ классы/ нации/ государства с их групповой «*мы-идентичностью*». "Неудобства", прямо скажем, неразрешимые для эмпирического сознания, привыкшего иметь дело с одномерным миром – с *чувственно воспринимаемой данностью*, с *наличным бытием* как последней инстанцией.

Любопытным в данном случае является следующее обстоятельство: поскольку онтологические корни эмпиризма объективно неустранимы, ибо связаны с фактом объективного существования наличных форм бытия предмета наряду с формами его сущностного бытия, постольку и эмпирическое сознание обречено быть вечным спутником теоретического мышления, соперничая и соседствуя с ним как одна из стратегий в науке, которую нельзя устранить раз и навсегда, но которую

можно и нужно теоретически преодолевать всякий раз, вскрывая *сущность* предмета исследования и обнажая, тем самым, причины, порождающие эмпиризм как *ограниченное понимание* этой сущности.

Что касается *гносеологических корней* эмпиризма в интересующем нас вопросе о субъекте истории, то показательно, что субъект-общество в виде *системы разделения труда*/ в виде *системы связей и отношений* между людьми, которые нельзя воспринять чувственным образом, – в качестве *такого субъекта* общество никак не укладывается в рамки эмпирически ориентированного сознания потому, что оно привыкло мыслить субъект исключительно *антропоморфным образом*, связывая его либо с отдельно взятым человеком, либо с группой лиц, объединённых какими-либо интересами, либо с социальными классами, которые опять-таки привычным образом ассоциируются всё с теми же чувственно воспринимаемыми индивидами – то есть, редуцируются всё к тому же *антропоморфному субъекту*. Такая антропоморфная ориентация эмпирического сознания, составляя *гносеологические корни* последнего, оказывает ему сомнительную услугу в вопросе о *субъекте истории* (а в случае с проблемой преемственности это в полной мере проявляется также и в вопросе о таких всеобщих формах и механизмах воспроизводства социокультурного целого, как *способ производства, нормы культуры, семья, государство, право* и т.д.), всякий раз заставляя его теряться, как только речь заходит об *обществе* как субъекте: субъект, который не есть некая чувственная данность, который не подлежит регистрации и фиксации с помощью органов чувств, есть, согласно стандартам эмпирического сознания, нечто *спекулятивно-мистическое* или, напротив, – всего лишь *метафора, фикция, конструкт*, созданный нами самими совершенно сознательно для внутреннего, так сказать, употребления и прочих надобностей познания, за которым в самой действительности ровным счётом ничего-де не стоит.

Иллюзия эмпирического сознания, делающего ставку на нечто чувственно данное и потому принимающего за истинно-сущие субъекты только те, которые подлежат эмпирической фиксации в виде наличествующих индивидов-групп-классов-этносов-наций-государств, и на этом же основании отказывающего в онтологическом статусе субъекту, которого нельзя воспринять чувственным образом, состоит в том, что как раз эмпирические-то субъекты свойством "*самости*" в полной мере и *не обладают*. Независимо от того, идёт ли речь об отдельных индивидах или разного рода социальных группах и классах, образующих структурные звенья социальной морфологии, – принципиально общим для всех них является то, что все они в своём действительном бытии являются *продуктом* (результатом) причинения со стороны того объективного процесса, в который они вплетены как созданные им его собственные органы и который в силу этого выступает подлинным *субъектом, наделяющим свойством субъектности также и порождённые им органы*.

Теперь, пожалуй, можно дать и ответ на вопрос о том, обладает ли субъект-общество *самостоятельным бытием*, существуя вместе и наряду с отдельными человеческими индивидами, группами, классами, этносами, нациями, и если – да, то *чем именно* представлено в действительности это *самостоятельное бытие* общества?

Поскольку становление отдельно взятого человека, равно как и формирование тех или иных социальных групп и классов происходит в рамках сложившейся системы общественного разделения труда, то есть, в рамках определённой системы

общественных связей, которая, будучи непосредственным результатом и порождением процесса общественного производства, в свою очередь также непосредственно оказывает *социально обуславливающее воздействие* на свои структурные звенья (коллективы, группы, классы и проч., включая входящих в них индивидов), то при ближайшем рассмотрении именно она – система общественного разделения труда/ система общественной связи как таковая и есть *адекватная форма-репрезентант "субстанциального субъекта"*, обладающая ничуть не меньшим, в сравнении с эмпирическими субъектами, *самостоятельным бытием*, только существующая, в отличие от последних, не как структурное звено, а как их *системообразующее отношение*, структурными звеньями которого как раз и являются сами эти группы, классы, слои, коллективы, этносы и прочие образования.

Общество как субъект вовсе не есть поэтому некая "фикция" или "метафора", или "конструкт": оно обладает столь же *реальным бытием*, как и обычные субъекты, существуя с ними в одном и том же пространстве и времени как их *системообразующее отношение*, несущее в себе общее им всем системное качество – *социальность как таковую*. Качественное отличие *общества как субъекта* от традиционно понимаемых субъектов состоит, следовательно, в том, что в этих последних свойство *субъектности*, равно как и качество *социальности*, наличествует в уже модифицированных, претерпевших преобразования формах – в *превращённых формах*, в то время как *общество* является *адекватной исходной формой субстанциального субъекта – труда*.

В завершение отметим ещё одно принципиально важное обстоятельство, отличающее предмет и специфику философии от конкретно-научной рефлексии по поводу исторических закономерностей. Специфика философии как высшей формы самосознания истории заключается в том, что она имеет дело с *субъективным и объективным* как специфическими принадлежностями *социального целого* – то есть, с такими категорильными определённоностями, субъектом которых является *общество*, а это значит – философия не должна их смешивать и тем более отождествлять с *субъективным и объективным* как определённоностями какого бы то ни было *эмпирического субъекта*, если она вообще желает оставаться на почве философии.

Такое смешение недопустимо на том простом основании, что как таковые и индивиды, и социальные группы/ коллективы/ классы/ этносы/ нации, не будучи в принципе чем-то вполне самодостаточным и потому не заключая в самих себе источник своего развития, в своём эмпирическом бытии всецело зависят от действия объективных закономерностей того социального целого, в жизнедеятельность которого они вовлечены на правах его составных частей и структурных элементов и по *всеобщим законам* которого они с необходимостью функционируют, а именно – от социокультурного целого, именуемого *обществом*.

Поэтому, решая вопрос о формах и механизмах социально-исторической преемственности, следует всегда иметь в виду, что преемственность как феномен, связанный с сохранением и воспроизводством обществом самого себя, по самой своей природе является свойством, присущим бытию этого *особого субъекта*, который обладает также и особой, по сравнению с индивидами, социальными группами и классами, памятью – *социальной памятью*, имеющей «прописку» отнюдь не в головах индивидов (не важно – в виде личных ли или коллективных представлений, именуемых "исторической памятью"), а в сфере *социальности как таковой*.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лифшиц М. Джембатиста Вико. – В кн. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – Москва-Киев: «REFL-book»-«ИСА», 1994. – с. 618.
2. Гартман Н. К основоположению онтологии ; пер. с нем. Ю. В. Медведева. – Санкт-Петербург: «Наука», 2003. – 639 с.
3. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.: "Наука", 1977. – 207 с.
4. Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. с франц. - М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004 (Французская философия XX века). 728 с.
5. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
6. Ильенков Э.В. Субстанция. Философская энциклопедия /гл ред. Ф.В. Константинов. – М.: «Советская энциклопедия», 1970. – Т.5. Сигнальные системы – Яшты.. -1960. – 740 с. – С. 151-154
7. Старк Г. В. Социологический анализ познавательного процесса в «Теориях прибавочной стоимости» Карла Маркса. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1976. – 152 с.
8. Рагозина Т.Э. «Форма превращённая» как универсальная форма истории // Вісник Донецького національного університету. Серія Б. Гуманитарні науки // Науковий журнал. – № 2 / 2011. – С. 295-301.
9. Рагозина Т.Э. Форма превращённая и проблема субстанции истории // Ноосфера і цивілізація. Випуск 1(13). – Донецьк: ДонНТУ, 2012. – С. 68-75.
10. Рагозина Т.Э. Культурная память, субъект истории и проблемы преемственности исторического процесса // Ноосфера і цивілізація. Випуск 8-9 (11). – Донецьк: ДонНТУ, 2010. – С. 102–111.
11. Режабек Е.Я. Особенности органических систем и принцип историзма. – В кн.: Е.Я Режабек. В поисках рациональности (статьи разных лет): научное издание / Е. Я. Режабек. – М.: Академический проект, 2007. С. 21- 35. – 383 с. ISBN 978-5-8291-0876-2
12. Малахов В. Неудобства с идентичностью. – В кн. Малахов В. "Скромное обаяние расизма" и другие статьи. - М.: Модест Колеров и "Дом интеллектуальной книги", 2001. - 176 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

**CONTINUITY OF SOCIAL AND CULTURAL PROCESSES
IN THE LIGHT OF THE SUBJECT OF HISTORY PROBLEM**

Annotation. The given below article has as its sense kernel the problem of the subject of history which bears forms and mechanisms of continuity of social and cultural processes. According to the above mentioned the article shows the difference between subjective and objective as category definitions of substantial subject (society) and subjective and objective as definitions of empirical subjects (individuals/ social groups/ collectives/ classes, ethnoses, nations etc.) which correlate to substantial subject as its transformed forms.

Key words: continuity of social and cultural processes, substance - subject of history, substantial and empirical subjects, subjective and objective, social labor division system, initial form - transformed form.

Поступила в редакцию 10.10.2016 г.

УДК 165.1 : 111.1

Б. И. Молодцов

(к. филос. наук, доцент)

Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко

(г. Луганск, ЛНР)

E-mail: mbilg@mail.ru**ЧЕЛОВЕК В ОБРАЩЕНИИ К БЕСПРЕДЕЛЬНОЙ СТИХИИ БЫТИЯ
(ОПЫТ РЕФЛЕКСИИ ПОДХОДА М. ХАЙДЕГГЕРА)**

Аннотация. В статье, на примере подхода М. Хайдеггера, исследуется топика сознания, обращающегося в деле закладки отличного от существующего строя бытия к тем бесконечным потенциям, которые хранит в себе само бытие. Автор находит, что способность человека преодолевать ограниченность своего сознания существующим понимается М. Хайдеггером вырабатываемой до-рефлексивным опытом сознания, поскольку таковой не предполагает бытия в качестве определённого и тем самым ограниченного предмета. Исследование приводит автора к выводу о том, что до-рефлексивный опыт сознания позволяет человеку актуализировать хранимое бытием исключительно посредством выявления того или иного его варианта, т. е. в качестве частности, хотя и потенциально бесконечной. Тем самым до-рефлексивный опыт не позволяет человеку иметь дело с бытием как неразложимым на частности и превозмогающим всякую определённую единством.

Ключевые слова: бытие, небытие, существующее, возможное, расположенность человека в бытии, варианты бытия, бесконечность потенциальная и актуальная.

«Уже целое столетие, если не больше, в умах людей, занятых духовным творчеством как профессией, растёт сознание избытка ... умственных форм, созданных прежней историей, когда все эти формы становятся как бы насквозь прозрачны, машинальны, ненужны, и «всюду одни концы» по известному выражению Герцена» [1].

«Речь идет об эсхатологии мышления. Таково самоощущение нынешней эпохи философствования. Она представляет собой предел, исход, хронологическую окраину, грань заката Запада, преддверие ночи» [2].

Нам представляется, что эти цитаты, взятые из работ двух разных по своим мировоззренческим позициям авторов и которые к тому же разделяет полувековая дистанция, как нельзя лучше описывают как состояние современного мышления, так и его интенцию. Последняя определяется тем, что столь распространённое в современной культуре мышления эсхатологичное самоощущение осознаётся следствием о-граниченности мыслительной формации, бесконечно воспроизводящей греческое начало, и в силу этого мысль вопрошает о возможности иного движения – за пределы нескольких властных и обязывающих ходов мысли, составляющих то, что принято называть метафизикой. Греческая, а вслед за нею и вся мировая мысль, апеллировала к тому, что есть, существует, есть существую, «ибо нет не-сущего, которое заставило бы его [сущее] перестать примыкать к однородному [с ним]» [3]. Поэтому, когда заходит речь о новом деле мысли в её движении за пределы греческого начала, то следует осознавать, что это движение есть отступление «из светлого в тёмное», на этом пути мысли нельзя добраться до некоего «позитивного» основания, ибо она стремится иметь дело с тем, что не есть сущее. И в этой связи ещё более ценным оказывается опыт мыслителей, которые в стремлении обогатить

культуру мышления осмелились направить мысль в то, что объемлет сущее, что имеет своё бытие впереди себя; осмелились открыть хотя бы пометы сознанию других, идущих безвидным путём и совершающих в нём «заём у бесконечности». Одним из таких «смельчаков» и был М. Хайдеггер.

Будучи увлечены темой поисков мыслью новых перспектив, темой учёта сознанием в своём опыте действия того, что не есть сущее, мы и ставим перед собой *задачу* исследовать его наработки в этом деле. Задача определяет *проблему* исследования – она состоит в том, чтобы в опыте рефлексии суметь выявить то, в какой степени удаётся Хайдеггеру (и удаётся ли вообще) актуализировать для мысли то-пос опыта, посредством которого она оказывалась бы способной иметь дело с тем, что не определилось в качестве действительности, оставаясь за пределами всякой определённости.

Анализ последних исследований и публикаций. Тема поиска того, как сознание человека может быть способным к восприятию сокровенного, рефлексия относительно подхода М. Хайдеггера к решению этой задачи сознания, составляет предмет исследования такого известного и уважаемого автора как П. П. Гайденко [4]. В её публикациях обращает на себя внимание глубокий и содержательный анализ той формы опыта сознания, которую Хайдеггер называет временной (темпоральной), и в этой связи следует отметить, что при её анализе П. П. Гайденко ссылается на другого автора – А. Г. Чернякова, в монографии которого прослеживается процесс выявления этой временной формы в ходе развития философской мысли [2]. Причём представляется, что позиция автора, увязывающего актуализацию в сознании его способности переживать время с так называемым «поздним» типом интеллектуального опыта сознания, также не останется без внимания в качестве предмета дискуссии в среде философской и вообще интеллектуальной общественности.

Примечательно, что и молодые авторы, в частности Г. Э. Даниленко также обращаются к исследованию проблемы способности сознания иметь дело с тем, что вмещается в рамки фактически состоявшегося [5]. Правда, указанный автор склонен рассматривать такую практику сознания в качестве чего-то вообще неправомерного, ибо она неправомерна для науки. Но разве наука исчерпывает собою всё содержание опыта отношения человека к миру, разве сама наука, развиваясь, лишь растягивает свою исходную форму, разве современная форма научного знания не содержит в себе отрицания его начальной формы, разве этим фактом не открывается то, что *есть* и *возможность* быть вообще иным в отношении действительности? Риторический характер этих вопросов говорит о недопустимости, так сказать, скорых решений относительно того, что, будучи возможным, остаётся за пределами действительности.

Изложение основного материала исследования. Исходная позиция Хайдеггера открывается в 52 параграфе его «Введения в метафизику», где он толкует знаменитый первый стасим «Антигоны» Софокла. Здесь для Хайдеггера важно то, каким понимается человек во взаимоотношении с миром: а он в действительности своего бытия оказывается существом бесприютнейшим. «Повсюду он прокладывает себе путь; во все области сущего – сверхвластного властвования – отваживается он проникнуть и именно тут-то отбрасывается с любого пути. Лишь благодаря этому открывается вся не-уютность этого не-уютнейшего (das Unheimlichste), ... поскольку теперь он как безысходный на всех путях отбрасывается от всякого соприкосновения со своим родным, домашним, и погибель, несчастье наваливается на

него» [6]. Хайдеггер, будучи погружён уже в реалии современной жизнедеятельности человека, находит в этих строках много правды: положение человека в мире двойственно, противоречиво – он расположен быть родственным миру и поэтому во все области сущего отваживается проникнуть, но именно тут-то отбрасывается с любого пути, от всякого соприкосновения со своим родным, домашним. И этим своеобразным положением в мире человек определённым образом расположен относиться к нему, даже незаинтересованное «чистое» умозрение традиционной онтологии предполагает определённую установку сознания, опыту «чистого его» предшествует опыт «его практического». Осознание этого и привело к открытию того факта, что помимо способности посредством рефлексии самосознания очищаться от непосредственной обусловленности миром, наибольшую известную реальность для каждого человека составляет его тело, последнее для каждого есть самое реальное. Человек в себе и по своему внутреннему существу является существом телесным, своим телом он укоренён в мире, будучи в нём страдающим и действующим, хотящим и добивающимся. В человеке, как цельном воляюще-чувствующе-представляющем существе, наряду с осознанием им своей самости одновременно и с ничуть не меньшей достоверностью дана заодно и внешняя для него действительность, дана в качестве жизни, а не в качестве чистого представления. Человек знает об этой независимой от него действительности не благодаря умозаключению от следствий к причинам и не в силу соответствующего мыслительного процесса; наоборот, сами эти представления о следствии и причине лишь результат абстрагирующего подхода к его действительной жизни [7, с. 275].

Открытие этого факта и оказывается причиной неприемлемости для Хайдеггера априоризма, т. е. принятия в качестве исходной какой-либо специальной «установки» сознания, требующей специальных усилий по его «настройке». Так, дистанцируясь даже от процедуры феноменологической редукции, он пишет о том, что «изначально и прежде всего мы слышим не просто некие звуковые ощущения, не шумы и звуковые комплексы, но как раз-таки тарахтящий мотор, трамвай, мотоцикл, колонну на марше, северный ветер. Чтобы услышать нечто вроде «чистого шума», нужно предварительно принять очень искусственную и сложную установку» [8, с. 280]. Поэтому, занимаясь поиском возможности для человека обращаться в деле обогащения содержания собственной культуры к бесконечному, Хайдеггер старается не отступать от естественного опыта человека, т. е. от непосредственного переживания человеком своей вовлечённости в мир.

Но естественно расположенный человек оказывается «расположенным в выжидании подступающей к нему угрозы, что наполняет его сознание чувством страха. Причём выжидание подступающей угрозы не обязательно уже и страх, лишь сущее, для которого дело в его бытии идёт о нём самом, способно страшиться. Специфически располагающая, настроенческая черта страха конституируется тем, – подчёркивает Хайдеггер, и с нашей точки зрения, в его позиции много правды, – что страх размыкает страшящееся сущее в его угрожаемости, в оставленности на себя самого. Страх всегда обнажает, хотя и с разной явностью, человека в бытии его «вот»» [9].

Ожидание подступающей из мира угрозы располагает человека отодвигать эту угрозу от своей фактической способности быть, озаботив себя подручным. Забывающее отодвигание от фактической, решившейся способности-быть цепляется за возможности спасения и избежания, заранее уже открытые усмотрением. Страшящаяся озабоченность, поскольку забывает себя и потому не выбирает ни одну из опре-

делённых возможностей, скачет от ближайшего к ближайшему. Подвёртываются «всевозможные», т.е. также и невозможные возможности. Ни на одной страшась не задерживается, «окружающий мир» не исчезает, но встречает неким больше-не-разбираюсь в нём. К забыванию себя в страхе принадлежит эта смятенная актуализация первого попавшегося. Что, напр. жильцы горящего дома часто «спасают» самое безразличное, подвернувшееся под руку, известно» [9, с. 213]. Но страх имеет и экзистенциально-временной смысл, открываемый тогда, когда человека буквально забирает жуть от осознания себя брошенным в мир, который вообще чужд для человека. Осознание подступающей угрозы не имеет тогда характера некой определённой вредоносности, задевающей угрожаемое в определённом аспекте какой-то особенной фактической возможности быть, но в этом случае угрожаемому открывается и факт того, что оно оказалось не имеющим возможности защитить себя от подступающей из мира угрозы чем-либо подвернувшимся под руку. И тогда его страх перерастает в ужас. «От-чего» ужаса совершенно неопределённо. Эта неопределённость не только оставляет фактично нерешённым, какое внутримирное сущее угрожает, но говорит, что внутримирное сущее тут вообще не «релевантно». Ничто из того, что подручно или налично внутри мира, не функционирует как то, перед чем ужасается ужас. Внутримирно раскрытая целость имения-дела с наличным и подручным как таковая вообще не при чём. Она вся в себе проседает. Мир, в котором человек находит себя существующим, просел до незначимости и разомкнутый так, он способен высвободить только *сущее с характером не-имения-дела*. В этом состоит конституирующее основание позиции Хайдеггера, потому что, переживая ужас, человек совершает нечто подобное отрицанию отрицания и тем самым выходит за пределы существующих реалий, а именно – открывает своё сознание расположению в специфическом топосе самого-себя-касания, конституирующим моментом которого оказывается бытийно индифферентная дифференция, инаковость в отношении бытия. Этот топос ставит «бесприютнейшего» перед его освобождённостью для о-собственнования своего бытия *как возможности*, каковая он всегда уже есть, а именно как то, чем он способен быть единственно от себя самого как *уединённого* в наиболее своем бытии-в-мире,

Опыт осознания себя таковым делает человека способным совершать поступок самоизбрания как попытку соотнестись с искомым, которое не присутствует в действительности, начала которого поэтому могут быть и такими и иными; им размыкается то, что Аристотель именуется поступаемым в поступке, и чему не суждено было стать (в соответствии с приговором традиции) предметом первой философии, поскольку таковая занимается только тем, что укоренено в действительности, имеет к ней отношение [2, с. 228-229, 380].

История не имеет сослагательного наклонения, – сколько раз приходилось слышать эту фразу, налагающую запрет на какую-либо попытку ввести в интеллектуальное поле культуры, то, что *могло бы* быть вопреки всякой действительности или *может* нечаянно стать в качестве чуда. А то, что Аристотель именуется поступаемым, размыкаемое поступком и в поступке человека, открывает себя как раз многообразием «отсылов-в» стихию беспредельного, что древнее всякого бытия в качестве основания возможности всего быть так или иначе и вообще быть или не быть, уединённым выражением которой выступает человек.

