

**Масаев М.В.**

## **АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СТРУКТУРЫ ПАРАДИГМАЛЬНОГО ОБРАЗА КАК КАТЕГОРИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ**

Мы живем во время переоценки ценностей. И острота проблемы этой переоценки постоянно нарастает. После октябрьского переворота 1917 г. в России, подвергшись резкой переоценке, ценности долгое время не менялись. Сама проблема ценности в марксистской трактовке, как отмечает вышедшее в 1987 г. пятое издание «Философского словаря» под редакцией И. Т. Фролова, «лишается универсализма» [1, с.11]. Универсализм т. н. буржуазной аксиологии, казалось, уходил в прошлое. Но ценности вновь пришлось переоценивать и, пожалуй, ещё более болезненно, чем в 1917 году. Причем проблема ценности снова «приобретает характер разгадки всего и вся» [1, с.11]. При этом снова возрождаются к жизни и объективно-идеалистические теории (неокантианство, гуссерлианская феноменология М.Шеллера и Н.Гартмана, неомизм, интуитивизм), и субъективно-идеалистические (логический позитивизм, эмотивизм, лингвистический анализ в этике, аффективно-волевая теория ценности У.Эрбана, Д.Пролла, К.Льюиса и др.), и натуралистические (теория интереса, эволюционная этика, этика космической телеологии). Все это подтверждает слова Ф.В.Лазарева о том, что «философия – это постоянный поиск «образа» мира и «образа» человека в их соотносённости и одновременно – это осознание того, что всякий такой образ исторически условен и относителен, что есть и другие измерения проблемы и иные прорывы к истине на иных путях» [2, с.102]. И подход к аксиологии должен быть универсальным. Одним из элементов универсальности этого подхода и является аксиологическое измерение структуры парадигмального образа как категории философии истории. Таким образом, в пользу актуальности темы свидетельствуют аргументы и об исключительности нашего времени, как времени переоценки ценностей, и о возрастающем интересе к аксиологии всех философских школ. Это универсальные аргументы актуальности заглавной темы, но есть и специфический аргумент её актуальности. Это то, что об этом никто ещё ничего не написал. Последний факт свидетельствует и о новизне настоящей работы. С тем, что такие образы и символы, довольно-таки хорошо разобрались А.Ф.Лосев [3], М.М.Маковский [4], Э.Кассирер [6] и К.А.Свасьян [5, 6]. Проблема парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций в качестве категории философии истории рассматривается в серии статей М.В.Масаева [7–26]. Но за решение заглавной проблемы статьи не брался до сих пор никто. Заглавная проблема – это часть исторической и политической аксиологии, которую нельзя рассматривать в отрыве от бытия ценностей в истории и политике. А последнее нельзя рассматривать изолированно от проблемы бытия вообще. Тем более, что философия по Карлу Ясперсу и Ф.В.Лазареву – «это для данного момента завершённое сознание бытия» [2, с.102], а понятие «ценности», как утверждают Ф.В.Лазарев и М.К.Трифопова, «относится к бытию» [27, с.325]. Человек же, как оценивающий субъект, по тому же Ф.В.Лазареву, «в пути», а «его движение приобретает онтологическую направленность» ... «отныне он (человек – М.М.) вписывается в универсальные порядки бытия» [2, с.103]. Таким образом, заглавная тема будет раскрываться в следующем порядке: онтологический подход к бытию, бытие ценностей в истории и политике, аксиологическое измерение структуры парадигмальных образов и символов цивилизаций и эпох как категорий философии истории, парадигмальные образы и символы цивилизаций и эпох как ценности. При этом в онтологическом подходе, по нашему мнению, следует относиться к бытию не как у крымского профессора А.Д.Шоркина в его «Схемах универсумов в истории культуры» [28, с.12], а апофатически, как российский философ В.Д.Губин [29] и большинство современных философов. «Для современной философии, – пишет российский учёный, – характерно следование апофатической традиции в отношении к бытию. Бытие – это тайна, то есть не что-то глубоко спрятанное, что нужно открыть, чего нужно добиться, тайна лежит на поверхности, её нужно пережить или прожить, и тогда она в какой-то степени станет понятна (не знаема, но понятна). А для этого... нужно быть живым человеком, нужно иметь большое мужество идти к тому, чего в принципе нельзя знать. Понимание бытия, прикосновение к нему, осенённость бытием преобразует, преображает человека, вырывая его из бессмысленного хаоса эмпирической жизни и делая само-бытием, для его самого бытием». [29, с.134]. Вне такого бытия настоящая работа была бы бессмысленной. Именно из такого понимания категории бытия и следует исходить, рассматривая заглавную тему статьи – аксиологическое измерение структуры парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций как категорий философии истории.

В качестве оценки способов бытия человека в историческом процессе, без чего невозможен и аксиологический подход к проблеме, следует подходить как и в оценке способов бытия человека в культуре у Н.Ф.Калиной, Е.В.Чёрного и А.Д.Шоркина в «Ликах ментальности и поле политики» [30, с.38–46]. «В универсум культуры, куда включены экономика и политика, человек включён двумя универсальными способами: деятельностью и созерцанием» [30, с.38]. Не следует только забывать, что созерцание часто является первым шагом к началу деятельности.

