

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: «*Кто* (или – *что*) именно, будучи подвержен изменениям и развитию во времени, тем не менее, преемственно существует, сохраняясь в качестве некоего активного, *самотождественного субъекта*, дающего основание считать, что мы имеем дело с одним и тем же непрерывно существующим историческим процессом (а не с двумя, тремя и т.д. разными процессами). Иначе говоря, вопрос предполагает выяснение следующего: *кто* (или – *что*) 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 субстанционального 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 – субстанциональный субъект) как раз и обуславливает это становление. Ничего более наше утверждение об эмпирических субъектах как *особенных модификациях и формах превращённых*, производных от деятельности субстанционального 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 субстанционального 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 субстанциональным 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-данном 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 есмь», 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 есмь», 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.