Нам представляется, что об опыте размыкания бесконечности посредством задействования человеком в опыте своего отношения к миру бытийно индифферентной дифференции как раз и идёт речь в одной из записей Хайдеггера, приво-

димой в книге А. Г. Чернякова: «Жесточайшая суровость внутреннего движения Da-sein (т. е. человека, в его расположенности бытием, – *вставка моя*, – М.Б.) состоит ещё и в том, что оно (Da-sein) не считает богов, а ещё оно на богов не расчитывает и даже ни с единым из них не считается. Эта не-расчётливость по отношению к богам принадлежит всякий раз всякому и живёт в согласии с нечаянным; она далека от какого бы то ни было произвольного позволения всему быть равнозначным (равно-значимым). Ведь эта нерасчётливость сама по себе – уже следствие более изначального вот-бытия: его сосредоточенности на всеохватном отказе, каковой и есть суть, т. е. сущность, бытия (Wesung des Seyns). На изжитом языке метафизики это означает: отказ как суть бытия есть высшая действительность высшей возможности как возможности, он есть, тем самым, первая необходимость. Вот-бытие – основание истины этого простейшего разлома» [2, с. 31]. Всеохватный отказ, порождаемый в человеке ужасом от осознания своей брошенности в не-по-себе бытие, высвобождает в человеке способность быть в мире воз-обновляющим (посредством отсылов-в бесконечно плюралистическую стихию) бытие. Высвобождение этой способности располагает сознание быть открытым топосу, равнозначительно требующим наброска будущего, возобновления Dasein как бывшего, и замыкания в мгновение ока ситуации делания. Поэтому топос откровения поступаемого бытия, в отличие от горизонта наличного, не имеет выделенного центра. Так и получается, что хотя то, в каком направлении, как далеко и как именно набрасывается горизонт возможного (того, что «дальше», «снаружи» ужасающей действительности), есть дело свободы человека и открывается многообразием «отсылов-в» стихию бесконечно возможного, но с-бывание таковых, их вход в бытие, тем более выстраивание в воз-обновляющемся топологическом единстве всегда ориентировано в границах брошенности человека в мир.

Именно благодаря высвобождению и задействию своего «вот», «так-оно-есть» в мире, человек даже в опыте перебора отсылов-в стихию возможного, даже живя в согласии с нечаянным, оказывается способен не к произвольному позволению всему быть равнозначным (равно-значимым), а к выявлению в открываемых горизонтах возможного родственного себе и посредством задействия своей брошенности в мир (когда «откуда» и «куда» своего «вот» для человека всегда сокрыто) оказывается способен воз-обновлять бытие без практики исключения из его состава алогичных складок, прорывов, провалов последовательности, тем самым инициируя обогащение бытием себя тем, что «дальше снаружи», нежели способен быть любой объект.

Но способен ли предлагаемый Хайдеггером подход к делу обогащения культуры небывалым, подход, конституирующим моментом в котором выступает способность человека выявлять в набрасываемых его опытом горизонтах возможного возможное единственно от его самого, как уединённого в наиболее своём бытии-в-мире, позволить человеку вобрать в свой опыт действие того, что бесконечно есть, ибо не имеет границ, будучи великим беспорядком – археей, первоначальной сущностью, в которую возвращается всякое действительное бытие, каковое, выделившись из беспредельного, этим выделением многое исключает из себя, раскрывая, уже скрывает и относится к сокрытости; наконец, способен ли опыт перебора отсылов-в беспредельную стихию возможного, предлагаемый Хайдеггером в качестве основания построения новой онтологии, такой, которая не исключала бы из своего состава зазор, промежутки, прогалины в бытии, быть адекватным возлагаемой на него задаче?

Прежде всего отметим, что поскольку, так сказать, опыт займа у бесконечности человек, по Хайдеггеру, обретает исходя из высвобождённого ужасанием своего чистого «так-оно-есть», иными словами, исходя из осознания человеком своего бытия в мире, то и дело обретения этого опыта всегда ориентировано границами брошенности человека в мир. В этой брошенности человек оказывается точкой на бесконечном свитке пространства и времени, точкой, чьё «откуда» и «куда», определяется потенциально бесконечным числом других таких же брошенных в своём бытии (брошенных в бытие, брошенных быть) «точек», т. е. объектов мира, и тем, что дальше, снаружи любого из них. Будучи в опыте обращения к бесконечности ориентирован своим положением эпифеномена воздействия бесконечности на себя, человек располагает своё сознание в пассивном топосе, оказываясь не способен осознать активность, связность одного с другим, ведь всякая объединяющая связь необходимо включает в себе элемент конструктивности и потому не может быть отнесена к пассивности, осознана при условии пребывания сознания в пассивном положении. В силу того и бесконечность открывается в бесконечно многих и разных возможностях видения, осмотра, просто-вглядывания человека в даль. Каждая из этих возможностей видения, будучи одной из многих, не имеет преимуществ перед другой, что делает невозможным их единение, придавая стихии возможного характер отклонения и отказа. И тогда в самом деле условием возможности самой стихии может быть (нам представляется это краугольным камнем в позиции Хайдеггера) лишь индифферентная бытию дифференция или ни-что, не-бытие.

Но если каждая из возможностей, допуская другую и в то же время отклоняя её бытие, только и возможна в силу допуска ни-что или не-бытия наряду или рядом с бытием, то в качестве разных, несводимых друг к другу и друг с другом, варианты набрасывания бесконечно возможного оказываются обусловленными промежуточным между бытием и не-бытием состоянием, сами по себе они собою не владеют, а имеются в качестве отличных друг от друга лишь благодаря этой прогалине в сплошном бытии.

На первый взгляд здесь обнаруживается лишь относительность всякого бытия, его плюралистичный характер, а вместе с тем абсолютный характер того, что объемлет всякое бытие – ни-что, не-бытия. Но ведь если специфическая в своём отличии от другой определённости каждой из возможностей, различие между ними, их разность, оказывается возможной посредством этого промежуточного между бытием и не-бытием и индифферентного бытию топоса, то как раз таковым (обуславливающим разность) этот топос и не может быть, ведь ничто не содержит в себе разности, только что-то может различаться.

Выводы. Получается, что безразличная бытию пустая дифференция как условие неизбывной принадлежности миру разности в свою очередь имеет условием своей возможности как раз бытие. Имеющее характер отклонения и отказа единство бытия и не-бытия, обладая способностью воспроизводить в себе тождество тождества и не-тождества, имеет возможность быть в качестве превосходящей меры человеческого мира полноты, что древнее всякого бытия и объемлет его.

Нам представляется, что природа и характер этой полноты адекватно передаётся выработанным в диалектико-материалистической философской традиции понятием материи. Стихия этой полноты или полнота, как безусловная и бесконечно различающаяся материальная стихия, не способна быть открываемой посредством опыта перебора человеком в его «вот-бытии» возможных отсылов в то, что дальше,

снаружи всякого объекта, ибо таковой перебор заявляет бытие в его частности, хотя и потенциально бесконечной.

Только предстоящее бытию сознание способно, освободившись от расположения себя в качестве звена в бесконечной цепи бытия, уловить бесконечно возможное бытие в его противодействии человеческой практике, выделяющей человека из беспредельной стихии бытия и тем самым сосредотачивающей её мощь против человека. Этим сосредоточением беспредельное как раз и открывает себя человеку, становится соотносимым с мерами его сознания как основание действий его разума.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Лифшиц М. А. Феноменология консервной банки. – [электр. ресурс] // Режим доступа : www.mesotes.narod.ru – Заголовок с экрана
2. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.— 460с.
3. Парменид. О природе / Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических космогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. – [электр. ресурс] // Режим доступа : <http://philosophystorm.org/node/7425> – Заголовок с экрана
4. Гайденко П.П. Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции. – Вопросы философии. – 2006. – №3. – С.165 – 182.
5. Даниленко Г.Э. Контрфактическая альтернативистика в истории: критический анализ. – Культура и цивилизация. – 2016. – 1(3). – С.41 – 46.
6. Хайдеггер М. Введение в метафизику (пер. с нем. Н.О. Гучинской). – СПб.: Изд-во «НОУ – Высшая религиозно-философская школа», 1997. – 303с. – [электр. ресурс] // Режим доступа : http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php – Заголовок с экрана
8. Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Дильтей В. Собр. соч.: В 6 т. – Т. I. / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
9. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени – [электр. ресурс] // Режим доступа : – http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php – Заголовок с экрана.
10. Хайдеггер М. Бытие и время (пер. с нем. В.В. Библихина). – М.: Ad Marginem, – 1997. – 452с. – [электр. ресурс] // Режим доступа: http://www.heidegger.ru/heidegger_bytie_i_vremya_screen – Заголовок с экрана.

B.I. Molodtsov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Luhansk Taras Shevchenko National University (Luhansk, Luhansk People's Republic)

E-mail – mbilg@mail.ru

HUMAN IN HIS ADDRESS TO INFINITE ELEMENT OF BEING (REFLECTION EXPERIENCE OF M. HEIDEGGER'S APPROACH)

Annotation. The article investigates the problem of consciousness, accesses in the starting up different from the existing system of being to those infinite potentialities, which keep the being itself, on the example of the approach of Martin Heidegger. The author finds that M. Heidegger understood a person's ability to overcome the limitations of the consciousness by existing as generated pre-reflexive experience of consciousness because it does not suggest being as the certain thus limited subject. Research leads the author to the conclusion that the pre-reflective experience of consciousness allows the person to update the stored by being solely through revealing of one or another of its variants therefore only as a particular, although potentially infinite. Thus, pre-reflective experience does not allow a person to deal with being as irreducible to the particular and able to overcome any particularity identity.

Key words: being, non-being, an existing, a potential, predisposition man in being, the options of being, an infiniteness potential and actual.

Поступила в редакцию 15.07.2016 г.

УДК : 316.34

С. И. Сулимов

(к. филос. наук, доцент)

Воронежский государственный университет

(г. Воронеж, Россия)

e-mail: sta-sulimov@ya.ru**Черниговских И. В.**

(к. филос. наук, доцент)

Воронежский государственный университет инженерных технологий

(г. Воронеж, Россия)

e-mail: igrchernigovskix@rambler.ru

РУССКИЙ РАДИКАЛИЗМ И АНТИСИСТЕМНОСТЬ

***Аннотация.** В данной работе авторы прослеживают становление и деятельность русской радикальной интеллигенции, базируясь на учениях Л. Н. Гумилёва об антисистеме и О. Шпенглера о псевдоморфозе. Анализ генезиса радикальной интеллигенции показывает, что она производна от псевдоморфозы реформ Петра I и сохраняет синкретическое мировоззрение до наших дней.*

***Ключевые слова:** антисистема, псевдоморфоза, синкретизм, радикальная интеллигенция, либерализм.*

Современный мир в наши дни достиг наибольшего политического и экономического единства, чем в любой другой момент истории. Попытки создать единую мировую систему предпринимались в былые времена, по меньшей мере, трижды (если учитывать Римскую империю, Арабский халифат и империю Чингисхана). И все предыдущие всемирные государства были таковыми только по названию, потому что охватывали лишь известный их гражданам мир, не претендуя на неведомые им территории. Поэтому падения Рима (476 г.) и Багдада (940 г.) и распад империи монголов (1269 г.) являются лишь событиями регионального масштаба, хотя затронутые ими регионы были всё-таки огромными. Иначе обстоит дело в наши дни.

Единая мировая система, начавшая складываться в эпоху Великих географических открытий, завершила своё становление в 1990-е гг., когда мир перестал быть биполярным. И в наши дни каждый элемент мировой системы неразрывно связан с другими, как бы это ни огорчало противников глобализации. Например, кризис на Уолл-стрит влечёт за собой экономические проблемы во всём мире, а изменение цен на аравийскую нефть обогащает или разоряет торговцев горючим даже в России или Латинской Америке. Поскольку мировая система имеет множество элементов, то поддержание в мире равновесия является задачей колоссальной сложности и титанической ответственности.

В глобальном мире все общества, народы и культуры взаимодействуют между собой, и ни одно из них не может не только уединиться, но даже дозировать свои контакты с соседями. В таких условиях, кроме совершенно естественного обмена (как торговли, так и прозелитизма), не всегда, но часто имеют место два явления, открытых в XX в. отечественными и зарубежными исследователями. Речь идёт о псевдоморфозе и антисистеме. Термин «псевдоморфоза» ввёл в научный обиход немецкий философ О. Шпенглер в 1920-е годы. «Историческими псевдоморфозами

я называю случаи, когда чужая старая культура настолько сильно довлеет над страной, что местной молодой культуре нечем дышать и она не в состоянии не только создать свои выразительные формы, но даже не приходит к полному разочиванию собственного самосознания. Всё, что поднимается из глубин молодой души, отливается в пустоты чужой жизни. Молодые чувства застывают в устаревших произведениях, и вместо подъёма собственного формообразования (*Gestaltungskraft*) до невиданных размеров вырастает только ненависть к чужой и далёкой силе» [1, с. 234].

Примером псевдоморфозы можно считать любой исторический случай политического и культурного господства зрелого общества над молодыми народами, ещё не создавшими собственных оригинальных форм общественной жизни. В результате представители молодых народов, вместо того, чтобы создавать оригинальные, понятные и близкие им формы государственности и духовной культуры, служат верой и правдой чужим образцам, которые они, к тому же, понимают по-своему, не так, как создатели этих образцов. Собственные же их творческие импульсы блокируются господствующей культурой, проверенной веками, но созданной в иных условиях и для иного общества.

Иное, более сложное явление представляет собой антисистема. Термин был ведён в употребление отечественным исследователем Л.Н. Гумилёвым и популяризирован В. Л. Махначем, П. М. Корявцевым, А. В. Кизимом, И. С. Шишкиным и Д. М. Володихиным. Антисистема – это социально-духовная общность людей с негативным мирозерцанием, имеющая общее для своих членов, обычно синкретическое мировоззрение. Проще говоря, это люди, рассматривающие ситуацию, сложившуюся в их обществе, с позиции другого (например, иностранного) общества и поэтому воспринимающие реальное положение дел как неправильное и нуждающееся в исправлении. Но поскольку они видят ситуацию «чужими глазами», то лишь разрушают «неправильное», а желаемое создать не могут, потому что вдохновляющий их образец либо непригоден для данной ситуации, либо настолько синкретичен, что не может быть воплощён нигде и никогда.

Основатель учения об антисистемах Л. Н. Гумилёв выделяет два непреложных условия для возникновения антисистемы: «Для появления устойчивой антисистемы необходимы два параметра: упадок, например, момент перехода из фазы в фазу местного этногенеза, и внедрение чужого этноса. Пусть даже обе системы будут перед началом процесса положительными, творческими, как в плане экологии, так и в аспекте культуры» [2, с. 493]. Антисистемы нередко имеют эзотерическую структуру, то есть их социальная иерархия строится по принципу дозирования информации. А поскольку антисистемная доктрина состоит из несовместимых фрагментов разнородных культур, то её adeпты широко применяют ложь и умалчивание, стараясь скрыть противоречивость своего учения и привлечь к нему многочисленную аудиторию.

Отечественный исследователь В. Л. Махнач полагал, что позволительность лжи является родовой чертой всех антисистем: «...антисистемы синкретичны, все они сляпаны из далёких друг от друга систем, и только ценой лжи можно добиться их объединения в некое целое, иначе они несовместимы» [3, с. 57]. Примерами антисистем минувших эпох можно считать манихейство и родственное ему богемильство, исмаилизм (возникший на стыке зороастризма, манихейства и шиитского ислама), гаитянский культ вуду (противоестественный синтез католицизма и нигерийского язычества), китайскую секту «Белый Лотос» (синкретический кон-

структ апокрифического буддизма, конфуцианства, манихейства и, на позднем этапе, протестантизма) и многие другие сходные социально-духовные явления.

Антисистема действует против любой наличной социальной реальности в пользу умозрительных, противоречивых и поэтому неосуществимых идеалов, но первым её врагом всегда оказывается та культурная система, представители и идеи которой внесли в неё наибольший вклад. Кажется, будто антисистемная организация изначально готовится к противостоянию именно с создавшим её обществом.

Американский исследователь И. Валлерстайн употребляет термин «антисистема» для обозначения движений, направленных против породившей их системы: «Я придумал этот термин, чтобы объединить два понятия, появившиеся ещё в XIX веке – социальные движения и национальные движения. Я решил, что это оправданно, поскольку у этих движений были очень важные общие черты, они представляли собой параллельные формы сопротивления существующей исторической системе, в которой мы живём, и те, и другие хотели разрушить её» [4, с. 200-201]. А поскольку западное общество – не единственное, претендующее на создание мировой системы (выше мы указывали *рах романа* и *дар аль-ислам*), то утверждение исследователя актуально и для антисистем, борющихся с другими, неевропейскими обществами.

Основатель отечественного учения об антисистемах Л. Н. Гумилёв применял этот термин в рамках своей этнологической концепции, в то время как И. Валлерстайн рассуждает скорее о социально-экономической жизни, нежели об этносах. Ведь нельзя же считать западноевропейских социалистов или анархистов XIX в. иным по отношению к европейцам этносом. Получается, что антисистемы как явление необязательно базируются на этнических или национальных отношениях. В данной работе мы употребляем данный термин не в этнологическом, а в социально-культурном контексте.

Псевдоморфоза часто, но не всегда предшествует возникновению антисистемного движения. Двойственное, сотканное из различных, иногда несовместимых фрагментов различных культур мировоззрение складывается в псевдоморфозе гораздо легче, чем в духовно и политически едином обществе, но миграция идей может ведь происходить и сквозь политические границы. Например, манихейство сформировалось на политической границе античного и персидского миров (в Месопотамии), исмаилизм образовался из шиитского ислама, подвергнувшись влиянию зороастризма, а «Белый Лотос» зародился и расцвёл в политически и культурно едином императорском Китае, синтезируя идеи апокрифического буддизма и манихейства. Идеи распространяются в рамках одного государства гораздо легче, чем между двумя и более противостоящими друг другу державами. Но в единой стране обычно доминирует целостная и органическая культура, которая делает не нужной и невозможной никакую антисистему. Для возникновения антисистемы необходим синкретизм, ни одна псевдоморфоза без него не обходится.

До сих пор мы говорили преимущественно об антисистемах минувших эпох, действовавших в далёких зарубежных странах. Но представляется более актуальным проследить становление антисистемы в России, потому что все мы испытываем на себе её воздействие. Не будет преувеличением сказать, что последние двести лет русской истории неотделимы от борьбы антисистемы против русской культуры и российской государственности. Иногда она терпела поражения, иногда брала реванш.

Псевдоморфоза в России сложилась в правление Петра I, и, к счастью, не была связана с иностранным завоеванием. Политическая и экономическая слабость России, обусловленная гражданской войной Смутного времени, делала страну уязвимой для северных и западных соседей, но европейские завоеватели и колонизаторы не успели осуществить вторжение. С. М. Соловьёв указывает на причину, побудившую царя приняться за реформы, не дожидаясь врагов: «В России в описываемое время видим застой в промышленности и торговле, бедность; в XVII веке видим условия, ещё более неблагоприятные для увеличения народного богатства, чем прежде: города и торговые сотни не могут справиться после разгрома Смутного времени, а новые тяжёлые войны не перестают истощать их» [5, с. 500]. Политическая вестернизация осуществилась во всей допустимой мере, экономика совместила в себе как западный (развитие мануфактур), так и оригинальный (крепостное право) типы, а вот система образования была позаимствована из Европы почти без изменений. Русские дворяне после указа о единонаследии (1714 г.) в обязательном порядке получали среднее и высшее образование, но сами гимназии, кадетские корпуса, военные и гражданские вузы были скопированы с западных аналогов. Учебниками в них служили переведённые с немецкого и французского языков пособия. Также сыграл немалую роль космополитический энтузиазм столичного дворянства, охотно приглашавшего иностранных учителей своим детям.

Так в крупных российских городах зародилась социально-духовная группа, сыгравшая в русской истории нового и новейшего времени роль «злого гения». Речь идёт о радикальной интеллигенции.

Авторы вышедшего в начале XX в. сборника «Вехи» С. Н. Булгаков и А. С. Изгоев указывали такую важную черту мировоззрения интеллигенции, как духовная беспочвенность. Сто лет спустя аналогично высказался отечественный исследователь А. Ф. Замалеев: «Что представляло собой это новое сословие, взявшее на себя труд образования и просвещения России? Одной из характерных её черт всегда признавалась *безосновность, беспочвенность* (курсив автора)» [6, с. 106]. Речь здесь идёт не о пёстром национальном составе российского дворянства, а о заимствованной из Европы образовательной модели. Русского ребёнка, будущего офицера и чиновника, учил иностранец по иностранной же книге, знакомил с передовыми французскими и немецкими идеями, актуальными на своей родине, в Европе, но часто неприменимыми к России. Особенно это касалось столичного дворянства и близкого к нему по интересам разночинства, в отличие от большинства помещиков, стремящихся к образованию и имеющих широкий кругозор.

При этом молодые люди, представители данной прослойки, вступая в жизнь, быстро обнаруживали, что российская социальная реальность не соответствует их идеалам, почерпнутым из европейских книг и от западных учителей. Иначе и быть не могло, потому что вестернизация Петра I носила выборочный характер, и царь-реформатор вовсе не стремился превратить Россию в точную копию Англии или Франции. Поэтому ориентированный на европейские порядки и идеалы юноша легко замечал это расхождение и стремился его исправить: российская реальность казалась ему «бракованным вариантом» европейской.

Если бы речь шла об обыкновенном дворянине или разночинце, то он уже через несколько лет службы навсегда забывал свои юношеские грёзы и вычитанные из просветительских книг идеи. К тому же, консервативный быт провинциальных помещиков мало располагал к отвлечённым размышлениям. Но, в то же время, столичное общество и тесно связанное с ним университетское образование привет-

ствовали широту взглядов. Молодой человек мог претендовать на успех в свете только при условии знакомства с западными идеями и приверженности европейской моде. Чиновная и военная служба, ожидающая вчерашних студентов, быстро приучала к реализму, но в XIX в. дворяне служили только по собственному желанию, а разночинцы изначально вообще не могли претендовать на государственные должности. Получалось, что почерпнутое от иностранца по иностранным образцам воспитание было востребовано не полностью: от царского чиновника или офицера требовалось владеть только своей специальностью, и знакомство с передовыми идеями западной философии оказывалось лишним. Поэтому профессиональная жизнь интеллигенции протекала в одном русле, а интеллектуальная – в другом.

Такое положение дел создало условия для раскрытия талантов А. С. Пушкина, который, не избегая ни высшего света, ни управления помещьем, находил в себе силы и потенциал для многожанрового литературного творчества; М. Ю. Лермонтова, в силу разностороннего воспитания легко совмещавшего поэзию с военной службой, и многих других деятелей «золотого века» русской культуры. Некоторые представители дворянства и интеллигенции не имели таких дарований, но научились глубоко разбираться в реалиях российской социально-политической жизни и решать её проблемы. Таким был шеф тайной полиции Николая I граф А. Х. Бенкендорф, выпускник пансиона аббата Николя, дававшего своим воспитанникам образование по французскому образцу. Однако граф, приобщившись к европейской культуре, всё-таки не потерял связи с российским обществом и только поэтому мог возглавлять одну из самых эффективных спецслужб своей эпохи.

Однако некоторые представители интеллигенции конструктивной деятельностью заниматься не хотели или не могли. Замыкаясь в узком кругу единомышленников, они мечтали об изменении социально-политического строя империи с тем, чтобы, во-первых, почувствовать себя в ней комфортно, а, во-вторых, чтобы идеалы их «книжной» юности оказались не пустой мечтой. Важную роль в формировании этого социально-духовного подполья сыграли тайные общества и кружки, служившие для военной и гражданской учащейся молодёжи аналогом клубов по интересам. Члены этих обществ очень хорошо видели те проблемы и изъяны российского общества, которые отличали его от Западной Европы, столь духовно близкой интеллигенции в силу образования и эрудиции последней. Большинство интеллигентов размышляли о природе этих различий (например, спор западников и славянофилов), искали компромисс или способы решения этих проблем, опираясь на западные или традиционно русские институты.