«Бытийное состояние, – пишет В.Д.Губин, – не передаётся, как бы мы ни наращивали ассоциации, ни передавали термины и образы – если у нас, в нашем духе не зазвучит та мелодия, о которой говорил Хайдеггер, не вспыхнет свет понимания – всё бесполезно, мы всё равно останемся вне бытия, т.е. мы будем продолжать существовать, но не быть» [29, с.138–139]. Но если мелодия Хайдеггера зазвучит, свет понимания вспыхнет, тогда пригодятся и ассоциации, и термины, и образы, особенно парадигмальные и символы.

Цель настоящей работы – показать аксиологическую роль образов и символов в привязке бытия человека в мире к историческому процессу. Как уже отмечалось в других работах, под парадигмальным образом понимается такой образ, который наиболее ярко и адекватно отражает парадигму эпохи [10, с.132]. Симво-

## АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СТРУКТУРЫ ПАРАДИГМАЛЬНОГО ОБРАЗА КАК КАТЕГОРИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

лом может стать любой знак или образ, включённый в определённую систему социальных (общественных) отношений [10, с.133]. В этой системе знаки и образы приобретают новые, системные, качества [21], [22] и становятся символами, которые кроме видимой структуры (знак, образ) приобретают структуру невидимую, подобно слову, также имеющему, по М.М.Маковскому, невидимую структуру [4, с.73]. Эта невидимая структура символа и есть сущность символа, взятая сама по себе. Явлением этой сущности является знак (образ). Единство невидимой и видимой структур и есть действительность символа, так же как «действительностью» «сущности человека» является, по Карлу Марксу, «совокупность всех общественных отношений» [31, с.3]. Если Г.В.–Ф.Гегель и К.Маркс выделяют три сущностные категории: сущность сама по себе, явление сущности и действительность как единство сущности самой по себе и её явления, то армянский философ и символик К.А.Свасьян добавляет четвёртую, как единство трёх предыдущих. Поэтому парадигмой символа у него и становится четырёхгранник, тетраэдр, или пирамида [5, с.89]. Не случайно система символизма представлялась Андрею Белому в виде мировоззренческой пирамиды, гранями которой должны служить наука и религия, поэзия и естествознание, философия техники и философия искусства, познание и творчество. В вершине пирамиды, по мысли А.Белого, сойдутся монизмы: материализм, идеализм, рационализм, позитивизм, мистицизм, при этом модулирующей послужит история философии и культуры [32, с.6].

Наш тезис о символе как системном проявлении знака или образа может подтвердить и «аксиома В.Ф.Лосева» [3, с.59], согласно которой «всякий знак получает свою полноценную значимость только в контексте других знаков, понимая под контекстом широчайший принцип» [3, с.59]. И образы, и знаки, и символы имеют своё собственное бытие. Образ не может стать символом без его предъявления, а это требует определённого времени [17].

Мы уже поставили вопрос о роли образов и символов в привязке бытия человека в мире к историческому процессу. О значении образа в познании человеком мира пишут Ф.В.Лазарев и М.К.Трифорова [27, с.215–222]. Такой образ они называют гносеологическим [27, с.215].

Но помимо онтологического и гносеологического измерения у образов и символов есть и аксиологическое измерение. Аксиология – это «философское исследование природы ценностей» [1, с.11], а ценности, или «жизненные ориентации людей» [27, с.316], как считают Ф.В.Лазарев и М.К.Трифорова, «образуют ядро мировоззрения, выступая в качестве ведущей стратегии человеческого поведения» [27, с.316]. При этом ценности сами имеют собственное бытие. И при этом «вопрос о бытии ценностей» имеет, как полагают Ф.В.Лазарев и М.К.Трифорова «принципиальное значение» [27, с.325]. Но поскольку мы ограничиваем своё исследование аксиологическим измерением парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций, мы должны в бытии ценностей исследовать ценности в сфере исторического развития, которое не может не проходить вне поля политики. К.С.Гаджиев ставит вопрос о политической аксиологии [29, с.253–254] как части политической философии [29, с.237–254]. Мераб Мамардашвили, правда, считает, что «наука является ценностью равно в той мере, в какой она никакой ценностью не является и не может быть ею» [33, с.124]. Но науку ценят, в том числе и философию, в том числе и политическую философию и её такую отрасль как политическую аксиологию. Роль аксиологии в истории и политике стала возрастать в связи с попытками отказать и истории, и политике в причинности, чего только стоит заявление Л.П.Капсавина о том, что «причинное объяснение в истории невозможно, и, если оно является необходимым условием научности, если история к нему стремится, она не наука [40, с.34]. А после того как Карл Поппер окончательно «лишил» историю и политику закономерностей, чего только стоят его «Логика и рост научного знания» [34], «Открытое общество и его враги» [35], [36] и «Нищета историцизма» [37], [38, с.373], им только остаётся заниматься целями и средствами.»...Для общественных наук главное значение имеют цели и средства, – пишет К.С.Гаджиев. – Без проникновения в сферу целей и идеалов не может быть и речи и об адекватном изучении мира политического». [29, с.253]. Небезынтересно, что отлучением общественных наук от закономерностей до философа XX века Карла Поппера занимался основатель баденской школы неокантианства В.Виндельбанд (1848–1915) [39, с.66–67], назвав их «идеографическими», т.е. повествующими только об особенном, единичном, [39, с.66], и тяготеющим к ценностям, в отличие от наук естественных, «номатических» [39, с.66], вырабатывающих общие законы и тяготеющим к закономерностям. Работал в этом направлении и более молодой соратник В.Виндельбанда по баденской школе Г.Риккерт (1863–1936), деливший науки на «генерализирующие» (естественные) и «индивидуализирующие» (исторические), если в первых существуют законы, то во вторых лишь индивидуальные характеристики исторически важных объектов посредством связи его с «ценностями» [40, с.412]. Одно из советских изданий философского словаря вполне справедливо считало это учение направленным против учения марксизма об объективных законах исторического развития [39, с.67]. Сейчас же с победой антикоммунизма в политике идеи Карла Поппера, В.Виндельбанда, Г.Риккерта и К.С.Гаджиева стали общепризнанными. «Политические вещи» по своей природе предполагают их одобрение или осуждение, выбор или отклонение. В глазах заинтересованных лиц в принципе они не могут быть нейтральны, поскольку сопряжены с выбором, принятием решений, приверженностью, оценкой и т.д., – пишет К.С.Гаджиев. – Они тесно связаны с такими ключевыми категориями человеческой жизни, как добро и зло, справедливость и несправедливость, свобода и несвобода, равенство и неравенство и т.д. Другими словами, политическая философия имеет дело с пониманием и толкованием человеческих целей, а там, где речь идёт о целях, непременно присутствуют ценности». [29, с.253]. Поэтому «политическая философия, – утверждает К.С. Гаджиев, – не может не затрагивать аксиологический аспект» [29, с.254]. Также не может не затрагивать аксиологический аспект и философия истории. По-