В середине XIX в. драматург и публицист П. Д. Боборыкин создал термин «интеллигенция» именно для того, чтобы обозначить эту группу образованных людей, посвящающих большую часть своих сил размышлениям. Данная общественная группа внесла в духовную жизнь России XIX в. огромный философский и литературный вклад, и далеко не все её представители настаивали на реформаторстве или консерватизме в политическом отношении, предпочитая заниматься научной и философской публицистикой.

Для того чтобы как-то вычленив из более или менее многочисленной группы очарованных европейским искусством или философскими идеями интеллигентов именно радикальную, политически ангажированную их часть, уточним само понятие радикализма. «Радикализм (от позднелат. *radicalis* – коренной, лат. *radix* – корень) – буквально бескомпромиссное стремление идти до конца, добиваться коренных изменений и наиболее полных результатов в любой преобразовательной дея-

тельности. Термин возник в Англии в конце 18 в. и затем, уже в 19 в., получил распространение в континентальной Европе и обозначал социальную и политико-философскую мысль, ориентированную на общественные, политические, экономические и культурные преобразования и соответствующую реформаторскую практику. (...) Особый тип радикализма – революционный радикализм, ориентированный на преодоление любых препятствий с применением насилия, характеризующийся нетерпимостью и жертвенностью. Радикализм такого рода имеет давнюю политическую и идеологическую историю борьбы за власть, территории и идеи, включая религиозную и этническую нетерпимость» [7, с. 395-396].

Таким образом, под радикализмом понимается стремление к коренным преобразованиям наличной действительности, не останавливаясь на полпути и не довольствуясь никакими компромиссами. Из приведённой выше цитаты ясно, что радикализм целей не всегда связан с радикализмом в средствах. К примеру, только революционный радикализм допускает применение насилия. Более того, некоторые радикальные мыслители осуждают своих же последователей, как только те становятся неразборчивы в средствах.

В начале XIX в. радикализировалось и перешло от размышлений к действиям лишь небольшое количество представителей интеллигенции. Начиная с неудачного переворота декабристов, они стремились уничтожить различия между российским и западным обществами, «исправить» Россию. Тем более что некоторые из них в силу личных особенностей оказались плохими работниками, в чём было гораздо удобнее обвинить царизм и российскую «отсталость», нежели собственную некомпетентность. Например, будущий основатель анархизма тверской дворянин М. А. Бакунин в юности был отчислен из военного училища за дисциплинарные нарушения. Один из авторов сборника «Вехи», С. Н. Булгаков с горечью писал о трудовых качествах радикальной интеллигенции: «Если мы попробуем разложить эту «антибуржуазность» русской интеллигенции, то она окажется *mixtum compositum*, составленным из очень различных элементов. Есть здесь и доля наследственного барства, свободного в ряде поколений от забот о хлебе насущном и вообще от будничной, «мещанской» стороны жизни. Есть значительная доза просто некультурности, непривычки к упорному, дисциплинированному труду и размеренному укладу жизни» [8, с. 48.].

Говоря о радикальной интеллигенции, важно понимать, что, невзирая на теоретические разногласия, её представители действовали и действуют в одном русле. Доктрины сменяют друг друга, но негласно существующая «партия» остаётся сама собой (всё той же?). Такая внутренняя стабильность при идейной изменчивости характерна для всех антисистемных социально-духовных групп. По меткому выражению французского историка О. Кошена, такая «Церковь» возникает раньше «Евангелия». Но всё-таки мировоззрение русской радикальной интеллигенции в своей основе имеет несколько европейских философских идей, которые в различных комбинациях встречаются почти у каждого её представителя. Ими являются воззрения представителей немецкой классической философии, идеи французских просветителей и учение позитивизма. Все три традиции как нельзя лучше подходят для мировоззрения реформаторов, стремящихся преодолеть влияние традиций.

Французское Просвещение изобилует проектами счастливого общества, ориентированными как в будущее (Н. Кондорсе), так и в прошлое (Ж.-Ж. Руссо), и утверждает, что человеку под силу реализовать эти проекты.

Немецкий объективный идеализм провозглашает индивидуального человека не властным не только над историей, но даже над собственной судьбой. Получается, что если история идёт к всеобщему освобождению, установлению царства свободы вместо царства необходимости, то этому движению следует по мере сил способствовать, а протесты людей, не разделяющих данную точку зрения, можно не учитывать. Получается, что некий крайне просвещённый и мудрый «герой», зная направление и цели мирового развития, всячески пытается ускорить его, параллельно преодолевая сопротивление консервативного большинства. Именно в силу этой идеи радикальная интеллигенция уже почти два века настаивает на своём превосходстве над «косными филистерами» и «тёмными обывателями» (впервые употребил эти ярлыки П. Н. Ткачёв). Для «обывательского» же общества все эти столетия остаётся открытым вопрос: почему радикальные интеллигенты уверены, что знают направление исторического процесса или даже конечную его цель (анархия, коммунизм или глобальный либерализм)?

Позитивизм же отрицает наличие в мире всего, что не может быть верифицировано, и поэтому является весьма удобным орудием для борьбы с духовными основаниями наличного положения дел. Русской радикальной интеллигенции также мог понравиться закон «трёх стадий», согласно которому теологическая стадия развития общества будет заменена научной, то есть в силу объективных и непреложных законов духовному диктату православия будет положен конец.

Возникает закономерный вопрос: почему радикальная интеллигенция во все времена позиционирует себя по отношению к православию, мягко говоря, неприязненно? Ни один её представитель не даёт внятных объяснений на этот счёт, но все они едины в том, что христианство отвлекает людей от улучшения земной жизни. Так, А. И. Герцен пишет, что религия создана для того, чтобы правитель мог «страшать адом» своих подданных [9, с. 63], а М. А. Бакунин именуется христианство не иначе как «маковыми цветками», усыпляющими народные массы [10, с. 162]. Современный представитель радикальной интеллигенции Э. В. Лимонов высказался в традиции своих предшественников: «Попы сами себя спасти не умеют» [11, с. 241].

Думается, что православное христианство казалось и кажется радикальной интеллигенции духовной санкцией текущего положения дел. Мы имеем в виду не сотрудничество Церкви и государства, а метафизический аргумент всех бунтарей мира: если Бог сотворил мир, и этот мир неудобный и неуютный, то Бог – плохой творец и без Него было бы лучше. Вряд ли М. А. Бакунин или Э. В. Лимонов выразили бы эту мысль такими словами, но общий вектор их мышления был и остаётся примерно таким. Поэтому Л. А. Тихомиров, говоря об отечественных и зарубежных радикалах, удачно назвал их «строителями царства человеческого». Такое меткое определение можно было бы дать идеологам многих антисистемных движений.

При этом все три указанных нами философских основания перерабатываются радикалами в том ключе, который наиболее подходит для санкционирования преобразований. Например, Н. Г. Чернышевский использовал позитивистскую методологию в критике христианского учения о душе, предпринятой им для отождествления прогресса с материальным благополучием. А. И. Герцен часто обращается к гегельянству, как бы забывая, что немецкий философ не призывал помогать мировой необходимости.

Доктрины радикальной интеллигенции прошли следующую динамику, сохраняя при этом как философские основания, так и общую направленность. Начиная с

декабристов (П. И. Пестеля и Н. М. Муравьёва), радикальная интеллигенция вступает в конфронтацию с властью, при этом с каждым новым поколением радикалов их программа желаемого будущего становится всё более аморфной. Если декабристы имели чётко прописанные проекты политических реформ (и П. И. Пестель, и Н. М. Муравьёв даже написали черновики конституции на случай успеха), то уже разночинцы А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский говорят об абстрактном демократизме и грядущем коммунизме. Причём, коммунизм должен наступить как бы сам собой, в силу естественного хода вещей. Затем, когда царское правительство действительно встало на путь реформ и во многом демократизировало систему управления, радикальные политические проекты смещают акцент на революционную стратегию и тактику.

Так, М. А. Бакунин требует установления анархии во всём мире и призывает к вооруженной борьбе за неё, игнорируя реально происходящие положительные изменения в российском государственном устройстве и подлинную демократизацию западноевропейских стран. П. Н. Ткачёв формулирует концепцию «партийной диктатуры», при помощи которой ориентированное «на будущее» меньшинство сможет перевоспитывать инертное большинство при помощи любых, даже далёких от демократии средств. Л. Д. Троцкий прямо утверждает, что для построения коммунизма придётся ещё долгие десятилетия сохранять государство и с его помощью выводить новую породу людей. Именно он окончательно порвал с характерной для утопистов XIX в. традицией рая за «человечество», объявив, что для победы классовой (пролетарской) диктатуры допустимы любые зверства в адрес других классов: «Террор царизма был направлен против пролетариата. Царская жандармерия душила рабочих, боровшихся за социалистический строй. Наши чрезвычайки расстреливают помещиков, капиталистов, генералов, стремящихся восстановить капиталистический строй. Вы улавливаете этот...оттенок? Да? Для нас, коммунистов, его вполне достаточно» [12, с. 9].

Затем было испытание проектов радикальной интеллигенции гражданской войной (1917-1922 гг.), в ходе которой коммунисты (политическим и идейным лидером которых был Л. Д. Троцкий), анархисты (Н. И. Махно) и наследники разночинцев (эсеры) смогли померяться силами и попытаться реализовать свои идеалы. Победившие коммунисты быстро обнаружили, что для свершения мировой революции или хотя бы построения социализма в «отдельно взятой стране» необходима позитивная, созидательная программа. Тем более что вопреки мнимой исторической необходимости, коммунизм никак не наступал «сам собой», и даже энергичные попытки устранить мешающие факторы приводили только к новым проблемам. Поэтому в 1920-1930-е гг. радикалы-троцкисты были отстранены от власти, а их место в партии и на производстве заняли профессионалы-функционеры. Великая Отечественная война окончательно вытеснила антисистемные элементы из властных структур, потому что ясно показала, какие идеалы приносят победу, а какие только мешают.

В дальнейшем радикализм интеллигенции не исчез, но ушёл в подполье диссидентского движения. Здесь он претерпел некоторые изменения. Советские спецслужбы бдительно следили за тем, чтобы деятельность диссидентов не переходила границы их «тайных обществ», наследников салонов и кружков XIX в. Хотя идеи «шестидесятников» не получили такого яркого литературно-публицистического выражения, как, к примеру, анархизм М. А. Бакунина, но именно из этой среды вышли будущие вдохновители Перестройки и политические лидеры 1990-х гг. В

наши дни наследником радикалов XIX – начала XX вв. является лидер запрещённого национально-большевистского движения Э. В. Лимонов (Савенко). Его позицию можно назвать многократно упрощённым троцкизмом. Вряд ли у этого течения есть шансы не то что на захват власти, но даже и на представительство в её структурах.

Однако не стоит считать антисистему поверженной. Просто в 1960-70-е гг. среди представителей радикальной интеллигенции получил популярность либерализм, известный в России с конца XVIII в., но вошедший в моду именно во второй половине XX в. в силу идеологического противостояния СССР и США. Либерализм заинтересовал многих диссидентов не потому, что мог решить какие-то проблемы советской действительности, а в силу того, что в середине XX в. это учение было очень популярно в западных странах. Между тем либеральная идеология гораздо более экзотична для России, чем, к примеру, анархизм. Если анархисты часто апеллировали к традициям казачьей вольницы, то либералы были и остались маргинальными. Вот как характеризует русский либерализм отечественный исследователь В. В. Леонтович: «Хотя суть либерализма в России была совершенно тождественна с сутью западного либерализма, и он в России должен был преодолеть абсолютистское и бюрократическое полицейское государство и прийти ему на смену, всё же необходимо отдавать себе отчёт в том, что у русского либерализма не было этих важных исторических корней (развитого феодализма и церковной независимости – авт.). И идеологически и практически русский либерализм, в общем, был склонен к тому, чтобы получать и перенимать от других, извне» [13, с. 3].

Ярким представителем современного отечественного либерализма являлся покойный Б. Е. Немцов. Его социально-философские взгляды доступно изложены в работе «Провинциал». Данный автор настаивает на необходимости либерализации России: «Имперское сознание присуще многим, кто сейчас стремится к власти. Это грозит России произволом вследствие психологии, свойственной российской бюрократии и традиционным политическим концепциям. Для таких политиков «империя» предстаёт в крайнем, оголённом варианте: полное пренебрежение правами, свободами граждан. Для страны это беда. Либерализм для России гораздо более целебное лекарство, чем доведённое до абсурда государственничество. Причём, наиболее эффективно, когда либерализм достигается нелиберальными методами» [14, с. 66].

Это высказывание, что называется, с двойным дном. С одной стороны, либеральный политик переживает о правах и свободах граждан, но тут же советует достигнуть либерализма нелиберальными методами. То есть всё, что ведёт к либерализму – законно? Тогда между Б. Е. Немцовым и тем же Л. Д. Троцким нет никакой разницы. Если в начале XX века считалось выше права всё, что приближает диктатуру пролетариата, то с точки зрения Немцова хорошо всё, что в конечном итоге ведёт к либерализму. Это даёт нам возможность говорить о радикальном либерализме, поскольку приведённая выше цитата указывает на готовность либерального мыслителя применять любые методы ради коренной ломки российской реальности. В наши дни «нелиберальные методы» либеральных радикалов уже известны всей стране благодаря хулиганским выходкам художественных групп «Война» и «Pussy-Riot».

Говоря о России, Б. Е. Немцов не скрывал негативного отношения к ней: «Рабское сознание в нас (русских – авт.) сидит, возможно, прочнее, чем в других народах. Тут, конечно, отвечает российская история. В России бунтарей, людей,

свободно мыслящих, убивали, физически уничтожали. И, может быть, произошёл некий естественный отбор. Значит, сейчас у нашего народа должна произойти регенерация свободомыслия и вольнодумства. Дети, родившиеся в эти последние годы, уже другие. Я смотрю на свою дочь, ей двенадцать. У неё есть своя позиция, свои взгляды, она может не соглашаться, спорить, она вообще не понимает, как чужое мнение может стать самодовлеющим для всего общества. Она принадлежит к поколению, которое может жить в свободной стране» [14, с. 28]. Получается, что Россия – оплот мракобесия, где благодаря усилиям либералов начинает появляться новое поколение. Но если посмотреть на характеристику, которую Немцов считает для этого поколения основополагающей, описывая свою дочь, то смысл опять ускользает. Как признаётся реформатор, дочь не может себе представить, чтобы чужое мнение было в обществе главенствующим. Значит, она не приемлет ничего мнения, кроме своего собственного. Это уже не либерализм, не любовь к свободе, а необузданный эгоизм. Также, говоря о России, Немцов прямо заявляет: «Россия – жестокая страна. И она не прощает людям даже то хорошее, что они хотели для неё сделать. Почему? Не знаю» [14, с. 32]. Подобно тому, как декабристы видели своим идеалом федеративные США, разночинцы ориентировались на французских социалистов-утопистов, М. А. Бакунин мечтал об анархии во всём мире, а Л. Д. Троцкий был готов принести Россию в жертву немецкой доктрине К. Маркса, единомышленники Б. Е. Немцова совсем не против установить в России либерализм западноевропейского образца, применяя для этого любые средства.

Мы рассмотрели динамику взглядов русской радикальной интеллигенции на протяжении XIX–XXI вв. Теперь необходимо уяснить, что речь идёт вовсе не о развитии русской духовности. Радикальная интеллигенция – это антисистемная социально-духовная общность, которая связана с русской культурой примерно так же, как раковая опухоль связана с организмом. Создаваемые ею доктрины – не новое слово в отечественной социальной философии, а её отрицание, равно как и политические движения радикальных интеллигентов – не эволюция российской государственности, а удары по ней. Точно так же возникновение исмаилитского движения не было новым этапом в развитии шиитского ислама, а «небесное государство всеобщего благоденствия» – не новый виток китайской истории.

В деятельности русской радикальной интеллигенции (как «левой», так и либеральной) заметны все родовые черты антисистем, среди которых синкретическое происхождение, противоречивость идеалов и методов (позволительность террора ради всеобщего счастья) и даже дозирование информации (антироссийская направленность в пропаганде выдаётся за борьбу во имя народного блага). И, конечно же, эта антисистема не принесла России ничего, кроме вреда. Недаром реформы Александра II удалось осуществить лишь после высылки из страны А. И. Герцена, да и то в разгар благотворных преобразований царь был убит именно народовольцами, а не, к примеру, сторонниками реставрации крепостного права. Радикальные интеллигенты из «Народной воли», будь они на самом деле сторонниками передовых реформ, а не уничтожения породившего их общества, должны были бы всячески сотрудничать с прогрессивным императором, а не покушаться на его жизнь. То же самое повторилось в первые десятилетия советской власти, когда начать восстановление страны удалось лишь после очищения партийных рядов от «профессиональных революционеров». И в наши дни правительству удалось хоть как-то стабилизировать экономическую обстановку в стране только после того, как наиболее убеждённые либеральные радикалы были отстранены от власти.

Возникает закономерный вопрос: может быть, идеалы, почерпнутые радикальной интеллигенцией из западной социально-философской мысли, непригодны только для российского общества? Вовсе нет. Как известно, А. И. Герцен, некоторое время прожив в Англии, подверг критике местные социальные отношения с не меньшим пылом, чем делал это в России. М. А. Бакунин участвовал, в основном, в европейских революционных событиях и отбывал наказание в европейских тюрьмах. Л. Д. Троцкий открыто стремился к революции во всём мире, и для противодействия этому стремлению европейские страны были вынуждены предпринять интервенцию против Советской России. Представители диссидентского движения открыто не высказывались против западных стран, но многие из них, прожив в эмиграции какое-то время, вернулись на родину. Один из них, Э. В. Лимонов в работе «Анатомия героя», критикуя российскую действительность, писал и о том, что в Западной Европе и США дела обстоят не лучше. Следовательно, антисистемная доктрина не применима ни к какой социальной реальности, хотя наибольшую неприязнь у неё вызывает именно породившее её общество.

Думается, антисистема может быть сведена с исторической сцены только в случае переосмысления чужеродного культурного компонента, вдохновляющего её адептов. Бесспорно, духовная изоляция от соседей, как западных, так и восточных, может привести только к обеднению российской культуры. Но культурные и политические заимствования могут быть плодотворными только в случае их приспособления к российским особенностям. Например, А. С. Пушкин, написав «Руслана и Людмилу», создал этим русский аналог легенды о короле Артуре. И эта поэма не могла бы быть написана, если бы поэт прежде не ознакомился с английским эпосом. Но также эта поэма не возникла бы, если бы не предшествовавшее ей отечественное творчество Г. Н. Державина и народные сказки Арины Родионовны. То же самое можно сказать относительно западных политических идей и социально-философских учений, если они будут приниматься не как непогрешимый образец, а в качестве одной из точек зрения на общие проблемы. Ведь и Александр II в своих реформах опирался на передовой западноевропейский опыт, но совмещал его с доскональным знанием жизни российской глубинки, а не только механически копировал западные институты и идеи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шпенглер О. Закат Европы в 2 т. Т 2. – Минск : Поппури, 2009. – 704 с.
2. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М. : АСТ, 2004. – 556 с.
3. Махнач В. Л. Политика. Основные понятия. – М. : Синергия, 2005. – 319 с.
4. Валлерстайн И. Миросистемный анализ: введение. – М. : Территория будущего, 2006. – 248 с.
5. Соловьёв С. М. Об истории Древней России. – М. : Просвещение, 1992. – 544 с.
6. Замалеев А. Ф. Семестровый курс по истории русской философии // Русская философия. Новые исследования и материалы. – СПб. : Летний сад, 2001. – 398 с.
7. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т 3. / Институт философии РАН. – М. : Мысль, 2001. – 692 с.
8. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Сб. : Вехи. Интеллигенция в России. 1909-1910. М. : «Молодая гвардия», 1991. – С. 25-69.
9. Теряев Г. Д. Философия русских революционных демократов XIX века. – М. : Мысль, 1967. – 70 с.
10. Бакунин М. А. Анархия и Порядок. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2000. – 704 с.
11. Лимонов В. Э. Анатомия героя. – Смоленск: Русич, 1998. – 480 с.

12. Троцкий Л. Д. Перманентная революция. – М. : АСТ, 2005. – 570 с.
13. Леонтович В. В. История либерализма в России. 1762-1914. – М. : Русский путь, 1995. – 549 с.
14. Немцов Б. Е. Провинциал. – М. : Вагриус, 1997. – 150с.

S. I. Sulimov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Voronezh State University (Voronezh, Russian Federation)
e-mail: sta-sulimov@ya.ru

I. V. Chernigovskikh

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Voronezh State University of engineering technologies (Voronezh, Russian Federation)
e-mail: igrchernigovskix@rambler.ru

RUSSIAN RADICALISM AND ANTI-SYSTEMACITY

***Annotation.** In this work the authors trace the formation and activities of the Russian radical intelligentsia, based on the teachings of L. N. Gumilev's anti-system and O. Spengler about pseudomorphoses. The analysis of the Genesis of the radical intelligentsia shows that it was derived from pseudomorphs reforms of Peter the great, and saves a syncretic world-view to the present day.*

***Key words:** antisystem, pseudomorphos, syncretism, radical intellectuals, liberalism.*

Поступила в редакцию 01 октября 2016 года

УДК 130.12 004.056

Г. А. Никоноров

(к.филос.наук, доцент)

Военная Академия Войсковой Противовоздушной Обороны Вооружённых Сил
Российской Федерации имени А. М. Василевского (г. Смоленск, Россия)*e-mail:* nikonorovgr@yandex.ru**МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВЛИЯНИЯ
НА ДУХОВНУЮ КУЛЬТУРУ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА
СО СТОРОНЫ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Аннотация. В статье речь идёт о мировоззренческих отличиях западной и восточной цивилизации. Выявляются религиозно ценностные компоненты противоречий, и указывается на то, что конечной целью деструктивного воздействия на духовную культуру со стороны западного общества является изменение мировоззрения и уничтожение российской государственности как его исторической основы.

Ключевые слова: душа, протестантская этика, мировоззрение, самооценка, христианство, мораль, национальные ценности.

Многочисленные исследования проблем национальной безопасности, составной частью которой является безопасность военная, обходят стороной вопрос о генезисе угроз, рассматривая их как данность. Однако нельзя решить проблему обеспечения безопасности страны, если анализировать возникшие угрозы лишь в контексте сегодняшнего дня. Если идти этим путём, то на место решённых сегодня проблем станут проблемы одного с ними порядка и этот процесс будет бесконечным. Угрозы в политической, экономической и военной сфере являются материализованными способами угроз в сфере духовной. Двадцать с лишним лет новой российской государственности позволили убедиться, что направленность давления на Россию не меняется со временем. История российской государственности показывает, что противостояние носит геополитический характер, и отношение к нашей стране со стороны геополитических противников не меняется в зависимости от формы правления, государственного устройства или политического режима. Противостояние носит более глубокий – мировоззренческий характер, истоки которого ещё в XIX в. предлагал искать в духовной сфере Н. Я. Данилевский [1]. Его сподвижники славянофилы также утверждали, что экономика, политика и военная сфера – лишь инструменты реализации духовного антагонизма России и Европы⁸.

Если перейти к онтологическим основаниям противостояния то следует признать, что нашей цивилизацией движет человеческая природа. Следовательно,

⁸ Н. Я. Данилевский убедительно показал, что Россию допускают к участию в европейских делах лишь на той стадии, когда Европа расколота и ей изнутри угрожают гегемонические притязания (Карл Великий, Фридрих Великий, Наполеон). Напротив, когда Европа чувствует себя объединённой и стабильной, наступает период открытой антирусской политики. Сегодня, как и раньше, Европа солидарна в своём цивилизационном неприятии России. Европоцентризм, склонный отождествлять Западную цивилизацию с общечеловеческой (отсюда и пресловутые «общечеловеческие ценности», которые на самом деле даже не европейские, а североамериканские), а прогресс – с всемирной западнизацией, видит в России главную преграду на пути прогресса.

С этой точки зрения становится понятным «...сочувствие ко всему, что клонится к ослаблению русского начала, к обособлению разных краёв, в которых кроме русского есть ещё и инородческие элементы, к покровительству этим элементам и к доставлению им привилегированного положения в ущерб русским». (См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М., 1991. – С. 64)

нужно понять суть человека.

Человек – сложное социобиологическое существо. Центральное требование тела – инстинкт самосохранения. Человек хочет жить. Это желание основано не на логике и расчёте, оно является неотъемлемым свойством нашей природы. Самая сильная телесная страсть смирится перед угрозой смерти.

Центральное требование души – самооценка. Стремление соответствовать тому уровню достоинства, который мы себе определили, подчиняет наши мысли и желания.

Таким образом, человека определяют две доминанты – инстинкт самосохранения и самооценка. Все побудительные мотивы базируются на этих двух данностях, но приоритетной является только одна. У кого-то последнее слово определяет страх перед смертью, у кого-то решающий голос имеет честолюбие. Одни готовы отказаться от жизни ради чести, другие – от чести ради жизни. То, что сегодняшняя наука понимает под сознанием (которое является носителем психических процессов), ранее именовали душой (сферой духовного). Через духовную сферу происходит реализация личности человека⁹. Духовность выражается через систему ценностей. У кого какая система ценностей, у того такая и духовность (что для человека в жизни является самым главным, к тому он и стремится). Духовность делает народ единым целым организмом, способным к высокому творчеству и созиданию. Уничтожение духовной составляющей превращает человека в умное животное.

Главное отличие человека от животных – наличие сознания (носителя разума). Сфера сознания является сферой духа. Духовность подразумевает способность иметь волю, а она в свою очередь невозможна без наличия выбора. Через постоянный выбор реализует человек модели своего поведения. Свободная воля есть способность делать выбор. Чем больше я свободен, тем больше я человек и, наоборот – без свободы нет человека. Абсолютно несвободный человек перестаёт быть личностью. Он превращается в животное, подчиненное инстинктам или чужой воле. Крайний вариант несвободы проявляется не тогда, когда тело заковано в кандалы. Крайняя несвобода наступает, когда сковано сознание¹⁰.

Российское понимание свободы всегда исходило из того, что внешняя свобода является следствием внутренней. Полностью свободным может быть человек со связанными руками, но не отказавшийся от своих убеждений. Свобода внутренняя в России всегда ассоциировалась не с признаками внешней свободы, а со свободой духа. Получается, чем больше внутренней свободы, тем больше человека и меньше животного. И никакой инстинкт, даже инстинкт самосохранения, не является решающим аргументом.

Высшая форма свободы для человека, живущего в изменчивом материальном мире, согласно восточной философской традиции, проявляется в людях, выбравших служение Богу. Этот мир для него больше ничего не значит, все его устремления там, за границей бытия. Он живёт в ожидании смерти, понимаемой им не как исчезнове-

⁹ Под личностью мы понимаем социализированного индивида. Этапами социализации являются: воспитание, образование и сумма факторов, не подлежащих учёту (именно они формируют разные характеры и жизненные устремления двух братьев-близнецов воспитывавшихся в одной семье и ходивших в одну школу). Однако направленность социализации может быть разной.

¹⁰ В понимании этого момента Россия всегда расходилась со свободным Западным обществом, которое навязывало через религию, экономику, политику и военную силу своё понимание свободы (которая является центральной категорией западных демократических систем и, в конечном счете, западного мировоззрения). Под свободой в Западном мире понималась внешняя свобода.

ние, а как переход в вечную жизнь. Феномен русского государства на всех этапах его существования – приоритет духовного начала (даже если оно понималось несколько иначе в советский период государственности)¹¹.

Как люди оценивают свою жизнь? Одни считают её чем-то вроде случайной физико-химической реакции, краткосрочным явлением, доставшимся человеку по недоразумению, игре случая и эволюции. Они уверены, что однажды жизнь кончится навсегда. Своё существование они воспринимают как нечто такое, что сродни временному проживанию в гостиничном номере, который однажды придётся покинуть. Уйти в никуда, исчезнуть, оставив после себя лишь прах.

Другие считают жизнь нескончаемым явлением. Для них это дом, в котором они будут находиться всегда. Они верят, что смерти нет, есть только переход из одного состояния в другое с сохранением всех черт личности. Меняются формы жизни, но сущность её неизменна и вечна, и мы, как личности, будем жить бесконечно.

От нашего понимания жизни зависит то, как мы ею распорядимся. Отношение к любой ценности определяется ответом на вопрос: эта ценность дана мне в постоянное пользование или случайно досталась на время? Ответ определяет отношение к главной ценности – к жизни.

Получается, если есть Бог, значит – жизнь наша вечная, и отношение к ней одно. Если нет Бога, значит – жизнь наша временная, и отношение к ней другое. Если человек осознаёт себя в этой жизни случайным гостем, случайно возникшим из небытия и обречённым уйти в небытие, выстраивается одна логика. Если человек сознает себя хозяином жизни, который намеревается жить бесконечно, выстраивается другая логика. Кто мы: случайные гости или хозяева? Ответ лежит в области веры. Одни верят, что Бог есть. Другие верят, что Бога нет. Из этого формируется смысл жизни. Он есть у каждого, даже если человек ни разу о нём не задумывался. Формируется он из двух вариантов понимания жизни.

Первый вариант: считать наше существование случайным и временным явлением¹². Отказ безопасно получить удовольствие в этом случае понимается как странность и глупость¹³. От этой неумолимой логики никуда не деться. Она ломает традиционные представления о нормах человеческого поведения. Получается, честность – признак глупости, а бесчестность – следствие ума. Поэтому люди, понимающие свою жизнь как временно и случайно доставшуюся ценность, обречены на жизнь потребителя. Главными ценностями неизбежно становятся чувственные

¹¹ Следует признать очевидные вещи, что до 1917 г. церковь не была отделена от государства. Вплоть до XIX в. атеистов на Руси почти не существовало. Вся русская классическая литература, живопись, музыка и даже система образования и науки находилась под влиянием религиозных ценностей. Ценности православия – государствообразующей религии – и в догматическом, и в культовом плане отличались от ценностей католичества (на которых была построена современная Западная цивилизация) и протестантизма.

¹² В таком случае сам процесс жизни и есть высший смысл. Выходит, смысл жизни – брать от жизни как можно больше, получать максимум выгоды из сокровища, доставшегося на время. Любое ограничение страстей оказывается бессмысленным. Проявление доброты, морали и справедливости, ограничивающее насыщение жизни удовольствием, противоречит логике. При таком взгляде любые средства, способствующие получению удовольствия, есть хорошие и правильные, поскольку помогают реализовать смысл жизни. Нет хороших и плохих поступков, есть выгодные и невыгодные. Самый страшный грех перестаёт быть таковым, если он наполняет жизнь удовольствием. А отсюда прямой вывод – делай то, что приносит наибольшее удовольствие (будь достойным членом потребительской цивилизации).

¹³ Понятия чести и совести в нынешнем российском обществе подвергаются девальвации. Формируется стереотип, что если можешь воровать и не воруеть – значит, в лучшем случае, упускаешь шанс, а в худшем – имеешь проблемы с психикой. Отсюда коррупция и преступность, разъедающая общество.

удовольствия, в погоне за которыми общество встает на хищнический путь, уничтожая само себя¹⁴.

Второй вариант рождается из утверждения, что человек есть творение неведомого и непостижимого Высшего Существа – Бога. Бог дал ему вечное существование, но за любой поступок в земной жизни (нравственный или безнравственный) придётся держать ответ перед вечностью¹⁵.

Человек как существо свободное выбирает свой вариант жизненной стратегии. Отталкиваясь от разных вариантов, мы получаем разные критерии, с помощью которых и определяем, что есть хорошо и что плохо. С исчезновением духовных ориентиров человек теряет возможность действовать, а с нею и саму возможность существовать. Человек без ориентиров перестает быть человеком. Аналогично и с народом. Если нацию лишить смысла существования, она из народа превращается в массу. Это положение является важным для дальнейших выводов.

Ориентирами служат два источника – человеческие страсти и религиозные заповеди (в светском варианте вечные ценности). Чтобы выбирать, нужно иметь минимум два варианта выбора. Верующий может выбирать, чему следовать. У неверующего выбора нет. Логика ситуации ведёт к тому, что безрелигиозное общество начинает стремиться к свободе (всё большему снятию ограничений для удовлетворения своих желаний) и поклоняется ей. Абсолютная свобода на практике превращается в процесс ради процесса, без цели и смысла. В результате носитель такой «свободы» всегда подчинён своей страсти¹⁶. А прикрытием этих страстей выступает демократия, основной категорией которой является свобода. Здесь вскрывается глубокое противоречие новоевропейской философии (которая формировалась с учётом западных религиозных ценностей).

Во всех священных текстах мировых религий говорится, что сущность окружающего мира не познаётся адекватным образом посредством органов чувств. Потому что жизнь и окружающий нас мир – это ещё не есть подлинная реальность, в истинности которой нельзя усомниться. Действительно же подлинная реальность – это предмет веры. Такое понимание мира существовало до Декарта. Люди были склонны больше верить Откровению, чем своим чувствам. Точкой отсчёта, отталкиваясь от которой строилось мировоззрение, были не чувства, а Вера. Появился Декарт и создал метафизическую точку отсчёта вне религии¹⁷. Опираясь на неё, строи-

¹⁴ Еще Аристотель говорил, что общество, погнавшееся за экономической и военной мощью в ущерб морали и нравственности, однажды обратит накопленную мощь против себя.

¹⁵ Однажды начав жить, человек будет жить вечно. Будут меняться формы жизни, и после биологической начнется другая жизнь, с сохранением всех свойств личности. Ведь душа бессмертна. Как он будет жить в той, небологической жизни, зависит от самого человека. Бог говорит, что если человек станет жить по заповедям (в светском варианте – по совести), то по завершении земной жизни он получит в награду вечную блаженную жизнь. Если человек будет нарушать данные Богом правила, его постигнет вечное наказание. При таком взгляде жизнь понимается как задача, которую нужно решить. За правильное решение ждёт награда. За неправильное – наказание. Каждый человек имеет таланты, необходимые для решения этой задачи. Любопытно, что само по себе наличие талантов не приближает к решению.

¹⁶ Именно поэтому в абсолютно свободном «демократическом» обществе человеческие пороки (то, что в мировых религиях называется грехом) узакониваются и объявляются частным делом самой личности.

¹⁷ Декарт закладывает метафизическую основу для нового общества. Философы Нового времени берут за точку отсчёта не Бога, а утверждение «Я мыслю, следовательно, существую», то есть то единственное, в чём нельзя усомниться, оставаясь в рамках логики. Лейбниц совершенствует эту мысль, и рождается целая философия, в которой Богу если и есть место, то очень незначительное. Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель рожают метафизику «абсолютного субъекта», независимого от чего бы то ни было, отрицающего всё, в чём можно усомниться, и находящего самого себя в самом себе.

лось принципиально новое мировоззрение¹⁸.

Нынешняя Западная цивилизация – духовное детище западной философии. Закон потребительской цивилизации – безграничное (в рамках финансовых возможностей) удовлетворение всех своих желаний.

При такой установке человек неизбежно превращается в животное, удовлетворяющее свои желания не задумываясь даже о способе их удовлетворения¹⁹.

Сегодня этот страшный закон, в первую очередь страшный для своего носителя, вошёл в плоть и кровь Западной цивилизации, стал её вторым «я». Запад физически не сможет отказаться от своего нового естества, пока сохраняет декартово-ницшеанскую платформу. Он будет менять внешнюю сторону дела, не касаясь сути, будет извиваться и подстраиваться, но генерального направления не изменит. Чем дальше будет развиваться возникший на этой базе Прогресс, тем отчётливее проявится его человеконенавистническая суть.

Исходя из этого, религиозное общество закономерно всегда будет гармоничнее атеистического. Без религии возникает скандальная масса себялюбцев, стремящихся к своему «хорошо» за счёт чужого «нехорошо», и как показала история, демократический Запад не просто реализовал этот принцип, он возвёл его в статус закона (он сам определяет, какому народу и что является полезным, а что вредит).

Вера же, как таковая, находит своё отражение в делах (каковы религиозные ценности, таковы и поступки). Она требует дел, соответствующих заповедям²⁰. Повседневная практика даёт возможность выявить цели деятельности и определить степень веры. Прикрытие религиозной терминологией неблагоприятных дел показывает степень лицемерия.

Если исходить из общественно-исторической практики, то можно констатировать, что христианская религия, фактически сформировавшая облик современной западной цивилизации, начала исчезать так же на Западе. Негативные процессы зародились спустя четыре столетия после Великого раскола XI–XII веков. Раскол положил начало современному *обществу потребления*. Алгоритм его происхождения выглядит следующим образом: Великий раскол порождает католицизм. Католицизм порождает протестантизм. Протестантизм порождает капитализм. Капитализм порождает высшую фазу развития капитала и максимальную степень раздробленности общества. Некогда гармоничные структуры превращаются в хаос-массу. *Члены принципиально нового типа общества, какого ещё не знало человечество, не имеют никаких целей и задач, кроме увеличения темпов личного потребления и погони за удовольствием.*

Начало упадка веры незамедлительно отражается на широких массах населения. Больше никто ни во что не верит. Честь, совесть, понятие долга и высшие принципы стремительно исчезают. Плотская жизнь стала пониматься как единственное сокровище, радостями которого надо успеть насладиться. Решающее зна-

¹⁸ Декартовскую мысль продолжил Ницше, а до логического завершения довёл Гитлер. Оказывается, можно всё, потому что Бога нет, а ты – сверхчеловек, для которого не существует ограничений и препятствий в реализации воли и желаний. Хочешь – делай. Реализуй свою волю или умри.

¹⁹ Западная философская традиция в трактовке человека удивительно однообразна, что отнюдь не случайно. Человек для неё: политическое животное, говорящее животное, животное, производящее орудия труда и т. д.

²⁰ В светском варианте эти заповеди называются честью, долгом, служением и совестью. Они записаны в душе каждого. Последний преступник знает, что такое хорошо и что такое плохо. Корни совести всегда лежат в религии, и ни в чем ином, кроме религии. Тот факт, что человек действует по совести, подтверждает, что он имеет веру, даже если не считает себя верующим.

чение обретают деньги. Прорисовываются контуры потребительского общества, общества без Бога, или как его ещё называют, светского общества. На первое место в светском обществе становится не духовная сфера, а развитие экономики (которая раньше воспринималась лишь как вспомогательный инструмент для создания условий развития духовной сферы). Сильная экономика возникает, когда подданные стремятся богатеть. Чтобы главным делом подданных стало накопление богатства, надо «сворачивать» религию, которая учит это богатство презирать. Так возникает вопрос о «вреде религии»²¹.

С началом Нового времени руководители европейских государств озадачиваются вопросом, как создать ручную, управляемую религию. Выполнить это возможно не иначе, как через раскол католической церкви (которая сама в своё время отошла от Византии и внесла изменения в греческий образец христианства – православие). Начинается эпоха создания «карманных» церквей. Первыми в этом процессе выступили немецкие князья, желавшие выйти из-под опеки римской церкви. Они поддержали Мартина Лютера, протестовавшего против имевшихся в церкви злоупотреблений. Своим протестом он не избавил церковь от пороков, но расколол. Конечно, если бы не поддержка немецких князей, увидевших в этом возможность достижения политических целей, никто бы не знал ни этого монаха, ни его протестантизм. Но он, оказался в нужное время в нужном месте. Его страстные обличительные речи породили протестантизм, эволюционировавший в кальвинизм и далее в капитализм²².

Согласно протестантской теории предопределения, человек ещё до своего рождения имел нечто вроде маршрутного листа, определяющего всю его жизнь. Такой взгляд на свою судьбу уничтожает смысл добрых дел. Какой в них смысл, если все предопределено? Спасение души не зависит от того, что ты делаешь, потому что ты всё равно не можешь сделать то, что не предопределено. Протестан-

²¹ Первыми этот «вред» осознали власть имущие. Разложение захватывает Церковь. Религией в прямом смысле начинают торговать. В западном христианстве практикуется отпущение грехов за деньги, торговля церковными должностями, протаскивание родственников на «тёплые» места и прочее.

Процесс охватывает всю средневековую Европу. Но к чему это приводит? Устремившийся к богатству народ создал сильную экономику, что позволило содержать большую армию. Но солдаты теперь воевали исключительно за деньги. На практике выяснилось, что наёмная армия не очень хочет сражаться. Макиавелли, живший в то время, писал, что наёмники отличаются от национальной армии двумя качествами: они быстро отступают и медленно наступают. Толпы наемников бродили по Европе, перепродаваясь от одного герцога к другому. Иногда в решающий момент битвы. Кто заплатит больше, тот и победил.

Умирать за деньги нельзя. Как говорил Юлий Цезарь, «можно найти много людей, готовых убивать за деньги, но нельзя найти людей, готовых умирать за деньги». К слову сказать, технически мощные США сегодня сталкиваются с аналогичной проблемой. Солдаты не хотят умирать за деньги. Это первая причина, по которой американская армия завязла в военных конфликтах.

²² Следует заметить, Кальвин говорил, что Бог метит своих избранных не только богатством, но и страданием, но вторая часть как-то не нашла признания. Люди услышали только то, что деньги есть признак богоизбранности. Это было революционно новое заявление. Поначалу на него мало кто обращает внимание. Религия к тому времени утратила статус института, задающего направление обществу. Католические и протестантские богословы спорят, хорошо это или плохо. У Кальвина находятся последователи. Не потому, что они разобрались в тонкостях доказательной базы, утверждавшей за деньгами спасительную для души силу, а потому что это заявление соответствовало их внутреннему стремлению. Религия Кальвина фактически узаконила добывание денег любыми путями.

Светские князья, избавившиеся от опеки религии, добившись политической самостоятельности, погружаются в сиюминутные проблемы. Утрата европейским обществом религии означала, что нет больше сил, способных регулировать ситуацию. Запущенный процесс начинает развиваться самостоятельно, согласно внутренней логике. Страшные по разрушительной силе тенденции крепнут и набирают обороты.

тизм через предопределение дал «лицензию» на совершение греха²³.

Согласно протестантской доктрине, Христос своей крестной смертью открыл путь к спасению не всем, а лишь избранным. Теория предопределения отвергала любой ориентир в принципе, тогда как людям необходимо на что-то ориентироваться. Ориентиром становится материальное благополучие и богатство. Избранность начинает определяться не поступками и делами, а деньгами. *Богатый* и *избранный* становятся синонимами. Бедность теперь оказывается признаком греховности. Полюса меняются местами, и с этого момента начинается религиозное стремление к богатству. Люди хотят быть богатыми не для того, чтобы лучше жить, а для того, чтобы попасть в число избранных и спасти свою душу²⁴.

В православии и старом варианте протестантизма – католицизме, значение поступка – в самом поступке, а не в его результате. Решающее значение имеет искренность намерения. Если ты всю жизнь что-то делаешь, но не достигаешь результата, или, более того, получаешь отрицательный результат, это не означает ошибочности твоих действий. Если ты всё делаешь честно, пусть даже и безрезультатно, значит, ты прав. Честные намерения, которые ты пытаешься безуспешно реализовать, выше самого результата (отсюда знаменитое выражение из евангелия: «Не в силе Бог, а в правде»).

В протестантизме всё наоборот. Сами по себе поступки не имеют значения, важен только результат. Всё оценивается с позиции экономической эффективности. Чем ты больше богатеешь, тем больше становишься избранным. Как богатеешь – не имеет значения. Если не разбогател, значит – ты неудачник.

Этих фактов достаточно, чтобы сделать окончательный вывод: протестанты *верят*, что цель оправдывает средства.

Таким замысловатым путём возродилась религия денег, поклонение древнему божеству – маммоне. Протестантизм явился идейным обоснованием капитализма и соответствующего ему мировоззрения.

Пионерам капитализма срочно требуются рабочие руки, и западные государства в ответ начинают проводить политику, отвечающую запросам промышленности. Поощряются процессы, отрывающие сельское население от земли и прикрепляющие его к фабрикам (буржуазные революции). Протестантизм дал техническому прогрессу гигантский толчок. Зависимость военной мощи от экономики провоцирует невиданный в истории промышленный скачок. Теория предопределения дает экономической эксплуатации оправдание. Избранные получают моральное право на нечеловеческую эксплуатацию отверженных.

Рост производства необходимым образом приводит к развитию торговли, в том числе и международной. Начинается эпоха великих географических открытий. В новых землях находят не только золото, но и непривычного вида людей. Возникает вопрос: как к ним относиться? Католики, мусульмане, православные и вообще все сходятся на том, что это люди. И только протестанты, которые даже в своих

²³ Исходя из этой логики, самые отвратительные поступки получают если не благословение, то оправдание. Выходило, не ты совершаешь плохие поступки, а так устроил Бог.

²⁴ В самой постановке вопроса содержится логическое нарушение. Человек, чтобы стать богатым, должен приложить к этому усилия, то есть не отдаваться на волю волн, а что-то делать. В конечном итоге он обретал спасение не по заранее определённом плану, а через свои дела. Выходит, спасение зависело от человека, а не было заранее предопределено. Согласно той же логике, это явно противоречило протестантскому учению, утверждавшему, что любое действие предопределено. Здесь очень важный момент: протестанты отказываются следовать логике до конца.

гражданах отказывались видеть полноценных представителей человечества, говорят, что это не люди²⁵. Складывается парадоксальная ситуация – в зарождающемся Западном демократическом обществе естественным считается деление людей на людей первого и второго сорта²⁶.