этому можно и должно говорить и о политической аксиологии как самостоятельном подразделе политической философии, и об исторической аксиологии как самостоятельном подразделе философии истории. И если «политическая философия пронизана морально–этическим началом, трактующим факты в контексте определённых ценностей [29, с.254], то и философия истории также пронизана морально–этическим началом, которое также трактует исторические факты в контексте определенных ценностей. Онтологические, гносеологические, аксиологические и праксиологические характеристики часто смешивают и «смешение» это, как полагают Н. Ф. Калина, Е. В. Чёрный и А. Д. Шоркин «нельзя назвать полностью случайным» [30, с.68]. Попробуем же очистить аксиологические характеристики и от случайных, и от неслучайных, т. е. закономерных смещений. При этом «аксиологическое понимание исторического развития сочетается для нас, как и у Л. П. Карсавина, с утверждением качественной равноценности всех его моментов и не вынуждает к обесценению хотя бы одного из них» [40, с.273]. При всём этом момент оценки, по Л. П. Карсавину, «неустрашим» [41, с.273]. Исходя из вышеизложенного, при раскрытии заглавной темы надо надо показать не только аксиологическое измерение парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций, но и символизм самой аксиологии. Великий русский и американский социолог Питирим Сорокин в центр своей циклической флуктуации основных типов культуры ставил интегрированную сферу ценностей и символов [42, с.1240]. В своей четырёхтомной «Социокультурной динамике» [63] П. Сорокин убедительно показывает, что «любая великая культура основывается на целостной системе ценностей» [43, с.95], которая, как мы уже указали, является единой с системой символов. А «ценные признания Питирима Сорокина» высоко оценивал даже такой его политический противник как В. И. Ленин [44]. А. А. Радугин в своей «Философии» [45], рассматривая гуманизм как ценностную основу решения глобальных проблем современности, полагает первым основным элементом культуры знаково–символический, а вторым – ценностно–нормативный [45, с.238–239], поставив так же, как и П. Сорокин, символы рядом с ценностями. Ф. В. Лазарев и М. К. Трифонова определяют ценность как благо, которое предстаёт перед человеком и обществом через призму оценки [27, с.321]. Такой призмой А. А. Радугин считает ценностную установку «социально–детерминированную predisposedness социального субъекта к заранее определённое отношению к данному объекту, вещи, человеку, явлению, событию и т. д.», «ценностные установки ориентируют человека в социальной действительности, направляют и стимулируют его деятельность» [45, с.239]. А ориентирует человека в социальной действительности только символ. А открытие это сделали американские социологи, представители чикагской и айовской школ символического интеракционизма. Прежде всего, следует отметить, что символический интеракционизм – это далеко не маргинальное учение, и популярность его и, прежде всего, трудов его основоположника Джорджа Герберта Мида (George Herbert Mead) (1863–1931) [46–51] растёт, о чём писал ещё в 1979 году Л.Г.Ионин в своей «Понимающей социологии» [52]. «Идеи Мида, не пользовавшегося популярностью более чем четверти века, ныне получают широкий резонанс», – писал советский социолог [52, с.67]. Автор общего курса социологии для студентов высших учебных заведений Украины В. М. Пича (В. М. Піча) [53], посвятивший символическому интеракционизму четвёртый параграф третьего раздела своей книги (наименование раздела «Основные школы и направления современной социологии») [53, с.56–59], назвал символический интеракционизм «одним из наиболее интересных и продуктивных направлений в современной социологии, которое сводит содержание социальных процессов к взаимодействию индивидов в группе и обществе» [53, с.56]. К сожалению, А. И. Погорельский в книге «Социологическая мысль XX столетия» [54], подробно разобрав идеи современных социологов от Эмиля Дюркгейма и Макса Вебера до Иммануила Воллерстайна и Э. Геллера, не нашёл места для символического интеракционизма [54]. Украинский логик А. Т. Ишмуратов (А. Т. Ішмуратов) [55] берёт на вооружение интеракционизм, но ... без символов [55, с.178–184]. Правда, обойтись без Я–ОБРАЗА и Я–КОНЦЕПЦИИ Дж. Г. Мида [54, с.178–181] он не может. На «Я» в разных проявлениях у Дж. Г. Мида обратил и Л. Г. Ионин [52]. Но главное – не в этом. Представители школы символического интеракционизма нашли то, что отличает человеческое общество от стада животных, – это то, что люди в результате эволюции утратили развитую систему инстинктов как регуляторов поведения, создав в качестве регуляторов своего поведения символы. И главное у Дж. Г. Мида – это не открытие им Я (self) (сам – М.М.) и не разделение его на врождённое и малоподвижное [I] (Я в именительном падеже – М.М.) и плод социального взаимодействия [me] (я в косвенных падежах – М.М.), как это кажется Л. Г. Ионину [52, с.7], а символически опосредованное взаимодействие, возникновение которого можно объяснить и функционально, как необходимость координировать поведение людей, ибо у них таких надёжных как у животных инстинктов уже нет, и антропологически – способностью людей создавать и использовать символы, на что и обратил внимание украинский социолог В. М. Пича [53, с.57]. И в «Социальной психологии» (в английском оригинале “Psychology of Person”, психология личности, – М. М.) представителя Чикагской школы символического интеракционизма Тамотсу Шибутани (Tamotsu Shibutani) – главное – в символической организации опыта [56, с.103–109], [57, с.107–112] и во вступлении в символическое окружение [56, с.397–404], [57, с.400–413]. Американский социолог ставит перед человечеством задачу – «научиться мыслить конвенционными терминами», то есть образами и символами, [56, с.400], [57, с.413], что напоминает «гносеологические образы» Ф. В. Лазарева и М. К. Трифоново [27, с.215]. Умение мыслить «конвенционными терминами» и «гносеологическими образами» позволило бы человеку, по словам Т. Шибутани, стать «участником символического окружения данной группы» [56, с.400], [57, с.413]. Всё это сводится к задаче, поставленной ещё Дж. Г. Мидом, – «усвоение значения символов и собственной роли» [47, р.369]. К сожалению, достижениями этой школы не пользуются на всём постсоветском пространстве. В Советском Союзе, отмечая положительные достижения школы символического интеракционизма, и И. С. Кон, и Л. Г. Ионин [52] не могли, естественно, пропагандировать символический интеракционизм, так как Дж. Г. Мид «не мог взглянуть на общество с «высоты» марксистского

## АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СТРУКТУРЫ ПАРАДИГМАЛЬНОГО ОБРАЗА КАК КАТЕГОРИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

анализа».[52, с.70]. А Д. Н. Шамин в Большой Советской Энциклопедии вообще объявил «попытки представить символический интеракционизм как общую социологическую теорию, в равной мере пригодную для описания межличностного взаимодействия и глобальных процессов, несостоятельными» [62, с.211]. Но то, что эпигоны марксизма считали «несостоятельным», сам Карл Маркс с успехом брал на вооружение почти за сто лет до публикации работ основателя символического интеракционизма Дж. Г. Мид. При этом основоположник марксизма, пользуясь символами и в анализе и при объяснении политических событий, позволял себе произвольно перемещать их в пространстве и времени и даже совмещать их, то есть К. Маркс фактически признавал их самостоятельное бытие. Так, К. Маркс делал выдающегося деятеля английской буржуазной революции Оливера Кромвеля фактически символом и лидера якобинцев Максимилиана Робеспьера, возглавившего Великую французскую буржуазно-демократическую революцию в момент её наивысшего подъёма, и Наполеона Бонапарта, ставшего во главе Франции в период нисходящей линии французской революции, фактически во время её отката. А М. Робеспьера и Н. Бонапарта К. Маркс делал символами Оливера Кромвеля, хотя последний и умер в 1658 г., за 131 год до начала революции во Франции, называя О. Кромвеля Робеспьером и Наполеоном английской революции. [58, с.656]. И К. Маркс, и Дж. Г. Мид, и такой известный представитель Чикагской школы символического интеракционизма как Т. Шибутани [56], [57], кстати весьма популярный среди советских социальных психологов и социологов в конце 60-х, начале 70-х годов прошлого века, считали символ важнейшим регулятором поведения людей. Эпигон марксизма-ленинизма, российский политолог и социолог А. А. Радугин, отводит определённую роль символу в политике, но лишь в рамках «политической культуры». В теме 12 – й своей «Политологии» [59] он посвящает символам целый параграф 6 – й, который он озаглавливает не иначе как «Политическая символика как элемент политической культуры» [59, с.193–200], а в параграфе «Политическая коммуникация», коммуникация, в которой бытийно и существует политическая символика, уделяет роли символа лишь три строчки [59, с.204]. О роли символа, но только в логике и только в форме синтаксиса и семантики писали В. А. Смирнов и П. В. Таванец [60], при этом они, правда, отметили, что символическая логика может помочь «решить фундаментальные вопросы философии» [60, с.5], но не больше. Символические же интеракционисты, в частности, такой как Т. Шибутани, считают символ решающим фактором в регуляции поведения людей. В параграфе «Символическая организация опыта» своей «Социальной психологии» Т. Шибутани констатирует, что «символы могут заставить людей вступить в священную войну, предпринять опасное паломничество, участвовать в отвратительном линчевании или погибать, героически защищая безнадёжное дело» [56, с.105], [57, с.108]. Интересно, что так же, как и представитель Чикагской школы символического интеракционизма Т. Шибутани, роль символа понимал и К. Маркс, дав в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» блестящий пример действия символа как регулятора поведения больших масс людей в масштабе целой нации [61, с.115–217]. Французская нация, как отмечал основоположник марксизма, пошла тогда не за личностью Луи Бонапарта, а за её символом, которым оказался образ Наполеона I.