Оправдать разворачивающийся процесс в рамках христианства было невозможно. Сложные логические конструкции не усваивались широкой народной массой. Люди чувствовали за всей этой казуистикой подвох. Сознание в прямом смысле раздваивалось. С одной стороны, строжайшие моральные правила в личной жизни, сравнимые с нравами первых христиан, с другой стороны, безудержное стремление к деньгам²⁷. Христос учил помогать слабым, а протестантская теория призывала к обогащению.

На этой волне вырастает новый тип общества, прообраз потребительского, которое заявляет о своём праве понимать жизнь как непрерывную гонку за удовольствием. Такие люди были всегда. Но если раньше они ощущали себя грешниками, отверженными, то теперь это переосмысливается. Новый класс людей активно завоевывает место под солнцем. Их образ жизни внешне привлекателен и потому быстро соблазняет широкие массы. Протестантское общество сталкивается с парадоксом. Чтобы попасть в рай, нужно стать богатым, но чтобы стать богатым, нужно отказаться от христианства (которое учит богатство презирать).

Расколотое и в себе самом, и в каждом из своих членов, общество подходит к черте, за которой стремление к богатству больше невозможно сочетать даже и с урезанной христианской моралью. Государство оказывается перед выбором. С одной стороны, экономика требует оставить все духовные и моральные ограничения. С другой стороны, всё громче заявляет о своих правах новый тип людей, видящих смысл жизни в удовольствии. Эти тенденции начинают уничтожать ключевые принципы существования общества. Вместо идеи общего спасения, достигаемой *коллективной ответственностью*, рождается идея *личного успеха*, где каждый отвечает лишь за себя. Личное благо становится выше общего²⁸. Коллективизм сме-

²⁵ У них нет души, заявляют они со своих кафедр и подкрепляют это утверждение сложной цепью логических умозаключений. Согласно их доктрине, это оригинальный вид обезьян, человекоподобных существ, которых можно научить несложной физической работе, как скотину, и примитивной человеческой речи, как попугая, но это не повод приравнивать их даже к второсортным людям. Индейцев, папуасов, африканцев и прочих зачислили в третий сорт. Выстроилась иерархия: 1) люди избранные; 2) люди отверженные; 3) человекообразные животные. Третий сорт рассматривают как объект купли-продажи, который нужно поймать, приручить и использовать. В прямом смысле начинается охота на людей. Несчастных штабелями складывают в корабельные трюмы и везут на невольничьи рынки. Во время перевозки гибнет до 90 % пассажиров-рабов.

²⁶ Демократию обычно связывают с Древней Грецией. Однако мало кто говорит о том, что при «расцвете демократии» в Древней Греции более половины жителей не пользовались никакими правами. Это были рабы, что подчёркивало избранный характер этого политического режима – демократия для своих. Современная политика «циитадели мировой демократии» - США ничем не отличается от образцов Древнего Мира.

²⁷ Автор американского Билля о правах – плантатор из штата Вирджиния Томас Джефферсон – не считал обладающими какими-либо гражданскими правами коренных жителей Америки – индейцев (они не были «американцами») и продолжал эксплуатировать на своей плантации африканских рабов (по тому же основанию). Как видно, главный принцип демократии (права для узкого круга) продолжал «работать» и в Новое время.

²⁸ В законодательстве обществ подобного типа иерархия приоритетов прописана очень чётко и отражает в строгой последовательности интересы личности, общества и государства (и никак не наоборот). Данная последовательность приоритетов в принципе исключает реализацию крупных проектов, направленных на благо государства и сплочение общества. Реализация крупных проектов (в долгосрочной перспективе всегда направлена на благо большинства общества) несовместима с учётом интересов отдельных личностей (в истории Отечества это можно иллюстрировать примерами деятельности Владимира I, Ярослава Мудрого, Ивана I, Дмитрия Донского, Ивана III, Ивана Грозного, Петра I, Александра II, Сталина).

няется индивидуализмом. Возникает целая когорта людей, ориентированная эксплуатировать кого угодно и как угодно, если это несёт прибыль. Смысл жизни понимается в том, чтобы любым путём приобрести как можно больше денег, чтобы потом их потратить²⁹.

В центре новой социальной модели теперь расположен не Бог, а человек. Рождается лозунг «Всё во имя человека, всё для блага человека». За его внешней привлекательностью прячется другая мысль: «Всё во имя желаний человека». Душа и духовное в нарождающемся новом обществе не принимается в расчёт. Более того, духовная сфера начинает подчиняться культу новой религии – религии денег – и пропагандировать её. Мысли о вечном в потребительском обществе ставятся под запрет (либо замалчиваются, либо высмеиваются, либо объявляются психическим отклонением). Смена протестантизма атеизмом не изменила главного – человек подсознательно продолжает чувствовать себя существом, от которого ничего не зависит.

Оптимистическая вера атеистов в свои неограниченные возможности разбилась о действительность. Очень скоро выяснилось, что ни человек, ни группа людей не могут противостоять новому божеству по имени Рынок. Если члены нового общества нарушат закон Рынка, они будут уничтожены. Протестантизм сменился атеизмом, поставившим человека лицом к лицу с Рынком. Поменялось божество, но суть осталась той же – абсолютная зависимость от непонятной могущественной силы, перед которой человек вынужден преклоняться. Разница только в том, что одна сила требовала быть человеком, а вторая – животным. Рынок заставил человека искать в экономике ответы на все вопросы точно так же, как недавно человек искал ответы в религии.

Разрушение христианской морали шло такими темпами, что обществу грозил хаос. Для его предотвращения необходимо было создание нового фундамента. Было взято что-то от протестантизма, что-то от язычества, что-то от философии древних, в частности Протагора (человек есть мера всех вещей), смешано всё это с атеизмом, и из этого рождена парадоксальная *теория гуманизма*. В ней провозглашаются различные права и свободы, изначально предназначенные не для всех, а только для «первосортных» за счёт эксплуатации «второсортных», на которых блага гуманизма не распространяются.

Теория западноевропейского гуманизма, со всеми его правами и равенствами, на практике представляет обман чистой воды. Дело не столько в расистских амбициях, сколько в элементарных расчётах. Уровень жизни, на который претендует западноевропейец, даже теоретически нельзя обеспечить остальному населению планеты. Ресурсов не хватит, чтобы всем семи миллиардам дать западный уровень жизни³⁰.

²⁹ В эпоху Возрождения (древнегреческое язычество возрождается, христианство в упадке) развивается особый, доселе невиданный вид экономики, ориентированный не на обеспечение общества, а на получение прибыли за счёт общества.

³⁰ Население США, составляющее около 5 % населения планеты, потребляет 40 % земных ресурсов. Если такой уровень потребления обеспечить еще 5 %, это составит 80 % ресурсов. А если еще 2,5 %, то ресурсы окажутся использованными на 100 %. Принимая в расчёт, что рыночная экономика призвана обеспечить высокий уровень потребления, не надо забывать, что и существовать она может только при неуклонном росте потребления, иначе умрёт. С учётом этого обстоятельства картина становится вовсе безрадостная. Но даже если цифра в 12,5 % не будет расти, что делать оставшимся 87,5 %? Если все жители планеты, обработанные пропагандой либеральной демократии, устремятся к жизни на уровне западных стандартов, они должны будут эксплуатировать планету и себе подобных западными темпами. Но такое даже теоретически невозможно. Отсюда рождается решение проблемы – теория «золотого миллиарда».

Сегодня теория западного гуманизма ведёт мир к катастрофе. Шесть миллиардов людей оказались просто лишними. Они не нужны даже в качестве рабов, потому что в век технического прогресса столько «обслуги» не требуется. Как эту проблему западная гуманная цивилизация планирует решать³¹?

Со ссылками на теорию гуманизма создаются концепции гуманитарного вмешательства и ограниченного суверенитета³². Однако, как явствует сегодняшняя практика, «эти концепции не предназначены для применения против наиболее богатых и сильных в военном отношении государств и заведомо предполагают неравенство и двойные стандарты в межгосударственных отношениях» [2, с. 72-73].

Уже развёрнута активная кампания по окончательному решению проблемы «лишних людей». Имеются научные технологии «гуманного» уничтожения людей. Достигается это посредством блокирования жизненно важных узлов, в частности, морали и т. п. Сегодня в общество внедряются модели поведения, активизирующие механизм самоуничтожения. Потребительская культура только внешне кажется беззаботной и весёлой. За блестящим фасадом идут страшные процессы. И в первую очередь удар наносится по духовной сфере тех обществ, которые в силу различных обстоятельств были раньше изолированы от Западной цивилизации или находились с ней в режиме жёсткого противостояния. К таким цивилизационным общностям относится Русская цивилизация. Реальный успех России в любой из сфер общественной деятельности, а тем более в сфере военной безопасности, воспринимается Западом как угроза его существованию. Настороженность к ней со стороны Европы, внедрённая в сознание Нового Света с самого его рождения, не проходит уже триста лет [2, с. 87].

Таким образом, Русская цивилизация, традиционно опирающаяся на российскую государственность, является объектом непрерывного цивилизационного давления со стороны Западной цивилизации. Метафизические основания этого давления находятся в мировоззренческой сфере. Цель давления – изменение мировоззрения и уничтожение российской государственности как его исторической основы.

Выводы:

1. Ввиду особого мировоззрения, исторически сформированного на пространстве России мировыми религиями, *не трансформированными расколами* (византийский вариант Христианства, Ислам суннитского толка и Буддизм), Россия представляла собой особую историко-культурную общность, что предопределило неприятие западных ценностей и образа жизни.

³¹ Ввиду того, что западные гуманисты (в отличие от наших) иллюзий по поводу равенства как не имели, так и не имеют, они приступили к теоретическому обоснованию решения этой проблемы со времён Мальтуса, а закончили Хантингтоном, который, чтобы не разминиваться на мелочи, предложил сразу решить проблему через «столкновение цивилизаций». Раньше они в один и тот же год со спокойной совестью принимали Билль о правах человека и правила торговли рабами. Потому что рабы гражданами не являлись. Теперь они принимают «гуманные» программы по сокращению населения, давая им благозвучные названия вроде «планирование семьи», «защита материнства и детства». Только за одни названия хочется поаплодировать этим господам. Но когда разбираешься, чем они занимаются, выясняются любопытные факты (благодаря внедрению подобных программ в России на 1000 рождений приходится 1800 аборт).

³² Под их лозунгом была совершена агрессия НАТО против суверенной Югославии и Ливии. В случае с Югославией под прикрытием заботы о гуманизме США и западные государства решили проблему контроля над регионом с выгоднейшим геостратегическим положением и богатыми залежами хрома, а во втором случае – с контролем над богатейшими ресурсами углеводородного сырья и вытеснением из этого региона геостратегических соперников (Китая и России).

2. Корни противостояния Западной и Русской цивилизации находятся на мировоззренческом уровне.
3. Агрессивное отношение Западной цивилизации по отношению к России на протяжении всей истории её существования говорит о том, что противоречие должно быть разрешено. Все попытки разрешить это противоречие силой в пользу Запада всегда оказывались неудачными. В настоящее время появились технологии, которые при наличии определённых условий способны трансформировать мировоззрение без применения военной силы путём воздействия на духовную сферу, которая в свою очередь связана с компонентами национальной безопасности.
4. Ослабив духовную составляющую можно либо полностью уничтожить социум, либо настолько ослабить его военную составляющую, что сделает возможным применение вооружённых сил без опасений получить вооружённый отпор.
5. Эпоха господства глобальных информационных технологий даёт возможность воздействовать на духовную сферу через информационное пространство. Объектом такого воздействия является духовная культура современного российского общества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М.: «Книга», 1991. – 576 с.
2. Иванов И. С. Новая Российская дипломатия. – М.: Издательство: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 417 с.
3. Антюшин С. С. Военная безопасность как фактор стабильности российского общества. – М.: ВУ, 2004. – 340 с.

G. A. Nikonorov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Russian Federation Armed Forces Army Air Defense Military Academy
(Smolensk, Russian Federation)
e-mail: nikonorovgr@yandex.ru

METAPHYSICAL FOUNDATIONS OF THE WESTERN CIVILIZATION INFLUENCE ON THE RUSSIAN SOCIETY'S SPIRITUAL CULTURE

Annotation. This article looks into the worldview differences between the western and eastern civilization. Religiously axiological components of the contradictions are outlined and it is shown that the ultimate goal of the western society destructive influence on the spiritual culture is the transformation of the world outlook and elimination of the Russian nationhood and its historical foundation.

Key words: soul, protestant ethic, world outlook, self-esteem, Christian religion, moral, national values.

Поступила в редакцию 25.08.2016 г.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК : 341.24

А. В. Арапов

(д.филос.наук, доцент)

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

e-mail: arpv@mail.ru

РОССИЯ И США: ДРУЗЬЯ, СОПЕРНИКИ ИЛИ ВРАГИ?

Аннотация. Данная работа посвящена анализу взаимоотношений США и России после окончания «холодной войны». Автор указывает такие стратегии взаимодействия между двумя странами, как «глубокое сотрудничество», «избирательное сотрудничество и избирательное сдерживание» и «всеобъемлющее сдерживание». Сравнивая внешнеполитические доктрины обеих стран, он приходит к выводу, что единственный возможный способ сосуществования двух держав – «избирательное сотрудничество».

Ключевые слова: «холодная война», глобализация, международные отношения, экономическое партнерство.

Друзья? Основной целью правительства Е. Т. Гайдара во внешней политике было сделать Россию союзником США и, более того, – их другом. Были надежды на «План Маршалла» для России. Ожидалась помощь в размере около 50 млрд. долларов, которая поможет решить проблемы российской экономики. Почему же Соединенные Штаты не стали конструировать для России некий аналог «Плана Маршалла»? План Маршалла был программой широкомасштабной помощи послевоенной Европе и, в частности, побеждённой Германии. Германия из поверженного противника должна была стать надёжным союзником США. Союзниками США должны были стать и другие европейские страны. В 1947 г. Соединенные Штаты вели Холодную войну с сильным противником – Советским Союзом, и нуждались в сильных союзниках. В 1991 г. США остались единственной сверхдержавой, их военная мощь и политическое влияние в мире были неоспоримы. Союзники Соединенным Штатам были не особенно нужны. Тем более Соединенные Штаты не были заинтересованы в усилении какой-либо державы. Помощь России была предоставлена в значительно меньших объёмах, чем это ожидалось, и свои экономические проблемы России пришлось решать самой. Хотя из уст Б. Н. Ельцина можно было слышать: «Перешли с Клинтоном на "ты"», «друг Билл», но никакой реальной дружбы между Россией и США не сложилось. На протяжении 90-х и «нулевых» годов Россия и США время от времени сотрудничали во внешнеполитических вопросах, однако это сотрудничество носило ситуативный характер и не основывалось на долгосрочном совпадении интересов или на общих идеалах и принципах. Наиболее серьёзным случаем, когда США и Россия выступали как союзники, стало сотрудничество во время войны США в Афганистане. Россия предоставила свою территорию и воздушное пространство для транзита американских военных грузов. Однако и это сотрудничество было не столько проявлением дружбы, сколько услугой, предоставленной в обмен на нейтралитет США во время 2-й

чеченской кампании. В середине 2000-х годов, когда стало очевидно, что экономическая мощь Китая растёт высокими темпами, некоторые американские аналитики стали смотреть на Россию как на возможный противовес Китаю. Возникло понимание того, что Соединенным Штатам невыгодно дальнейшее ослабление России. Наиболее разработанную внешнеполитическую концепцию союзничества США и России предложил Збигнев Бжезинский. Согласно этой концепции, демографическая диспропорция между Россией и Китаем делает реальной угрозой потери Россией контроля над Сибирью. Соединенные Штаты могут обеспечить защиту России от возможных посягательств Китая на Сибирь. Россия стала бы полноправным членом НАТО. В обмен на это Россия должна была поддерживать политику Соединенных Штатов на Ближнем Востоке и в Центральной Азии. Кроме того, Россия предоставила бы для западных компаний возможность участвовать в освоении ресурсов Сибири. Этому своему видению Бжезинский остаётся верен и в сегодняшней ситуации. 16 мая 2016 года он записал в своём блоге в Твиттере: «Украинский кризис не изменил этой реальности: Россия с необходимостью должна стать или партнёром Запада или сателлитом усиливающегося Востока». Американские политики, которые исходят из возможности и желательности союзнических отношений США и России, полагают, что отношения между ними должны носить характер *глубокого сотрудничества*. Общие интересы России и США, по их мнению, перевешивают те факторы, которые разделяют две страны. Хотя и существуют серьёзные препятствия для установления устойчивого стратегического партнёрства между Россией, но эти препятствия могут быть успешно преодолены. Американская политическая стратегия должна заключаться в налаживании сотрудничества между США и Россией в тех достаточно многочисленных областях, где их интересы совпадают. Сторонники глубокого сотрудничества между Россией и США находятся в обеих странах в меньшинстве.

Геополитические конкуренты? Первым случаем, когда Россия и США в постсоветский период оказались на международной арене по разные стороны линии геополитического фронта, стала война 1992-1995 г. в Боснии и Герцеговине. Соединенные Штаты заняли сторону боснийских мусульман, а Россия – православных сербов. Однако настоящим поворотным пунктом в осознании Россией Соединенных Штатов в качестве своего геополитического конкурента стало более позднее военное событие на Балканах – бомбардировки авиацией НАТО Белграда и других сербских городов в 1999 году. Военные действия со стороны НАТО были предприняты вопреки ясно выраженной позиции России. Удар был нанесён по основному историческому союзнику России на Балканах. В последующий период возникал целый ряд ситуаций, в которых Россия и США оказывались по разные стороны геополитических баррикад.

Те американские политики, которые рассматривают Россию как геополитического конкурента, полагают, что стратегия США по отношению к РФ должна заключаться в *избирательном сотрудничестве и избирательном сдерживании*. По их мнению, хотя сферы, в которых две страны могут сотрудничать, весьма значительны и важны, но есть и такие вопросы, в которых Соединенные Штаты должны настойчиво противостоять российской политике. Сотрудничество необходимо, но оно может носить лишь ограниченный характер. Россия не является ни союзником, ни противником США. Вашингтон может сотрудничать с Россией тогда, когда это возможно и необходимо, но в то же время твёрдо стоять на своих позициях, когда интересы России входят в противоречие с интересами США. К моменту начала

конфликта на Украине большинство американских политологов и действующих политиков стояли именно на таких позициях. Этот подход реализовывался в практической политике. Госсекретарь США Колин Пауэлл писал: «В некотором отношении подход к России не должен чрезмерно отличаться от того реалистического подхода, который имел место по отношению к старому Советскому Союзу поздних 80-х. Мы говорили им о том, что беспокоило нас. Мы говорили им о том, в каких вопросах мы можем сотрудничать. Мы стремились убедить их в силе наших ценностей и нашей системы. Они отвечали нам тем же». Немало сторонников имеет этот подход и в настоящий момент.

Враги? После окончания холодной войны и российскими, и американскими политиками неоднократно подчёркивалось, что Россия и США не являются больше врагами. Однако уже в эпоху Б. Н. Ельцина ряд американских экспертов полагал, что Россия может вновь стать противником, если в ней придут к власти авторитарные и антизападные политики.

Те американские политики, которые рассматривают Россию как противника, полагают, что по отношению к ней следует применять стратегию *всеобъемлющего сдерживания*. По их мнению, внутренняя политика России является авторитарной, а внешняя политика – неконструктивной и опасной. Америка не должна идти на компромиссы. Для того чтобы отношения России и США изменились к лучшему, сначала должна измениться Россия. Хотя в некоторых немногочисленных вопросах возможно сотрудничество, основой политической стратегии США должно стать противодействие российской внешней политике и содействие изменению политического режима внутри России. После того, как Совет Федерации РФ дал разрешение на ввод российских войск на территорию Украины и был назначен референдум о воссоединении Крыма с Россией, в США усилились позиции сторонников всеобъемлющего сдерживания. Заговорили о новой «холодной войне». С самого начала конфликтов позиция и большинства экспертов-политологов, и действующих политиков была однозначной: Соединённые Штаты не должны вступать в военный конфликт с Россией. Речь может идти лишь об экономической и дипломатической войне. Однако практическое ведение такой войны сталкивается с рядом трудностей. В глобальном мире экономики отдельных государств оказываются тесно взаимосвязаны. Эта взаимосвязанность препятствует Соединённым Штатам исполнять роль глобального полицейского. Европейские государства серьёзно зависят от импорта энергоносителей из России. В самих Соединённых Штатах в начале марта 2014 г. представители крупного бизнеса на встречах с представителями Белого Дома и Конгресса дали понять, что они не заинтересованы в эскалации экономической войны с Россией. В случае наращивания экономических санкций могут пострадать американские компании, которые экспортируют свою продукцию в Россию, импортируют сырьё или делают в России значительные инвестиции. К числу таких компаний относятся, в частности, «Эксон Мобайл», «Дженерал Электрик», «Пепсико», «Проктер энд Гэмбл».

Показательным является голосование на Генеральной Ассамблее ООН по резолюции, поддерживающей позицию нынешнего правительства Украины по Крыму. Несмотря на все усилия США и Европейского союза, при голосовании воздержались, в частности, Китай, Индия и Бразилия. В настоящее время и США, и Россия приобрели новые слабости по сравнению с США и СССР периода прошлой Холодной войны. На эти слабости указывает, в частности, бывший посол США в России Майкл МакФол в своей статье в «Нью-Йорк Таймс» (23 марта).

Слабости России по сравнению с СССР:

1. Военная мощь России значительно меньше, чем она была в советский период.
2. Больше не существует Варшавского договора, в то время как НАТО продолжает существовать. Россия пока не создала альтернативы НАТО.

Слабости США по сравнению с периодом Холодной войны:

1. США в значительной степени утратили моральный авторитет оплота демократии, гражданских свобод и международного права. Этот авторитет подорван такими действиями, как война в Ираке и электронная слежка внутри США и на международном уровне.

2. В Соединённых Штатах снизилась готовность идти на жертвы ради геостратегических интересов. Рядовые американские граждане не готовы проливать кровь в «горячей войне», а американский бизнес не готов терпеть значительные убытки в экономической войне.