Таким образом, символ действительно становится призмой, через которую человек определяет любую ценность, а раз так, то призма, через которую человек различает ценность, пронизывается этой ценностью, сама получает ценностные качества и сама становится ценностью. Ценность растворяется в символе. Аксиология поглощается символогией. Но у аксиологии есть и другие поглотители. В течение многих веков ценностные характеристики преимущественно связывались с представлением о подлинном существовании. Аксиология тем самым поглощалась онтологией: вопрос о том, что является ценным подменялся проблемой подлинного бытия, которое признавалось только за Богом. На это обратили внимание Э. Н. Гусинский и Ю. И. Турчинова в своей оригинальной работе «Введение в философию образования» [64]. Причём подход такой господствовал в Средние века, когда символизм пронизывал всю средневековую жизнь и культуру. Люди тогда не только говорили символами, но и иной речи, кроме символической, не понимали. Мир не изображали символическим, его таким воспринимали. Земной мир – символ небесного, вещи первого – только символ объектов второго [65, с.142–143]. Глубокий и безысходный символизм свойственен любому коллективистическому обществу [65, с.142]. И не только религиозному как в Средние века, но и такому абсолютно безбожному обществу как советское, ведь, по А. А. Ивину, любой «коллективистический символизм сохраняет приоритет умозрительного мира над предметным» [65, с.142], даже если это общество не идеалистическое, а такое «материалистическое» как советское.

В коллективистическом обществе символ сам становится ценностью.

Символичность становится в тоталитарных (коллективистических) обществах Новейшего времени, как и в Средние века, главным мотивом принятия важных решений: символы здесь, как и во всяком коллективистическом обществе, управляют реальностью. Когда 28 марта 1945 года главнокомандующий войсками союзников американский генерал Д. Эйзенхауер направил непосредственно Сталину письмо, в котором сообщал, что по военным соображениям основной удар союзников будет нацелен не на Берлин, а южнее, Сталин не мог поверить в свою удачу, и сделал всё, чтобы полностью воспользоваться ею, учитывая первостепенное символическое значение взятия Берлина. Западные союзники исходили из того, что, поскольку Берлин будет внутри советской зоны (вопрос о зонах оккупации был уже решён в Ялте), то их войскам нет смысла проливать за него кровь. Западные союзники думали о захватах неподелённых территорий в Австрии и Чехословакии. Западные союзники думали о захватах территорий. Сталин же думал о символе. Но, боясь коварства союзников и, полагая, что они также думают больше о символах, чем о чем бы то ни было реальном, Сталин в своём ответе от 1 апреля 1945 года похвалил Д. Эйзенхауера, согласившись с тем, что Берлин утратил прежнее стратегическое значение, и не без хитрости сообщил, что на взятие Берлина будут

направлены лишь второстепенные советские силы. Взятие Берлина Красной армией – без участия союзников – могло стать и стало не только ярким символом победы русских над Германией, но и символом превосходства социализма не только над фашизмом, но и даже над самим капитализмом, о чём Сталин вскоре не преминул упомянуть. Разделить честь символического взятия Берлина Сталин предоставил лишь полякам, тогдашним и будущим сателлитам и будущим строителям общества, подобного тому, которое построил в СССР Сталин. Это даст потом хвастливым полякам повод петь “Wojsko polskie Berlin bralo, ruskie troche pomagalo” (войско польское Берлин брало, русские трошек помагало). В тот же день, день ответа на письмо Д. Эйзенхайера, 1 апреля 1945 года, Сталин вызвал Жукова и Конева и дал им на подготовку к штурму Берлина каких-то двенадцать-четырнадцать дней. Берлинское направление у немцев обороняли Третья танковая армия и Девятая армия группы армий «Висла» генерал-полковника Г. Хейнрци, Четвёртая танковая армия и Семнадцатая армия группы армий «Центр» генерал-фельдмаршала Ф. Шёрнера – всего 48 пехотных, 9 моторизованных, 6 танковых дивизий и много других частей и соединений, или 1 миллион человек, 10 400 орудий и миномётов, 1500 танков и штурмовых орудий (аналогов советских САУ – М. М.) и 3300 боевых самолётов. Кроме того, в резерве главного командования сухопутных войск находилось 8 дивизий, а в самом Берлине было сформировано около 200 батальонов фольксштурма (народного ополчения – М. М.). Оборона немецко-фашистских войск на берлинском направлении была глубокой и удачно эшелонированной. Она включала одерско-нейсенский рубеж, глубиной 20–40 километров, имевший три полосы и Берлинский оборонительный район, состоявший из трёх кольцевых обводов. В инженерном отношении особенно сильно была подготовлена оборона перед кюстринским плацдармом и на котбусском направлении. В составе группировки советских войск на берлинском направлении было двадцать общевойсковых армий, в их числе Первая армия Войска Польского (генерал С. Г. Поплавский) и Вторая армия Войска Польского (генерал Кароль Сверчевский), четыре танковые армии, четыре воздушные армии, десять отдельных танковых и механизированных корпусов, четыре кавалерийских корпуса, включавшие 2,5 миллиона человек личного состава, около 42 тысяч орудий и миномётов, 6250 танков и САУ, 7500 боевых самолётов, что обеспечивало перевес над противником в живой силе в 2,5 раза, в артиллерии и миномётах в 4 раза, танках и САУ в 4,1 раза, в боевых самолётах – в 2,3 раза [66, с.383]. Хорошо иллюстрирует масштабы Берлинской операции Красной армии цифра в семь миллионов снарядов, которые были доставлены по железной дороге только на передовые позиции фронта маршала Жукова [65, с.148]. Наступление началось ранним утром 16 апреля. 2 мая берлинский гарнизон капитулировал. В ходе Берлинской операции советские войска разгромили 70 пехотных, 23 танковые и моторизованные дивизии, уничтожили большую часть авиации вермахта, взяли в плен около 480 тыс. человек, захватили до 11 тысяч орудий и миномётов, свыше 1500 танков и штурмовых орудий, 4500 самолётов и другую технику. Дорого обошлась Берлинская операция и советским войскам. Их безвозвратные потери составили 78 291 человек, а санитарные – 274 184 человека. [66, с.386]. Страшные потери несли в ходе уличных боёв в Берлине советские танкисты. Сталин не поспешил на награды героям штурма Берлина. 1082 тысяч человек были награждены медалью «За взятие Берлина», десятки тысяч солдат, сержантов, офицеров и генералов были награждены орденами, 187 частям и соединениям, наиболее отличившимся при штурме вражеской столицы, было присвоено почётное наименование Берлинских. Более 600 участников Берлинской операции были удостоены высокого звания Героя Советского Союза [66, с.387]. Американский генерал Д. Эйзенхауер руководствовался военной стратегией, задачей захвата под контроль западных держав новых не поделённых членами антигитлеровской коалиции территорий, сбережением живой силы и техники. Сталин же – даже не военной, ни политической, а, скорее, символистической стратегией, в которой главным было не захват территорий, а ... борьба за символы. Интересно, что такой же символистической, свойственной коллективистическим, а не индивидуалистическим обществам стратегией руководствовался в 1941 году и Гитлер, избрав направлением главного удара Москву, во что не хотел верить Сталин, считая Гитлера не таким уж символистом, как он сам, а прежде всего военным стратегом. Но бывший ефрейтор Адольф Шикльгрюбер повел себя не как полководец, а как такой же приверженец символов как Сталин.

Символами в советском обществе могли оказываться вещи, совершенно не имевшие, казалось бы, практического значения и внутреннего содержания. “Когда Хозяин (Сталин) сдох и ибанцы наревелись до сыта, стали появляться несколько зауженные штаны, – пишет А.А.Зиновьев в своих «Зияющих высотах» о жизни ибанского общества, строящего «изм». – С узкоштанниками повели решительную борьбу, Разрезали штаны публично, выгоняли из институтов, увольняли с работы, штрафовали, писали фельетоны. Но зато уже не расстреливали. И расправу производили не Органы, а сами широкие массы по собственному почину. Страшили не узкие штаны сами по себе. Они были даже выгоднее, так как благодаря им производство тканей в стране выросло сразу вдвое. Узкие штаны были признаком и символом растущей непокорности, своеволия, неверия. Но в конце концов узкие штаны, как и кибернетика, были очищены от идеологических искажений и признаны отвечающим идеалам «изма». Как раз к этому времени они устарели” [67, с.39].