Однако существует ряд шагов, которые США и их союзники могут предпринять с минимальным ущербом для своих интересов. По мнению американской группы экспертов Трехсторонней комиссии [1], США могут предпринять следующее:

- Сохранить политику непризнания присоединения Крыма.
- Поддержать суверенитет Украины и её право принимать самостоятельные решения во внутренней и внешней политике.
- Интенсифицировать поддержку Украине путём создания неправительственной международной группы «Друзья Украины», которая будет способствовать стабилизации экономической ситуации, прежде всего посредством оказания помощи Украине в получении доступа на рынки, в том числе финансовые.
- Осуществить ряд мероприятий для повышения способности Украины поддерживать закон и порядок на своей территории. Эти мероприятия будут включать переподготовку украинской милиции.
- Укрепить взаимодействие между США и НАТО в рамках существующей программы «Партнёрство во имя мира».
- Дать позитивный ответ на просьбу Украины о предоставлении военной помощи и разработать план всеобъемлющей помощи Украине на случай вторжения российских войск. Дать положительный ответ и на просьбу центрально-европейских и балтийских государств об укреплении их обороны и безопасности посредством дополнительного размещения значительных сил НАТО на их территории.
- Решительно поддержать предоставление Грузии плана по вступлению в НАТО.
- Сохраняя сотрудничество между НАТО и Россией по Афганистану, предпринять шаги по снижению зависимости от транзита грузов через Россию. Для этой цели следует развивать возможности по транзиту военных грузов в обход России, в том числе через страны Центральной Азии. Таким образом, Россия лишится основного инструмента давления на НАТО. В то же время не следует отказываться от многостороннего диалога по Афганистану с участием России.
- Усилить контроль за соблюдением Россией требований ВТО, на нарушение которых до сих пор закрывали глаза. Обеспечить применение санкций по линии ВТО в случае невыполнения этих требований.

- Принять меры по ограничению доступа России на финансовые рынки, снижению возможности получения кредитов.
- Предупредить Правительство России, что в случае создания угроз для американских энергетических компаний и других американских инвесторов в России, на Россию со стороны США могут быть наложены дополнительные санкции.
- Разработать совместную с Европой стратегию, нацеленную на то, чтобы довести долю американского сжиженного газа в поставках энергоносителей в Европу до 20-30 %.
- Пересмотреть законы США, касающиеся экспорта природного газа в направлении упрощения получения лицензий на экспорт газа в страны, с которыми у США имеются соглашения о свободной торговле.
- Предупредить Москву, что продолжение с её стороны недружественной по отношению к Украине политике может привести к ограничению доступа России к западным технологиям, которые необходимы, в частности, для разработки месторождений сланцевого газа.
- Усилить дипломатическое сотрудничество между США и Канадой по морским вопросам по линии Арктического Совета с целью сдерживания амбиций России в арктическом регионе.
- Усилить поддержку тех российских организаций, которые борются за правовое государство, большую прозрачность и свободу печати в России.
- Тесно сотрудничать с такими организациями, как ОБСЕ, по вопросам соблюдения прав человека и мониторинга выборов в Украине и в России.
- Расширить программы обмена для мэров и членов муниципальных советов крупных российских городов с целью укрепления местной власти в России. Подбирать пары городов и регионов в России и США со сходными ситуациями и проблемами (например, Сибирь и Аляска, индустриальные центры, сельскохозяйственные регионы, пограничные города) и налаживание прямых связей между ними.
- Проявить больше внимания к социальному разнообразию в России и налаживать сотрудничество с гражданами России, живущими за пределами Москвы и Санкт-Петербурга, а также с представителями различных этнических групп.
- Расширить контакты и обмены по линии американских корпораций, гражданского общества и правительственных структур с представителями российской молодежи, интеллигенции и других групп, ориентированных на налаживание сотрудничества между Россией и США.

Обобщая эти соображения, можно отметить, что сторонники жёсткой конфронтации с Россией предполагают действовать по следующим основным направлениям: поддержка Украины, оказание экономического и дипломатического давления на Россию, снижение зависимости от России в экономической и военной сфере, поддержка изменений в настроениях российского общества, которые могут привести к изменению внутривнутриполитического и внешнеполитического курса России.

Какой же из вариантов развития событий наиболее вероятен? На Ялтинской конференции 1945 года СССР и США признали друг друга в качестве великих держав и сделали шаг к разделу сфер влияния. Возможна ли теперь «Новая Ялта»? В настоящий момент ни один из ведущих американских политиков не признаёт за Россией права на свою отдельную сферу влияния. В то же время в американских политологических кругах обсуждается вопрос о целесообразности признания Рос-

сии великой державой и учёта её интересов в процессе принятия решений на глобальном уровне. Тут, конечно, встаёт вопрос о Крыме. Некоторые ведущие американские политологи (в частности, Филипп Зеликов) полагают, что возможна международная легитимация вхождения Крыма в состав Российской Федерации, например, путём проведения нового референдума под контролем международных наблюдателей. Однако это потребует от России официального отказа от применения силы на постсоветском пространстве.

В любом случае Россия и США вряд ли станут друзьями и союзниками, но, можно надеяться, что они хотя бы не будут врагами. Наиболее реалистичный из оптимистичных вариантов: Россия и США – геополитические конкуренты, которые ведут игру по взаимосогласованным правилам.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Engaging Russia: A Return to Containment? May 15, 2014.

A.V. Arapov

(doctor of philosophy, associate-professor)

Voronezh State University

e-mail: arpy@mail.ru

RUSSIA AND USA: FRIENDS, RIVALS OR ENEMIES?

***Annotation.** This work is devoted to the analysis of relations of the USA and Russia after the end of "Cold War". The author specifies such strategy of interactions between two countries as "deep cooperation", "selective cooperation and selective control" and "comprehensive control". Comparing foreign policy doctrines of both countries he comes to a conclusion that the only possible way of coexistence of two powers is "selective cooperation".*

***Key words:** "Cold War", globalization, international relations, economic partnership.*

Поступила в редакцию 3 октября 2016 года.

УДК 304.4:[316.72:316.48]

С. В. Дрожжина

(д.филос.наук, профессор)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР)e-mail: dsw05@mail.ru**КОНФЛИКТ КУЛЬТУРНОГО ЯДРА И СУБКУЛЬТУРЫ:
ПРИЧИНЫ, ПОВОД, ПОСЛЕДСТВИЯ**

Аннотация. В работе рассматриваются отношения между культурным ядром государства и субкультурой региона, духовные ценности которых с течением времени вступают в противоречие, отдаляя центр и периферию, и при определенных исторических условиях приводят к вооруженному конфликту, которому предшествуют изменения в культурной политике государства, направленные на сохранение позиций культурного ядра всеми возможными для государства способами.

Ключевые слова: культурная политика, субкультура, идентичность, духовные ценности, национализм.

Важнейшими субъектами современной культурной политики являются государство и общество, цели, задачи, интересы которых могут не только не совпадать, но и вступать в противоречие друг с другом. Особенно явно такие противоречия (и даже конфликты) проявляются в обществах с сильными, четко выраженными субкультурами.

Целью исследования является рассмотрение причин конфликтов культурного ядра и субкультур, основой которых (конфликтов) является стремление субкультур оградить свои духовные ценности от навязывания чуждой идеологии, взятой на вооружение культурным ядром.

Если рассматривать культурную политику как «процесс создания условий и регулирования обществом, государством, другими субъектами культурной жизни отношений, процессов, которые составляют, характеризуют и реализуют культуру на современном этапе развития определенной общности людей» [1, с. 12], то из этого определения следует, что одной из важнейших функций культурной политики является распределение ресурсов – финансовых, материальных, кадровых, информационных.

Понятно, что наиболее влиятельным субъектом культурной политики с точки зрения распределения ресурсов является государство. И от того, как будет государство распределять ресурсы между объектами и субъектами культуры, будет зависеть уровень поддержки объектами и субъектами культуры государственной политики в сфере культуры.

К субъектам культурной политики, тем, кто вступает в социальные отношения в сфере культурной политики, кроме государства и общества, мы относим таких коллективных субъектов, как общественные организации, в том числе политические партии, общественные организации, теле-, радиокomпании и другие юридические лица, а также относим физических лиц (творцы и потребители культурных ценностей, меценаты, спонсоры, государственные деятели, управленцы, политики, другие физические лица).

Субъекты культурной политики вступают в общественные отношения по поводу объектов, коими являются, по нашему мнению, физические лица; коллективные субъекты; общности людей; общественные отношения, процессы, которые составляют, характеризуют, реализуют сферу культурной жизни, а также картина мира как основной объект.

Содержанием социальных отношений в сфере культурной политики являются права, обязанности, интересы субъектов социальных отношений в сфере культуры.

Особое место в системе элементов социальных отношений в сфере культуры занимают субкультуры. В первую очередь, такой особый статус они занимают потому, что могут быть как субъектами, так и объектами социальных отношений в сфере культуры. Чем вообще обусловлено существование субкультур? И почему именно в обществах с ярко выраженными сильными субкультурами наиболее часто вспыхивают социальные конфликты?

Индивидуальные картины мира могут очень сильно отличаться от национальной картины мира, что является причиной формирования различных субкультур – религиозных, этнических, социально-профессиональных, возрастных, др. Многообразие субкультур в обществе противостоит социокультурной однородности, сохраняя культурное разнообразие.

Если общество является бедным на субкультуры, особенно на те, которые культивируют инновации, то в нём будут проявляться тенденции к стагнации. «Богатство субкультур в обществе свидетельствует о росте антиэнтропических процессов, о больших возможностях развития общества, а сами субкультуры являются носителями этих возможностей» [1, с. 23].

Итак, в поликультурном обществе субкультуры подчёркивают внутреннюю дифференциацию культуры. Как и любая социальная группа, субкультура имеет свой «способ» и стиль жизни. Но при этом является образованием стойким во времени, что отличает понятие «субкультура» от понятия «социальная группа». Анализируя субкультуру, мы акцентируем внимание на таких её скрепах, как предмет общественного интереса, как способ регуляции взаимодействий и отношений в субкультуре.

Таким образом, субкультуры – это наиболее значимые сегменты целостных локальных культур, которые отличаются местной спецификой тех или иных черт.

Яркое, образное представление о субкультурах дают ученые М. М. Закович, И. А. Зязюн, О. М. Семашко. Во-первых, они считают, что субкультура – это культурная общность с некоторыми особенными чертами и признаками, выделенными из той или иной культуры. Во-вторых, учёные образно рассматривают массив культуры как плоскость круга. Близ центра круга, в «ядре», сосредотачиваются субкультуры, составляющие основу (это – базовые субкультуры). Далее от центра располагаются субкультуры с характерными отличиями. В базовых субкультурах формируется и сохраняется система ценностей данной культуры, её традиции, исторические достижения. Периферийные субкультуры культивируют черты, менее развитые или вовсе отличные от базовых субкультур. Инновации периферии могут поддерживаться центром, а могут и не поддерживаться [2].

Инновация, враждебная общекультурному «ядру», конечно же, будет отвергаться и даже в особых исторических условиях будет преследоваться культурным «ядром», вплоть до уничтожения. «Когда центральные субкультуры находятся в кризисном состоянии, а в обществе назревают изменения, то это время, наиболее благоприятное для инноваций, для расширения влияния инновационных субкуль-

тур. Социальные институты, особенно государство, поддерживают необходимые для своего существования культурные силы, стремятся усилить одни субкультурные общности и уничтожить, или хотя бы ограничить, другие.

«Некоторые субкультуры не могут признаваться социальными институтами, поскольку являются социально опасными (например, криминальные субкультуры). Иногда общество институционализирует субкультуры, которые имеют для общества резко негативные последствия (например, нацистские движения)» [1, с. 24]. Результаты «политического заигрывания» с такими субкультурами и попытки придания официального статуса этим социальным образованиям мы видим в Украине, когда официальная власть начинает бояться легализованных ею же националистических организаций. Некоторые учёные выделяют политические субкультуры как совокупность особенностей политической культуры определённой социальной группы, которые отличают эту политическую культуру от культуры другой группы людей.

Е. М. Скворцова даёт такое определение субкультуры: «Субкультуры – это узкие культурные миры, которые формируются по профессиональным, возрастным и другим признакам, внутри которых складываются свои системы ценностей» [3, с. 40].

Определяющим в субкультуре является отличающая социальную группу система ценностей:

- субкультура – система норм и ценностей, отличающих группу от большинства; понятие, характеризующее культуру группы или класса, которое отличается от господствующей культуры, или же является враждебной этой культуре [4];

- субкультура – особая сфера культуры, суверенное целостное образование внутри господствующей культуры, отличающееся собственным ценностным строем, обычаями, нормами [5];

- субкультура – система ценностей, установок, моделей поведения, жизненного стиля какой-либо социальной группы, представляющая собой самостоятельное целостное образование в рамках доминирующей культуры [6].

Итак, все энциклопедии выделяют в качестве образующего элемента субкультуры систему ценностей. При этом стереотип понимания нами субкультуры тут же рисует в воображении панков, готов, стилияг и т.п.

Но «субкультура» - это понятие, пришедшее в философию и культурологию из социологии, изучающей специфику различных групп населения, ... исследующих быт и традиции целых стран и регионов [7], а не социальные группы, выделяющие себя из общества причёской, одеждой или пренебрежением к труду.

По нашему мнению, субкультуры складываются в особых исторических условиях на краю главного ядра проживания этноса, на границе с другими этносами, на линии пересечения с другими социальными массивами. И если культура состоит из многих элементов (язык, религия, обычаи, традиции, хозяйственный уклад, др.), то субкультура, как правило, схожа своими элементами с базовой культурой, но отличается от неё некоторыми чертами. История знает множество примеров как объединения субкультуры с культурным ядром, так и, наоборот, размежевания вплоть до вооружённого конфликта.

Украина исторически складывалась из большого количества территорий и субкультур. В XXI веке украинская политическая элита решила повторить опыт лидеров итальянского Рисорджименто, сформулированный так: «Мы создали Италию, а теперь нам надо создать итальянцев». Т.е., провозгласив Украину независи-

мым государством, осталось только «причесать под одну гребёнку» всех граждан Украины, как проживающих на западе государства, так и на юго-востоке. Но что было делать с Донбассом, в культурном пространстве которого, в его картине мира, преобладали не украинская народная культура, как в центре страны, не культуры национальных меньшинств, как на западе Украины, не стремление к внешним проявлениям признаков принадлежности к Европе, как в Киеве, а русская интеллигентская культура, большой пласт советской культуры и стремление к сближению с Русским миром?

Со времён вхождения Донбасса в состав Украины было очевидным:

- 1) региональная идентичность жителей Донбасса всегда преобладала над идентичностью государственной;
- 2) патриотизм жителей Донбасса, особенно Донецка, всегда был на первом плане, перед патриотизмом государственным;
- 3) коллективизм в Донбассе всегда был чертой, определяющей идентичность жителя крупного промышленного центра, в отличие от крестьянского индивидуализма жителя центральной, северной, западной Украины;
- 4) духовные ценности жителей Донбасса, основанные на православии и идеях Русского мира, всегда противостояли и будут противостоять националистической неонацистской идеологии.

В связи с этим ещё раз вернемся к государственному распределению ресурсов между субъектами культурной политики. Естественно, что все годы после выхода Украины из состава СССР государственная культурная политика в Донбассе была направлена на формирование у подрастающего поколения идентичности гражданина-украинца (чего стоит основная идея воспитательной работы – «виховання щирого українця будь-якого походження»), на искоренение духовных ценностей Русского мира, на насаждение идеологии национализма, на стирание исторической памяти православного славянина.

Но невозможно за такой короткий в историческом смысле промежуток времени изменить стиль (способ) жизни самого промышленно развитого и густонаселённого региона страны. Донбасс всегда был регионом инновационного развития и одновременно строгого соблюдения традиций. В первые полгода войны на Донбассе жители Донецка не слышали гудка Донецкого металлургического завода, который более столетия в 6.00 возвещал о начале смены. Этот гудок с легкой руки Джона Юза уже давно стал символом рабочей славы шахтёрского края. И как плакали люди, когда в сентябре 2014 года вдруг снова прозвучал гудок! «Будем жить!» - говорили люди в Донецке, ведь замолкал гудок только в период фашистской оккупации в годы Великой Отечественной войны. Так будет ли официальная власть материально поддерживать культуру такого региона?

Картина жизни, историческая память навсегда определили уклад, стиль жизни самого инновационного региона Украины. Как уже говорилось, ядро базовой культуры либо будет поддерживать инновационную субкультуру, и тогда она будет сближаться с ядром, или будет отрицать эту инновационную субкультуру, и тогда она, опираясь на свои традиции, духовные ценности, историческую память, будет стремиться выйти из-под контроля ядра, особенно если духовные ценности ядра не только не совпадают, но являются антагонистическими, непримиримыми по отношению к духовным ценностям субкультуры. При столкновении холодных и тёплых фронтов воздуха в природе образуются смерчи, ураганы, бури. При столкновении

социальных конгломератов с антагонистичными духовными ценностями, как правило, следует ожидать конфликтов вплоть до вооружённых.

Таким образом, несовпадение духовных ценностей Донбасса, ориентированного не на культурное ядро Украины, пропитанное духом реакционного национализма, а на православные ценности Русского мира, повлекло за собой сначала материальные ограничения потребностей в сфере культуры региона, затем жёсткое идеологическое противостояние, особенно в языковой политике, и, наконец, вооружённый конфликт центра и региона. Бессмысленно отрицать, что война в Донбассе в основе своей имеет борьбу националистического культурного ядра и антинационалистической субкультуры региона. Духовные ценности культурного ядра легли в основу культурной политики. Веками национальной идеей Украины была борьба за независимость (от Польши, от Австрии, от Венгрии, от Румынии и, конечно, от России). С 1991 года эта национальная идея утратила актуальность. Вакуум необходимо было заполнить. Но поскольку национальная идея формируется обществом десятилетиями и даже столетиями, идеологическая пустота была заполнена государством через комплекс документов и мер в сфере культуры, сложившихся в государственную доктрину, в основе которой лежит национализм. Будет ли государство финансировать, поддерживать неприемлемые им культурные ценности, взгляды, идеологию? Более того, духовные ценности Донбасса видятся из официального Киева враждебными, поскольку образ врага четко ассоциируется с картиной Русского мира. Неприятие всего российского – литературы, музыки, живописи, кино, образования, даже эстрады – всего, что связано с Россией, стало главной идеей культурной политики государства Украина в последние годы.

Искрой, из которой разгорелось пламя гражданской войны, стал вопрос культурный – открытое попрание прав русскоговорящего населения региона на использование родного языка во всех сферах общественной жизни. Судьба региональной культуры, стремящейся навстречу Русскому миру, была предрешена, когда за идеологические разногласия между культурным ядром и противостоящей ему субкультурой пролилась первая кровь.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

2. Дрожжина С. В. Культурна політика сучасної полікультурної України: соціально-філософський та правовий аспекти : монографія / М-во освіти і науки України, Донецьк держ. ун-т економіки і торгівлі ім. М. Туган-Барановського. – Донецьк : [ДонДУЕТ], 2005. – 196 с.
3. Українська та зарубіжна культура : навч. посіб. / М. М. Закович [та ін.]; ред. М. М. Закович. – Київ : Знання, 2000. – 622 с. – (Вища освіта ХХІ століття).
4. Скворцова Е. М. Теория и история культуры = Theory and history of culture : учеб. для студентов вузов. – Москва: Юнити, 1999. – 406 с
5. Новейший философский словарь [Электронный ресурс] // Академик : [словари и энциклопедии]. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], сор. 2000-2014. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new_philosophy. – Загл. с экрана.
6. Энциклопедия культурологии [Электронный ресурс] // Академик : [словари и энциклопедии]. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], сор. 2000-2014. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/671. – Загл. с экрана.
7. Энциклопедия социологии [Электронный ресурс] // Академик : [словари и энциклопедии]. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], сор. 2000-2014. – Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/socio/4043>. – Загл. с экрана.

8. Философская энциклопедия [Электронный ресурс] // Академик : [словари и энциклопедии]. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], сор. 2000-2014. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new_philosophy/9131. – Загл. с экрана.

S. V. Drozhzhina

(Ph.D., Professor)

Donetsk National University of Economics and Trade
named after Mikhail Tugan-Baranovsky (Donetsk, Donetsk People's Republic)

e-mail: dsw05@mail.ru

CONFLICT OF CULTURAL BODY AND SUBCULTURE: CAUSES, REASONS, CONSEQUENCES

Annotation. The work considers the relationship between cultural body of the state and the subculture of the region, spiritual values of which over the time come into conflict, distancing the center and the periphery and, under certain historical conditions lead to armed conflict, preceded by changes in the cultural policy of the state, aimed at preserving the positions of the cultural body by all possible for the state ways.

Key words: cultural policy, subculture, identity, spiritual values, nationalism.

Поступила в редакцию 3 октября 2016 года.

УДК 159.923:316.422

Н. Н. Волвенко

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail – volve73@mail.ru**ПРОБЛЕМЫ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В УСЛОВИЯХ
СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ**

***Аннотация.** В статье рассмотрены особенности изменений человеческой индивидуальности в условиях ускоренных процессов технической цивилизации. Проведено соотношение понятий отчуждения, технической цивилизации и времени. Обоснована политическая детерминация проблем техносферы. Проанализированы причины формирования иррационального сознания человека. Доказана неэффективность и пагубность концепции общества потребления.*

***Ключевые слова:** индивидуальность, социально-политическая трансформация, человек, техносфера, ускорение, кризис идентичности.*

Проблема меняющейся социальности, глобальных социальных трансформаций – одна из наиболее острых и открытых проблем XXI века. Ускорение темпа перемен является также и психологическим фактором, нарушающим наше душевное равновесие, изменяющим само наше восприятие жизни. Ускорение внешнее преобразуется в ускорение внутренне. Для того чтобы выжить, человек должен стать несравненно более приспособляемым и пластичным, чем когда бы то ни было раньше.

Научные исследования по этой проблематике ведут: Э. Тоффлер, У. Барретт, У. Ростоу, Р. Дарендорф, Дж. Гелбрейт, З. Бжезинский и др.

Целью статьи является исследование влияния технических процессов на трансформации индивидуальности и поиск путей раскрытия возможностей и способностей человеческой личности.

Ускорение темпов жизни, по нашему мнению, порождает ощущение эфемерности, то есть, «скоротечности» повседневной жизни, ощущение мимолётности и непостоянства всего, «а в самом обществе нарастает бешенство превращений» [1, с. 75], формой проявления которых может служить следующее: «Вчера ещё респектабельный индивид вдруг становится изгоем. Тот, кто привык к земле предков, оказывается беженцем. Православный попадает в исламское окружение. Человек, который всю жизнь взращивал в себе нравственность, неожиданно обнаруживает, что ему надлежит обитать в воровской шайке... Человеку, который впал в нищету от задержки пенсии, предлагают оплачивать жильё по западным стандартам» [2, с. 8]. Эфемерность предстаёт сегодня более глубокой и острой, чем когда бы то ни было раньше. «Вы просыпаетесь утром и обнаруживаете, что мир, который долгие годы воспринимался как фон вашей жизни, переменялся. Всё, к чему вы привыкли, становится совсем иным. Причём в рекордные сроки, буквально ежесекундно» [2, с. 3]. В прошлом идеалом были прочность, долговечность. Что бы ни создавал человек, пару ботинок или собор, он направлял всю свою творческую энергию на то, чтобы дело его рук служило максимально долгий срок.