Символизм проник и в советскую внешнюю политику. Доказательства этому приводит А. Уткин в статье «Встречи в верхах – от Петра до Ельцина. Как восточный символизм борется с западным анализом», опубликованной в 1995 году в «Литературной газете» [68, с.11]. Так в ноябре 1943 года во время встречи глав держав антигитлеровской коалиции в Тегеране Сталин использовал всю доступную ему дипломатию символов и жестов, направленную на установление дружественности. Он без понуканий, широким жестом пообещал вступить в войну с Японией два-три месяца спустя после окончания войны в Европе. Ему не было равных в тостах, он взвешивал каждый свой жест. И позднее, в Ялте и Потсдаме, задача изучать карту передавалась помощникам. Черчилль, а не Сталин скрупулёзно, в процентах обозначал будущее влияние СССР и Запада в странах Восточной Европы. Сталин лишь мельком взглянул в листок с цифрами и кивнул.

## АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СТРУКТУРЫ ПАРАДИГМАЛЬНОГО ОБРАЗА КАК КАТЕГОРИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Такие жесты Сталина, как вывод советских войск из Ирана, были из той же череды жестов–символов. И ничто не могло обидеть его больше, чем несогласованная остановка поставок по ленд–лизу. Для Трумэна же в последнем случае проблемы не было: по договору помощь оказывается лишь в военное время, оно для СССР прекратилось 9 мая 1945 года. Н.С. Хрущев шел тем же, что и Сталин путём. Для Хрущёва были важны: пролёт шпиона Гарри Пауэрса над советской территорией накануне встречи в верхах в Париже, молчание Дж. Кеннеди на переговорах в Вене (1961), где, как сообщали советские средства массовой информации, молодой американский президент «учился» у опытного советского лидера, личные письма Дж. Кеннеди Н. С. Хрущёву в декабре 1962 года, давшие возможность хрущёвского обещания вывести советские ракеты с Кубы. Поклоннику символов, а не здравого смысла Хрущёву не пришло в голову приравнять советские ракеты на Кубе к американским в Турции, что сразу же бы направило спор в рациональное русло. Кеннеди даже не надо было убеждать, по своей рациональной логике он молча вывел ракеты с турецкой территории. Борьба символизма с анализом была продолжена в годы правления Л. И. Брежнева. В Сан–Клементе, наотрез отказавшись от предложенной ему резиденции, советский лидер поселился в маленькой комнате спешно выселенной дочери президента Р. Никсона. Дождавшись темноты, Л. И. Брежнев с шалью для супруги президента и неизбежным российским сувениром постучался в спальню ночевавшего по соседству Р. Никсона. Вручив со слезами на глазах подарки, он предложил радикально решить китайский вопрос с юга и севера [68, с.11]. Единственное, на что здесь следует обратить внимание – это не противостояние восточного и западного менталитетов, а столкновение коллективистической (или заметно тяготеющей к коллективизму) культуры с культурой индивидуалистической. Первая постоянно склоняется к символу и символическому жесту, пренебрегая рациональной, сциентистской аргументацией, в то время как вторая, оставаясь в целом равнодушной к символам и связанным с ними эмоциями, обращается в первую очередь к анализу и конкретным, обращённым к разуму доводам. А. А. Ивин считает большим упрощением «говорить просто о «Западе» и «Востоке» и не уточнять, что Запад – это индивидуалистическое западное общество, а Восток – это типично коллективистическое советское общество или общество явно коллективистического типа» [65, с.151]. Символ в коллективистическом обществе – это ценность. Причём к символу как ценности надо подходить исторически. Сейчас вряд ли кто будет, готовясь к смерти, бросать свои золотые сокровища в болото, море, глубокое ущелье. А вот викинги это делали. Для них золото было символом военной удачи, и они не хотели, чтобы этот символ вместе с военной удачей доставался кому–нибудь другому [69, с.10]. И золото при этом было не богатством, а простым символом. Не почести и богатство были ценностью для бывшего древнеегипетского вельможи Синухета, бежавшего от своего фараона в Азию. Ценностью для него было то, что после смерти его мумифицируют. Мумия была для египтян символом бессмертия. Но мумию не могли сделать в изгнании, где Синухет жил окружённый богатствами и почестями. И, оставив почести и богатства, Синухет... добивается разрешения вернуться в Египет. Во дворце фараона он лежал, распростёршись ниц до тех пор, пока фараон не простил его [69, с.26]. Таким образом, образы и символы с течением времени могут как приобретать, так и утрачивать значение ценностей. Причём утраты эти не обязательно безвозвратны. Так вернулись и украинский трезубец и российский двуглавый орёл. Восстанавливаются даже такие дорогостоящие символы как символ победы русского народа в Отечественной войне 1812 года храм Христа Спасителя в Москве и храм Святого Благоверного князя Александра Невского в Симферополе. Вот только никак не вернутся российские двуглавые орлы на шпили кремлёвских башен, откуда их в своё время сняли и заменили на символы новой власти – рубиновые пятиконечные звёзды. И не то, что у России нет денег на эту очередную замену. Слишком живуч этот символ советской власти, символ, перед которым пасуют триллионы долларов российского стабфонда. Но не будем здесь безапелляционными судьями. Символы создаются людьми, людьми разрушаются и людьми же воссоздаются. Вот только с безапелляционным приговором Карла Маркса статуе Наполеона I на Вандомской колонне придётся согласиться [61, с.217]. Индивидуалистическое французское общество не так привержено к символам, как находящееся в плену коллективистических предрассудков нарождающееся индивидуалистическое российское общество.