Один из основоположников экзистенциализма в США Уильям Барретт попытался связать понятия отчуждения, технической цивилизации и времени. Основную причину тотального отчуждения в отношениях между людьми, утраты индивиду-

альности, идентичности У. Барретт видит в техническом характере современной жизни. Исследователь считает, что от человека остался какой-то жалкий фрагмент, который не может представлять цельную личность. Личность разрушилась. Человек утратил свою самобытность. Он ни в основной, ни во второстепенной сферах своей жизни не принимает самостоятельных решений. По У. Барретту, «коллективизированный человек и при коммунизме, и при капитализме является лишь абстрактным фрагментом человека» [3]. Безусловно, техника нашего времени даёт возможность обеспечить на земле изобилие благ, создаёт материальные условия для процветания общества. И они же, эти творения ума человека обращаются против него самого. «Машинизация общества и как следствие – механистичность представлений о мире/человеке вели к упрощению восприятия реальности, её дальнейшей стерилизации, омертвлению и даже своеобразной социальной некрофилии...» [1, с. 74-75].

Можно представить разительный контраст между обществом, регулирующим темп технического прогресса во избежание болезненного столкновения с будущим, и обществом, в котором широкие массы людей лишены права участвовать в разумном принятии решений. В первом возможны политическая демократия и широкое участие масс, во втором могущественные факторы способствуют установлению политического господства техно-управленческой элиты.

Вот почему проблемы техносферы нельзя решать исключительно в рамках техники. Это, прежде всего, политические проблемы. Более того, как представляется, они затрагивают нас глубже, чем большинство других политических вопросов, занимающих наше внимание сегодня. Нельзя допускать, чтобы технологические решения диктовались лишь текущими экономическими соображениями. Недопустимо, чтобы их принимали в политическом вакууме.

Можно ли жить в обществе, вышедшем из-под контроля? Неумолимый факт, представляется, состоит в том, что наряду с техническими многие другие социальные процессы становятся неуправляемыми, противятся всем попыткам совладать с ними. «Пора бы, наверное, смириться, ведь впереди ещё множество испытаний. Но душа не поспекает за переменами. Мир кажется враждебным и страшит непостижимым» [2, с. 3]. Урбанизация, этнические конфликты, миграция, рост населения, преступность – можно назвать ещё тысячу других областей, в которых наши усилия обуздать стихию перемен выглядят всё более неудачными, можно сказать, тщетными. «На фоне роста цены нематериальных активов происходит трансмутация реальности – реабилитация виртуального, психического, метафизического измерений бытия» [1, с. 76]. Результаты социальной политики становятся случайными и труднопредсказуемыми. В этом и заключается, на наш взгляд, политический смысл столкновения с наступающим настоящим.

Указывая на опасности чрезмерной урбанизации, академик В. А. Энгельгардт отмечает: «деперсонализация, первый спутник урбанизации, является и прямым источником потери идентичности... Кризис идентичности приобретает сейчас особое значение. В то время как другие виды кризисов – энергетический, сырьевой и прочие затрагивают человека, индивидуума косвенно через экономику, общественный строй, производство и т.д., кризис идентичности направлен на личность как таковую, затрагивает её внутренний мир, систему ценностей. Поэтому ясно, он особенно жесток, его значимость никак нельзя недооценивать» [4, с. 92]. С приближением к супериндустриализму отношения людей друг с другом приобретают всё более временный, непостоянный характер. Люди, так же как и вещи и места,

проходят через нашу жизнь, не задерживаясь, во все убыстряющемся темпе. Чаще всего мы вступаем с окружающими нас людьми в поверхностные, деловые отношения. Сознательно или нет, мы строим наши отношения с большинством людей на функциональной основе. В сущности, мы распространяем принцип «использовал – выбросил» на человека. «Из мира... чудовищных ошибок, творимых ради продления жизни и удержания ада, цивилизация переходит к многолюдному обществу, где прежние ценности ставятся ни во что, а человеческая жизнь дешевле, чем на невольничьих рынках древности» [1, с. 70].

Сегодня средняя продолжительность отношений с другими людьми становится все короче и короче. Можно предположить, что дальнейшая урбанизация – лишь одна из целого ряда сил, толкающих нас в сторону «эфмеризации» отношений между людьми. Другой такой силой является, на наш взгляд, возросшая географическая мобильность, ускоряющая не только проносящийся через нашу жизнь поток мест, но также и поток людей.

Резко возросло производство «психоэкономической» продукции. «Изменение духа времени, нарастающий релятивизм норм, метаморфозы привычных объектов индуцируют движение от тотальной стандартизации, духовного материализма, массового общества, поп-культуры и "нахальства посредственностей" к оригинальным формам сложноорганизованного быта, индивидуации пассионарных персон, неотчуждаемости их креаций..., происходит новое смешение земли и неба» [1, с. 77]. Знаменитости-однодневки, эти образы-бомбы, мгновенно запечатлеваются в сознании. Тысячи «известных личностей» появляются на подмостках современной истории. Реальные люди, многократно увеличенные и спроецированные в наше сознание средствами массовой информации, они внедряются в виде живых образов в мозг миллионов людей, никогда не встречавшихся с ними, никогда с ними не говоривших и не видевших их в лицо. Они приобретают для нас почти такую же (а иногда и большую) реальность, как многие из тех, кого мы знаем лично. Мы вступаем с этими «заместителями» в определённые отношения, точь-в-точь так же, как мы вступаем в отношения с друзьями и коллегами. Все эти «люди – заместители», реальные и вымышленные, занимают важное место в нашей жизни, служат для нас образцами поведения, разыгрывают для нас различные роли и ситуации, позволяя нам делать из этого выводы для нашей собственной жизни. Мы извлекаем из их поступков уроки жизни. «В числе тем – практика и миражи радикальных преобразований. Неоантропологическая революция. Общество "массовой индивидуации". Гипотезы о постчеловечестве. Мультипликация интерфейса с техносферой. Фантазии, энтузиазм трансгуманизма. Квир-идентичности. Перспективы различных форматов технической и химической инструментализации тела... Искусственная стимуляция мозга, включая психофизические, нейрогуморальные девиации. Трансформация сознания..., "клиповое мышление", "гиперрефлекторность»» [1, с. 77-78]. Все ускоряющееся течение через сознание потока «людей – заместителей» у многих реальных людей, которым не удаётся найти подходящий для себя стиль жизни, может привести к неустойчивости склада индивидуальности, характера, психики.

Социолог Ральф Дарендорф отмечает: «...Иногда даже возникают сомнения, сохранился ли еще "народ" – le peuple, das Volk – в прежнем эмфатическом значении. Что сегодня может означать: некто "есть представитель народа"? Происходящий в нынешнем столетии великий процесс деструктуризации разорвал связи, которые раньше могли считаться чем-то непреложным. Грубая кристаллизация индивидуальных элементов пришла на место таких структур, как регион, конфессия,

класс. То перед вами есть общество, то его нет, не говоря уже об "общественном мнении"» [5, с.10]. Таким образом, практически во всех областях – образовании, политике, экономике, медицине, международных отношениях – волны новых образов и представлений проникают к нам в сознание и опрокидывают наши мысленные модели действительности. И результатом этого, по нашему мнению, является ускоренное отмирание старых представлений и появление острого ощущения непостоянства самого знания. Итак, «совершается общая трансмутация норм» [1, с. 71]. Будущее представляется как нескончаемая вереница диковинных происшествий, сенсационных открытий, невероятных конфликтов, а виртуальный социум широко раскрывает двери для бесконечного, ошеломляющего разнообразия. «В зазоре между гибкостью людского разума и дигитальным могуществом IT обнаруживается сообщество программ, обретающее ум, отличный от человеческого...» [1, с. 78].

Один из первопроходцев компьютеризации обучения Сеймур Пейперт подчёркивает, что компьютер освобождает память ребенка от всего рутинного, всего, что может быть изложено «сухим языком». Но компьютер не способен пробудить страсть к изучению истории, например, и нет ничего хорошего в том, что человек приспособляется к машине [6]. Но готов ли человек иметь дело с возросшим выбором доступных ему продуктов материального и культурного производства? Ведь при всей высокой приспособляемости, при всём его героизме и выносливости, человек остаётся биологическим организмом и «биосистемой», способной функционировать только в определённых рамках. Человек, стремящийся обрести чувство принадлежности, установить с другими людьми социальные связи, отождествить себя с определенной группой, ведёт поиски в изменчивой среде, где все объекты, к которым он мог бы присоединиться, находятся в быстром движении.

Американский футуролог Элвин Тоффлер, автор книги «Шок будущего», обращает внимание на неслыханный темп, который характерен для современных культурных и политических изменений. Исследователь подчёркивает, что «человечество захватывает неведомое ранее психологическое состояние, которое по своему воздействию может быть приравнено к заболеванию. Есть у этой болезни и своё название: "футурошок" – "шок будущего". Человечество может погибнуть не от того, что окажутся исчерпанными кладовые земли, выйдет из-под контроля атомная энергия или погибнет истерзанная природа. Люди вымрут из-за того, что не выдержат психологических нагрузок» [2, с. 5]. Шок, который испытывают люди, приводит к психологическому онемению, к самой реальной опасности, которая подстерегает человечество. «Ещё до начала XXI в. миллионы обычных физически здоровых и психически нормальных людей внезапно столкнутся лицом к лицу с будущим» [2, с. 5]. Исследователь подробно останавливается на губительных следствиях урбанизации, экологического кризиса, стихийной гонки за экономической выгодой. Антирациональное устройство этого мира порождает и эпидемию иррационального сознания, что тоже немало удручает Э. Тоффлера. Он подчёркивает, что нельзя позволять, чтобы техника творила с обществом всё, что хочет; решения глобальной важности не должны приниматься непродуманно, небрежно, бесплано. Люди должны научиться заглядывать в социальном мышлении на десятилетия, даже на многие десятилетия, в будущее: «если человек быстро не научится контролировать скорость перемен в своих личных делах, а также в обществе в целом, мы обречены на массовый адаптационный срыв» [2, с. 16].

Будучи общественным существом, человек, вместе с тем, не совпадает целиком с обществом, а представляет собой отдельную индивидуальность, обладающую в рамках общественного целого своей особой жизнью. Истинный смысл индивидуальной неповторимости, на наш взгляд, связан со способом бытия индивида в качестве самостоятельного субъекта деятельности. Можно предположить, что сущность индивидуальности связана именно с самобытностью индивида, со способностью его быть самим собой, выступать самостоятельным существом в рамках другого целого. Но в условиях, «когда власть нагло, деспотично подавляет личность, рушит милосердие, пародирует справедливость, осмеивает благородство, с корнями выпалывая ростки "прекрасных порывов", лишь уникальная жертва способна одержать верх над взбесившейся реальностью» [1, с. 84]. "Усреднённый" человек, пугливо озирающийся на окружающих, подлаживающийся под штампы и стандарты, отягощённый своей принадлежностью к каким-то объединениям, становится, по нашему мнению, символом новой формы стадности, формирующейся как негативный пласт урбанистского образа жизни и массовой обработки техническим внушением.

Ральф Дарендорф отмечает: «...То, что я хочу сказать... слишком просто для избалованной постмодернистской аудитории: интеллектуалы несут ответственность перед обществом. Общества, где они немые, лишены будущего... Деятельность гражданского учёного, будь то естественник или гуманитарий, может и в каком-то смысле должна стимулироваться вопросами, которые ставит жизнь – как его собственная, так и жизнь других людей. Использовать разум для того, чтобы попытаться и на деле улучшить условия человеческого существования, – в этом, безусловно, нет ничего предосудительного» [5, с. 5, 8]. Человек создал эту цивилизацию, и именно от него зависит её сохранение и усовершенствование. Человеческой деятельностью вызваны и процессы глобализации, и глобальные проблемы. «Той величиной, которая создаёт огромное число социальных трансформаций, является глобализация... Глобализация несёт такой объём социальных изменений и такую скорость, что возможно, через какое-то время мы уже не вспомним, что когда-то мы говорили о социализме и капитализме... Проблемы будут совершенно иные» [7, с. 104-105]. Миллионы людей в отчаянии: они стали бесполезны. Машины делают человека бесполезным существом. Люди будут сторожами машин, кормящих, одевающих и содержащих их? Но возникает проблема первостепенной важности: что станет с душой человека? Люди, живущие, дышащие, чувствующие, думающие, должны научиться *быть творцами, не делая ничего...* Множество детей страдает различными недугами – недостатками зрения, слуха, психики. Они немощны, болезненны и обречены стать завтра жалкими обломками нашего общества. Некоторые дети с самого раннего возраста нуждаются в постоянном уходе и присмотре; долгое время их должны опекать два или три педагога-воспитателя. Только этой ценой их можно сделать людьми. И для этого нужны люди, а не машины. А. Печчеи призывает: «...Я настаиваю на необходимости как можно скорее перейти от концепции, ориентированной на человеческие потребности и их удовлетворение, к другому понятию, в основе которого лежало бы человеческое развитие, а главной целью стало бы самовыражение и полное раскрытие возможностей и способностей человеческой личности» [7, с. 118]. С А. Печчеи солидарны и другие исследователи. Так, У. Ростоу утверждает, что так называемый «век высокого массового потребления» не принёс удовлетворения массовому потреблению, поскольку ознаменовался ростом цен, безработицей, низкими темпами экономиче-

ского роста, ухудшением окружающей среды, обострением проблем крупных городов, ростом преступности. У. Росту ставит вопрос о переходе общества к поиску путей качественного улучшения жизненных условий человека [8]. Другой убеждённый противник «общества потребления», Джон Гелбрейт, считает, что оно виновно в перепроизводстве товаров в ущерб общественным интересам [9].

Несмотря на достаточно жёсткую детерминацию человеческой жизни сложными техническими системами, в качестве индивидуальности человек был и остаётся автономным и неповторимым субъектом сознания и деятельности, способным к самоопределению, саморегулированию, самосовершенствованию в условиях общества, в котором постепенно разворачиваются не только технические, но и социокультурные процессы. «Признав индивидуальную и тем самым неповторимую человеческую жизнь фундаментальной ценностью, мы будем должны и теоретически, и политически создавать возможности для такой жизни» [7, с. 113]. Для современных поколений людей актуальна проблема выхода в общении от внешнего, поверхностного, функционального "соприкосновения" на внутренние пласты мировоззренческих оснований, безбоязненного самообнаружения своих принципов, своей самобытности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Неклесса А. И. Будущее и грядущее: кризис современного мира // Полис. – 2012. – № 2. – С. 70-84.
2. Тоффлер Э. Шок будущего: Пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 557 с.
3. Баррет У. Иррациональна людина: огляд екзистенційної філософії (1958): Irrational Man: A Study in Existential Philosophy. – Режим доступу: http://en.wikipedia.org/wiki/Irrational_Man:_A_Study_in_Existential_philosophy.
4. Энгельгардт В. А. Наука, техника, гуманизм // Вопросы философии. – 1980. – №7. – С. 84 – 93.
5. Дарендорф Р. Гражданская ответственность интеллектуалов: против нового страха перед просвещением // Полис. – 1997. – № 6. – С. 5-14.
6. Пейперт С. Переворот в сознании: дети, компьютеры и плодотворные идеи. – М.: Педагогика, 1989. – 220 с.
7. Меняющаяся социальность: контуры будущего / Круглый стол журнала «Полис» и Института философии РАН // Полис. – 2011. – №1. – С. 97-121.
8. История экономических учений / Под ред. Павлова И.П. и др. – СПб.: ГУАП, 2000. – 191 с.
9. Гэлбрейт Дж. Экономические теории и цели общества. – М.: Прогресс, 1976. – 406 с.

N. N. Volvenko

(Candidate of Political Sciences, Associate Professor)

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

E-mail – volve73@mail.ru

PERSONALITY ISSUES IN TERMS OF SOCIAL AND POLITICAL TRANSFORMATION

Annotation. This article studies the features of human individuality changes in the conditions of accelerated processes of technical civilization. It investigates the correlation between concepts of alienation, technical civilization and time. It gives grounds to political determination of problems of techno sphere. Reasons of forming of irrational human's consciousness are distinguished. The ineffectiveness and malignancy of conception of consumption society is proven.

Key words: individuality, social and political transformation, person, techno sphere, acceleration, identity crisis.

Поступила в редакцию 27 сентября 2016 года.

УДК [316.42:355.01] – 029:9

В. Б. ПОПОВ

(к. филос. наук, доцент)

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

lbsucots@yandex.ru

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛИМИТАРНОСТЬ В МНОГОМЕРНЫХ ПРОЦЕССАХ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЭВОЛЮЦИИ

***Аннотация.** Концептуальный синтез принципов нелинейности, многомерности эволюционного процесса, вместе с целостным (тоталлогическим) видением человеческого миробития обнаруживает серьёзный эвристический потенциал и может применяться для изучения многих аспектов общественной жизнедеятельности. Одним из них является феномен лимитарности (граничности). Историческая лимитарность не тождественна границе в её классическом понимании. Она выступает как интегральная граница, как обций принцип предельности, сочетающий в себе территориально–административное, политическое, экономическое, социокультурное и этнокультурное членение. Границы есть свернутая в пространстве совокупность историй всех сфер социальности. Складывающаяся в последнее время эмпирическая лимитарность (линия фронта) ЛНР и ДНР при кажущейся случайности отражает примерные очертания прошлых границ.*

***Ключевые слова:** историческая лимитарность, нелинейность, многомерность, общественная эволюция, тотальность, Антропосоциетальный Универсум.*

Предельность линейно-прогрессистской парадигмы давно уже актуализировала поиск новых концептов эволюционного процесса. Одним из наиболее распространенных ныне является принцип нелинейности, активно используемый, прежде всего, в русле синергетической парадигмы. Кроме того, достаточно активно задействовано и понятие поливариантности общественной эволюции. На Западе возникновение подобного подхода связано с неэволюционистским направлением, и хотя пик популярности его уже прошёл, но целый ряд исследователей здесь по-прежнему применяют поливариантность в качестве методологемы эволюционной теории [1; 2]. Таковая, пожалуй, ещё более популярна в отечественной историографии [3; 4]. Впрочем, относительно эвристического потенциала поливариантности у нас имеются определённые сомнения, так что вполне оправданными представляются критические замечания Л. Е. Гринина и А. В. Коротаева, которые усматривают в подобном подходе лишь модернизацию линейно-поступательного развития [5, с. 49-54].

Обвинения в «бессодержательности», которым иногда подвергается категория «нелинейности» [6, с. 106-108], вряд ли могут считаться обоснованными, особенно с учётом того обстоятельства, что нелинейность прежде всего предполагает отсутствие универсальной детерминанты, некоего изначального качества развертывающегося исключительно поступательно-стадиальным образом, а не отрицание направленности как таковой (ненаправленность есть признак хаотических процессов).

Нелинейность общественной макроэволюции видится нам как поле взаимодействия различных форм социальной динамики/типов эволюции (маятниковой, циклической, линейно-поступательной/формационной и сопряжённой), наряду с феноменом «открытого», «сфероидного» пространственно-временного континуума, где в «переотложенном» состоянии находятся социальные практики, институ-

циональные формы с исторической событийностью, возвращение к которым предполагает астадиальные трансформации [7; 8].

Новые постнеклассические подходы к проблемам общественной эволюции могут быть рассмотрены через концептуальное сопряжение нескольких теоретико-методологических блоков. Первый из них – это всеобщность человеческого миробытия (антропосоциетальность). Наиболее существенно в этом направлении, на наш взгляд, продвинулся В. В. Кизима, предложивший в качестве макропарадигмы разрабатываемый им тоталлогический подход [9; 10]. Следующим будет общая теория многомерности (находится в стадии становления, но в научной литературе имеются весьма серьёзные доводы в пользу её методологической и концептуальной значимости [11; 12]). Наконец, ещё одним макроконцептом является общая теория эволюции в постнеклассическом измерении, раскрываемая нами через проецирование на социальную динамику принципов многомерности, что придаст социодинамике объёмность и нелинейность.

Рассматриваемая социальная всеобщность – Антропосоциетальный Универсум развёртывается как сопряжение двух начал – социально-стабилизирующего, воспроизводственного (социализация) – Социальный континуум и трансформационно-преобразующего – Исторический континуум [13, с. 67-69].

Последний, с одной стороны, выступает в виде универсального начала, как сфера действия всех форм общественной эволюции, но с другой – реально проявляется через Исторические континуумы самого различного масштаба. Любая культурно-цивилизационная территориальная общность исторически конкретного социума (социора, в терминологии Ю. И. Семёнова) может трактоваться как локальный Исторический континуум, а исходной единицей здесь будет трансформационное поле (ареал) внутри его. Они-то и продуцируют трансформации, причём как линейного (наращивание уже имеющегося качества в поступательном ритме), так и нелинейного порядка, где могут быть задействованы и переотложенные социальные практики в контексте «открытого» времени.

Демаркация локальных исторических континуумов предполагает их пределы (историческая лимитарность), которые следует отличать от классических границ в их чисто территориальном, государственно-административном понимании, обычно связываемых с организацией политической, хозяйственной и культурной жизни [14, с. 231]. Историческая лимитарность (граничность) выступает как интегральная граница, как общий принцип предельности, сочетающий в себе территориально-административное, политическое, экономическое, социокультурное и этнокультурное членение. Границы есть свернутая в пространстве совокупность историй всех сфер социальности.

Данный феномен также оказывается подверженным нелинейным, астадиальным трансформациям. В этом смысле события последних лет демонстрируют обратное течение истории украинского геополитического сегмента, когда начинает суживаться и распадаться некогда казавшееся незыблемым территориально-политическое пространство Украины, как из небытия выплывают геополитические проекты прошлого.

После насильственного свержения правительства В. Януковича в стране возник правовой вакуум, и трудно было бы ожидать, что «майданные» технологии есть прерогатива лишь одного Киева или Львова. Новые правители с первых дней своего пребывания у власти явно заявили о тотальном разрыве с «проклятым советским прошлым», упустив из виду то обстоятельство, что территориально-

политическое пространство Украины – это продукт данной эпохи. Территориальная целостность Украины была результатом политической деятельности центрального коммунистического правительства, и только ещё непреодоленное коммунистическое наследие скрепляло воедино те регионы, которые никогда прежде не были вместе в составе единого политического организма.

Распад имперских образований вызывает целый комплекс трудно разрешимых проблем территориального разграничения, где историческая, географическая и этнокультурная карта накладываются друг на друга, создавая сгустки конфликтного напряжения. Классическим примером является Версальско-Вашингтонская система, заложившая основы будущего глобального конфликта. В этом же ряду стоит и распад Югославии. Даже после краха СССР, где разлом первоначально прошёл по линиям административно-территориального устройства, из 15-ти бывших союзных республик лишь 12 сохраняют контроль над всей своей территорией, да и то у некоторых из них (Россия и Таджикистан) есть зоны весьма условного контроля. Там, где вспыхнули вооружённые конфликты между Центром и регионами, лишь в одном случае из пяти (это не считая Украины) метрополии удалось восстановить контроль над мятежными регионами, но и здесь понадобились две войны («чеченские») и 10 лет противоборства. В Таджикистане противостоящие друг другу территориально-клановые группировки около 5 лет боролись за господство над страной, пока в действие не вступил внешний фактор, принесший окончательную победу одной из сторон.

Принцип территориальной целостности и неизменности границ находится в постоянном и неразрешимом противоречии с изменяющимися соотношениями между нациями внутри многонационального государства или в палитре межрегиональных, социокультурных и конфессиональных взаимосвязей. В любом случае эмпирика границ устанавливается в результате противоборства всех этих факторов.

За все годы своего независимого существования Украина так и не стала геополитической реальностью, а в последнее десятилетие превратилась в лимитрофное пространство схлестнувшихся глобальных интересов России и Запада. Налицо социокультурное, региональное и отчасти конфессиональное разнообразие страны, что превращает тезис о «единой и неделимой» Украине в очередную идеологему мантрического свойства. В частности, нами обосновывалось положение о Донбассе как специфической социокультурной территориальной общности (СКТО) [15], качественное своеобразие данного региона разделяется и другими авторами (напр., [16, с. 152-153]). Если в социоструктуре государства развернулись тектонические трансформации, то, спрашивается, почему они должны не затронуть и территориальное устройство?

Вступив в 2014 г в полосу бифуркации, Украина запустила, тем самым, нелинейные, астадиальные процессы во всех сферах жизнедеятельности. Мы видим, как ринулась вспять историко-пространственная процессуальность. Прошло чуть более недели после очередной украинской «революции», как её территориальное состояние вернулось к январю 1954 г. Ещё некоторое время была возможность известного повторения событий ноября – декабря 1917 г., когда, потерпев поражение в Киеве, украинские большевики перебрались в Харьков и там 12 декабря на 1 Всеукраинском Съезде Советов провозгласили УССР, а затем уже через месяц триумфально вернулись в Киев. Однако Янукович последовал примеру и судьбе гетмана Скоропадского, так что слова булгаковского полковника Малышева вполне соответствуют действиям обеих персонажей. Теперь же история воспроизвела ситуацию фев-

раля 1918 г., реинкарнировав идею Донецко-Криворожской Советской республики в несколько видоизменённом виде и границах (столицей ДКСР был г. Харьков). Вообще-то, набор макросоциальных практик ограничен, они не уходят в прошлое, а остаются в некоем «переотложенном» измерении, откуда всякий раз могут быть затребованы в сходной ситуации.

В отличие от ДКСР, просуществовавшей около 3 месяцев и уничтоженной немецкими войсками, а не петлюровскими атаманами (исторический аналог нынешних «комбатов»), ЛНР и ДНР оказались более жизнеспособными. Видимо, не случайным видится тот факт, что эмпирические границы (они же линия фронта) в целом повторяют очертания залегания Донецкого каменноугольного пласта. Так, утратив от 60 до 65% территории Донецкой и Луганской областей, они сохранили около 80% от всей площади залегания каменного угля и основные урбанизированные регионы. ЛНР потеряла важный в экономическом и стратегическом плане угольник Рубежное – Северодонецк – Лисичанск, а для ДНР особенно болезненной стала утрата г. Мариуполя. Линия разграничения проходит по Донцу, а далее за Славяносербском изгибом поворачивается на юг мимо Первомайска к Донецку и упирается в Азовское море между Новоазовском и Мариуполем. В этой связи стоит напомнить мысль всё того же К. Хаусхофера о том, что наиболее надёжны и безопасны границы и окаймляющие области с сырьевыми ресурсами [14, с. 384]. В этой связи наиболее уязвимым в ДНР выглядит приморский сегмент, который может быть отсечён от основного территориального массива.

Несмотря на имеющиеся трудности, новообразования способны обеспечить необходимым минимумом проживающее в их пределах население, и хотя предсказать последующее развитие событий вряд ли кто решится, достаточно очевидным представляется то обстоятельство, что произошедшая трансформация сделала невозможным возвращение к дофевральской (2014 г.) Украине, а последующие процессы, скорее всего, ознаменуются очередным противостоянием на восточноевропейской геополитической арене, где украинское геополитическое пространство будет одним из решающих участков данного противостояния.

Историческая лимитарность есть не территориальный, а социально-исторический феномен. Социальное действие / социальная энергетика / социальная трансформация здесь первична, а потом уже идёт её территориальное оформление (эмпирически складывающиеся границы). Вышеназванная эмпирическая граничность есть одно из её проявлений. Она возникает в результате стихийных или целерациональных меж и внутрисоциумных взаимодействий, когда в итоге в новых очертаниях границ прослеживаются отголоски прежних, казалось, окончательно стёртых самим ходом истории.

Первым значимым примером будет «делание границ» версальско-вашингтонскими геополитиками, в результате чего возникли новые исторически исчезнувшие государства, такие как Польша, Венгрия, Чехия / Чехословакия, казалось, безнадежно сданные в архив геоисториополитики. Если в последнем случае доминировал рационалистический подход (впрочем, оказавшийся впоследствии очередной «хитростью разума», приведшей к прямо противоположным результатам), то примером стихийно сложившейся граничности будет раздел Кипра на греческий и турецкий сегменты. В этом ряду стоят и Сербская Краина в Хорватии, возникшая и уничтоженная в ходе гражданской войны 1991-1996 гг., вместе с ныне существующей автономной Республикой Сербской в Боснии. На постсоветском пространстве первой ласточкой стало Приднестровье, затем в ходе грузино-

абхазской войны 1992-1993 гг. оформилась граница (линия фронта) вдоль реки Гумиста, просуществовавшая, однако, немногим более года.

В эмпирике и кажущейся случайности новообразовавшихся пределов Украины также прослеживаются прежняя историческая лимитарность, где примерные очертания бывших российских губерний и уездов накладываются на процессы советской индустриализации, административного районирования и т.п. При этом исторические реалии причудливо преломляются в их символическом отражении в массовом сознании в виде системы ментальных форм разной степени устойчивости, и наоборот. Насколько вся эта лимитарность закрепится в историческом процессе, дело будущего – как ближайшего, так и последующего.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Carneiro R.M. Evolution in Cultural Anthropology: A Critical History / Robert L.Carneiro. – Boulder,CO: Westview Press, 2003. – 384 p.
2. Sanderson S.K. Social Transformation: A General Theory of Historical Development / Stephen K. Sanderson. – Oxford: Blackwell, 1995. – 424 p.
3. Нехамкин В.А. Проблема поливариантности исторического процесса: генезис, пути решения / В.А.Нехамкин. – М.: Макс-Пресс, 2002. – 104 с.
4. Шевченко В.В. Многовариантность исторического развития. Автореферат дис. ... канд. филос. наук / В.В.Шевченко. – Волгоград, 2005. – 22 с.
5. Гринин Л.Е., Коротаев А.В. Социальная макроэволюция. Генезис и трансформация мир-системы / Л.Е.Гринин, А.В.Коротаев. – М.: Либроком, 2009. – 568 с.
6. Алаев Л.Б. Альтернативность и однолинейность в истории / Л.Б.Алаев // Филос. науки. 2005. № 6. С. 101–111.
7. Попов В.Б. Астадиальные трансформации в структурах Социетальной многомерности / В.Б.Попов // Гілея. 2010. Вип. 37. С. 269–283.
8. Попов В.Б. Феномен астадиальности в процессе общественной эволюции / В.Б.Попов // Гілея. 2013. Вип. 70. С. 423–432.
9. Кизима В.В. Тоталлогия / В.В.Кизима. – К.: ПАРАПАН, 2005. – 272 с.
10. Кизима В.В. Социум и бытие / В.В.Кизима – К.: ПАРАПАН, 2007. – 204 с.
11. Алтухов В.Л. Логика человеко-и мироустройства / В.Л.Алтухов. – М.: Компания Спутник, 2003. – 97 с.
12. Пак Г.С. Многомерное время истории как человеческой деятельности / Г.С.Пак. – Н.Новгород: Изд-во НГУ, 1998. – 182 с.
13. Попов В.Б. Антропосоциетальный Универсум: многомерный подход / В.Б.Попов // Практична філос. 2013. № 1. С. 65–74.
14. Хаусхофер К. Границы в их географическом и политическом значении / Карл Хаусхофер // Классика геополитики XX век. - М.: АСТ, 2003. С.227–598.
15. Попов В.Б. Социокультурная гетерогенность Украины в индустриальном и постиндустриальном измерениях / В.Б.Попов // Стосунки Сходу та Заходу України: минуле, сьогодення, майбутнє. Матеріали Всеукр. конференції. Луганськ: Знання, 2006. С. 125–135.
16. Кононов І.Ф. Етнос. Цінність. Комунікація. (Донбас в етнокультурних координатах України) / І.Ф.Кононов. – Луганськ: Альма – матер, 2000. – 493 с.

V. B. Popov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

T. Shevchenko Lugansk State University (Lugansk, Lugansk People's Republic)

tsucots@yandex.ru

HISTORICAL LIMITARITY IN MULTYDIMENSIONAL PROCESSES OF SOCIAL EVOLUTION

***Annotation.** The conceptual synthesis of principles of non-linearity, multidimensional evolution process together with the total vision of human entity reveals serious heuristic potential and may be used in studying numerous aspects of public vital activities. One of them is the phenomenon of limitarity. Historical limitarity is not identical to the bound in its classical sense. It is an integral border, common principles of the range, combining in itself territorial, administrative, political, economic, sociocultural and ethnocultural articulation. The boundaries are the curled up totality of histories of all spheres of society. Emerging empirical boundaries of the LPR and DPR in spite of randomness, which seems to be random at first sight, roughly reflect the limits of the former boundaries.*

***Key words:** historical limitarity, non-linearity, multidimensionality, social evolution, totality, Antroposocietal Universum.*

Поступила в редакцию 5 октября 2016 года

ОТЗЫВЫ И РЕЦЕНЗИИ

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: nragozin@inbox.ru

ШЕСТВИЕ МИРОВОГО ДУХА В ИСТОРИИ

Рецензия на книгу: Культурный капитал. Инновации. Наука (От писцовых школ к «обществу знаний»): моногр. / под ред. И. Б. Игнатовой, О. Н. Полухина, В. П. Римского. – Белгород: ООО «ЭПИЦЕНТР», 2016. – 252 с.

Книга белгородских авторов посвящена проблематике эволюции системы духовного производства, которая в последние годы, к сожалению, не становилась предметом комплексного социально-философского и философско-культурологического исследования. А между тем в современном обществе проблема производства, передачи, хранения, освоения и практического использования знания становится все более острой. Для университетских учёных (а авторы этого исследования работают в системе высшего образования) эта проблема является не только теоретической, но и жизненно-практической, поскольку она связана с их повседневной профессиональной научно-педагогической деятельностью. Именно отталкиваясь от опыта реформ современного университета как института производства научного знания и высококвалифицированных кадров, авторы монографии осуществляют свой «заход» на исследование проблемы духовного производства в современном обществе, которое в общественном сознании среди прочих определений носит гордый титул «общества знания».

Вектор эволюции системы духовного производства обозначен в подзаголовке рецензируемой монографии: от писцовых школ архаических цивилизаций к современному «обществу знаний». На этом пути мы встречаем различные способы производства, хранения, трансляции и использования знаний и разные типы знания. В качестве исходной теоретической модели анализа этого пути авторы берут известную концепцию трёх социокодов культуры ростовского культуролога М. К. Петрова, согласно которой первичной формой хранения и трансляции знания является лично-именное кодирование в мифосознании родовой общины, за которым следует профессионально-именное кодирование политеистических («олимпийских») ранних цивилизаций и, наконец, универсально-понятийное кодирование знаний, связанное с возникновением научно-теоретического знания в индустриальной цивилизации. Но следует заметить, что концепция М. К. Петрова в работах В. П. Римского и его коллег подвергнута основательной критической переработке и многие проблемы, в своё время поставленные Петровым, теперь имеют, как нам представляется, более убедительное решение.

Назовём некоторые из таких новых решений. Это вывод о том, что и лично-именной и профессионально-именной коды хранили одинаковое по типу опытно-

рецептурное знание, оболочкой которого была специфическая нарративно-поэтическая рациональность, а способом трансляции – овладение учеником практических навыков применения знания под руководством наставника [1, с. 85, 90]. В ранних цивилизациях при отделении интеллектуального труда от физического и изобретении письменности это наставничество оформляется в виде *диатрибы*, школы как первого института духовного производства.

Мифологическое имя служило не столько способом кодирования и трансляции ситуативных технологий, концентрирующихся в опытно-рецептурном знании, сколько способом отличия «мы» от «них», способом консолидации общины и организации социального общения. Авторы монографии обращают внимание на связь мифа с религией и роль религиозных культов и практик в жизни древних эллинов и римлян. В этой связи они отмечают важность различия священного и профанного знания, мимо которого прошёл М. К. Петров.

Особо стоит выделить мысль В. П. Римского о том, что возникновение универсально-понятийного знания, первоначально представленного философией как «теоретической номотетикой», вовсе не было продуктом одного разрыва и культурного кризиса, который, как полагал М. К. Петров, произошёл в «гомеровскую эпоху» в бассейне Эгейского моря, когда пираты-переселенцы взломали «олимпийские» коды». На самом деле таких разрывов-кризисов было несколько. Если выделять наиболее крупные, то это, во-первых, неолитическая революция с переходом от присваивающего к производящему типу хозяйства, что привело к образованию первичных цивилизаций олимпийского типа (Вавилон, Египет, Иудея, Крит, Микены) и окружающей их варварской периферии; и, во-вторых, кризис «осевого времени», когда «произошел всемирно-исторический синтез не только предшествующих и новых социальных технологий и культурно-семиотических систем, но и начался *диалог* между самими новыми культурами и цивилизациями, *открывшими человека*». Такой подход позволяет преодолеть «европоцентризм» культурологических моделей всемирного культурно-исторического процесса, который зачастую приводит к игнорированию или преуменьшению вклада в него незападных цивилизаций.

Авторы монографии исходят из того, что специфика античной цивилизации, в сравнении с другими «осевыми цивилизациями», заключается не в том, что она оказалась единственной способной перейти к универсально-понятийному способу постижения мира и хранения знания, а в том, что здесь раньше произошло формирование развитой структуры духовного производства и специфических видов интеллектуального труда и возникло *личное авторство*, которое обладает дополнительным инновационным потенциалом. От античного духовного производства ведут свою родословную средневековое и ренессансное духовное производство, которые все вместе авторы относят к «доиндустриальному духовному производству» [1, с. 127].

Продуктом духовного производства индустриальной цивилизации является наука, порождённая интеллектуальной революцией XVII века. Следует отметить, что взгляд авторов монографии на историю и суть научной революции также отличается от широко распространённого. Они полагают, что научная революция XVII века завершается только в конце XIX – начале XX века [1, с. 142], понимая под завершением научной революции не только сдвиги в самом научном знании (начало ему было положено переходом от классической к неклассической физике), а формирование науки как особого социального института производства, распростране-

ния и применения научного знания, превращение её в «ядро», центр «новой индустриальной цивилизации». Завершается процесс научной революции в результате «формирования наукой собственных социокультурных оснований» [1, с. 144]. К социокультурным и социоэкономическим основаниям и предпосылкам науки как особого института индустриального общества авторы относят следующее: (1) книгопечатный станок и печатную книгу как материальный носитель знания, устройство для документирования научных открытий и создания сети научных публикаций; (2) создание научных приборов и научной лаборатории; (3) формирование социокода научной рациональности – знаково-семиотической системы, в которой различного рода *математически-формализованные научные тексты (индуктивно-математическая и экспериментальная рациональность)* являются средством бесконечного наращивания объёма информации о внешнем мире и внешнем поведении человека; (4) создание (при непосредственном участии немецкой классической философии и романтиков) «университета Гумбольдта», который связал в единое целое дисциплинарные исследования, научный эксперимент и подготовку научных кадров; 5) изобретение машин и машинной индустрии; 6) *капитализм как способ производства*, опирающийся на рыночные и финансовые механизмы [1, с. 142-144].

Наряду с вопросами, проработанными и аргументировано изложенными в книге, в монографии поднимается целый ряд вопросов, которые ещё подлежат исследованию и по которым среди её авторов нет единой устоявшейся позиции. Это относится, прежде всего, к пониманию и оценке «общества знаний». К этой теме авторы монографии обращаются неоднократно (в 3-ей главе части первой, 2-ой главе части третьей «общество знаний» служит главным предметом анализа, а в других разделах оно затрагивается по ходу рассмотрения других вопросов). Но развернутого определения этого явления мы так и не находим, а его оценки у авторов монографии различаются. Так, в 3-ей главе первой части даётся такое определение «общества знания» – «это общество качественно нового уровня, общество, которое во всех своих сферах пронизано и структурируется знанием, особенно на современном культурно-историческом этапе» [1, с. 62]. Данное определение по своей сути тавтологично и ничего не прибавляет к нашему пониманию этого явления.

В другом разделе монографии выражено критичное отношение к этому понятию-симулякру, скрывающему суть явлений. Авторы пишут: «В современной философии и социально-гуманитарных науках сплошь и рядом употребляются эти модные термины и понятия: «человеческий капитал» и «общество знания/знаний», маскирующие, как и не менее популярные концепты «постиндустриальное общество», «информационное общество», «когнитивный капитализм» и т.п., суть дела. Они, на наш взгляд, претендуют лишь на то, чтобы легитимировать «неизменный», «естественный» характер капиталистической эксплуатации человека и человечества. Но в этих новомодных теориях фиксируются – с научной тщательностью и порой критически – и те реальные трансформации, которые происходили с капиталистической цивилизацией «модерна» в XX веке» [1, с. 182]. В другом месте авторы монографии квалифицируют, на наш взгляд верно, понятие «человеческий капитал» как превращённую форму понятия «рабочей силы» [1, с. 200].

Эти характеристики, с нашей точки зрения, указывают, что авторы монографии подходят к исследованию самой сути проблемы духовного производства в современном обществе – к анализу процесса подчинения духовного производства си-

лам капитала. Именно эти процессы лежат в основе самоэксплуатации «человека-предприятия», вынужденного конкурировать на рынке труда с другими такими же «предприятиями» и потому озабоченного собственной «капитализацией», «конвертацией» своего «интеллектуального капитала» в материальный. Эти же процессы лежат в основе превращения университета в предприятие по оказанию «образовательных услуг» и по производству «эффективных менеджеров» и специалистов, на которых имеется спрос на рынке труда. С этими же процессами связана индустрия массовой культуры, которую можно назвать современным опиумом (или духовной сивухой) для народа.

Рецензируемая монография предлагает ряд интересных решений, касающихся генезиса и эволюции духовного производства. Но что не менее (а, скорее, более) ценно, так это то, что монография ставит целый ряд важных и актуальных проблем. Мы хотели бы пожелать нашим белгородским коллегам, у которых сложился сильный исследовательский коллектив, продолжить разработку проблематики, которую, следуя Гегелю, можно было бы назвать «шествием мирового духа в истории».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Культурный капитал. Инновации. Наука (От писцовых школ к «обществу знаний»): моногр. / под ред. И. Б. Игнатовой, О. Н. Полухина, В. П. Римского. – Белгород: ООО «ЭПИЦЕНТР», 2016. – 252 с.

N. P. Ragozin

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

PATH OF THE WORLD SPIRIT IN HISTORY

Annotation to the book: Cultural Capital. Innovations. Science (From copyists schools to 'Education Society'): monograph. / Edited by. I.B. Ignatyeva, O.N. Polukhina, V.P. Rimskiy. – Belgorod: 'Epicenter Ltd', 2016. – 252 pp.

Поступила в редакцию 25.10.2016 г.

АНОНСЫ И ОБЪЯВЛЕНИЯ



**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
ДОНЕЦКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ**



СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ
ДОНЕЦКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ТЕХНИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ И ПОЛИТОЛОГИИ

ДОНЕЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ЭКОНОМИКИ И ТОРГОВЛИ
ИМЕНИ МИХАИЛА ТУГАН-БАРАНОВСКОГО
КАФЕДРА СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ ДИСЦИПЛИН

21 апреля 2017 г.

проводят

III-ю международную научную конференцию

**«СУБЪЕКТИВНОЕ И ОБЪЕКТИВНОЕ
В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ»**

Направления работы конференции:

1. Проблема субъективного и объективного в истории философской мысли.
2. Историзм как основополагающий принцип научно-теоретического мышления.
3. Кризис и противоречия современного исторического сознания.
4. Методология познания истории: общество как «органическая система» и принцип системности.
5. Методология познания истории: нужно ли дополнять формационный подход цивилизационным. Дискуссии и перспективы исследования.
6. Проблема субстанции-субъекта исторического развития: индивид/личность – социальные группы/классы – этносы/нации – общество/человеческий род...
7. Единство и многообразие истории: поливариантность исторического развития как форма проявления единства человеческого рода.
8. Объективные формы и механизмы сохранения, воспроизводства и развития социально значимого опыта.
9. Идеальное и материальное как категории исторического процесса.
10. Наука и духовное производство как факторы исторического развития: прошлое и современность.
11. Морально-философская рефлексия исторического процесса. Принцип «ненасилие» в истории: ценность – символ – понятие.
12. Культурная политика: формы и механизмы регулирования культурных процессов.
13. Политическая идеология перед судом истории: неоконсерватизм и традиционализм, новаторство и политический проективизм.
14. Роль правовых механизмов в сохранении стабильности развития современного общества.

Тезисы принимаются *до 15 марта 2017 года* по адресу: tatyana.ragozina@list.ru

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. **Объём публикаций:**

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

NB: В связи с включением журнала в систему РИНЦ (Российского индекса научного цитирования) статьи будут проверяться на плагиат. 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.
4. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики – [электр. Ресурс] // Режим доступа : [http:// www. Philosophy.ru/library/heideg/heid_kant.html#_§4_Сущность_познания_1](http://www.Philosophy.ru/library/heideg/heid_kant.html#_§4_Сущность_познания_1) – Заголовок с экрана

B. I. Molodtsov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

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

E-mail – mbilg@mail.ru**THE GREATNESS OF BEING OUT THE THRESHOLD OF REALITY:
THE QUESTION ABOUT TAKING INTO ACCOUNT BY
CONSCIOUSNESS IMMEASURABLE ELEMENT OF BEING**

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

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

ОБРАЗЦЫ ОФОРМЛЕНИЯ ССЫЛОК И БИБЛИОГРАФИЧЕСКОГО СПИСКА

Образцы оформления ссылок:

1. В тексте: [10, с. 81]

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

Образцы оформления записей библиографического списка:

А) Оформление описаний книг

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

Примеры:

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

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

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

Пример:

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

В) Оформление описаний диссертаций и авторефератов диссертаций

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

Примеры:

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

Г) Оформление описаний статей из газет или журналов

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

Пример:

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

Д) Оформление описаний источников электронного ресурса удаленного доступа

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

Пример:

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