В заключение, можно с уверенностью утверждать, что аксиологическое измерение структуры парадигмального образа как категории философии истории рассмотрено, и рассмотрено так, как этого ещё никто не делал. При этом в результате анализа бытия ценностей в исторической и политической аксиологии и изучения аксиологического измерения таких категорий философии истории и философии политики как парадигмальные образы и символы эпох и цивилизаций можно сделать следующие выводы:

1. В бытии ценностей в истории и политике образы и символы являются призмами, через которые человек видит те или иные ценности.
2. Образы и символы не только преломляют как призмы взгляд человека на те или иные ценности, они могут и становятся критериями любых ценностей.
3. В некоторых, а именно коллективистических обществах образы и символы предстают сами как ценности.
4. К образам и символам как ценностям надо подходить исторически, так как с течением времени образы и символы могут как приобретать, так и утрачивать и восстанавливать вновь и значение ценностей, и значение критериев оценки, и значение преломляющих взгляд человека на ценности призм.

**Источники и литература**

1. Аксиология//Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. – 5 – е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с. – С.11.
2. Лазарев Ф. В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь: СОНАТ. 2001. – 264 с.
3. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф: труды по языкознанию. – М.: МГУ, 1982 – 479 с.
4. Маковский М. М. Язык – миф – культура: символы жизни и жизнь символов//Вопросы языкознания. – 1997. – №1. – С.73–96.
5. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: (критика и анализ). – Ереван: АН Арм. ССР, 1980. – 226 с.
6. Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера: критический анализ. – Ереван: АН Арм. ССР, 1989. – 237 с.
7. Масаев М. В. Образ пострадянської демократії в рамках інтервального підходу (філософсько-історичний аспект)//Політологічний вісник. – Київ, 2000, – №7. – С.116–124.
8. Масаев М. В. Парадигмальные образы как символы эпох//Культура народов Причерноморья. – 2000, №14. – С.132–136.
9. Масаев М. В. Научная парадигма и интервальный метод: соотношение. Понятие парадигмального образа в философии истории//Культура народов Причерноморья. – 2001. – №21. – С.210–221.
10. Масаев М. В. Роль образа в интервальном подходе в философии истории//Культура народов Причерноморья. – 2001. – №22. – С.199–205
11. Масаев М. В. Место и роль ООН в парадигмальном образе грядущей эпохи//Международное право. – 4/2001/13. – С.296–304.
12. Масаев М. В. Парадигмальный образ современной цивилизации в свете геополитических построений и концепций глобального политического прогнозирования//Культура народов Причерноморья. – 2004. – №55, – т.3. – С.203–204.
13. Масаев М. В. Феномен образного воплощения пространственно-временного континуума исторической рефлексии//Культура народов Причерноморья. – 2004. – №56, – т.2. – С.96.
14. Масаев М. В. Крест как символ парадигмального образа христианской цивилизации//Культура народов Причерноморья. – 2004. – №56, – т.2. – С.96–106.
15. Масаев М. В. Чернобыль как символ в контексте постижения парадигмальных образов и символов эпох (философско-исторический аспект)//Культура народов Причерноморья. – 2005. – №57, т.2. – С.148–149.
16. Масаев М. В. Глобальные и региональные геополитические и международно-правовые последствия атлантического выбора Украины на фоне формирования парадигмального образа новой цивилизации (философско-исторический аспект)//Культура народов Причерноморья. – 2004, – №48. – Т.1. – С.160–168.
17. Масаев М. В. Символизм древнерусской культуры как зрительного образа в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций//Культура народов Причерноморья. – 2005. – №63. – С.136–139.
18. Масаев М. В. Образ православной церкви как апокалиптической жены (В свете концепции парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций)//Культура народов Причерноморья. – 2005. – №63. – С.136–139.
19. Масаев М. В. Роль библейского символа в превращении русских в россиян//Культура народов Причерноморья. – 2005. – июнь. – №64. – С.104–106.
20. Масаев М. В. Цветная политика в системе парадигмальных образов и символов эпох (философско-исторические и психологические аспекты)//Культура народов Причерноморья. – 2005. – июнь. – №64. – С.106–109.
21. Масаев М. В. Збручський ідол як символ російського народу і парадигмальний образ східнослов'янської цивілізації//Культура народів Причорномор'я. – 2005. – №65. – С.111–115.
22. Масаев М. В. Образ Святой Руси как парадигмальный символ православной цивилизации//Культура народов Причерноморья. – 2005. – №65. – С.140–144.
23. Масаев М. В. Сакральная символика Рене Генона//Культура народов Причерноморья. – 2005. – №66. – С.131–132.
24. Масаев М. В. Христианский символизм Джона Бэлдока//Культура народов Причерноморья. – 2005. – №67. – С.150.
25. Масаев М. В. К вопросу о роли символа в социологической науке//Культура народов Причерноморья. – 2005. – №68. – С.69–72.
26. Масаев М. В. Киев как символ мировой православной цивилизации//Культура народов Причерноморья. – 2005. – №69. – С.219–222.
27. Лазарев Ф. В., Трифонова М. К. Философия. Учебное пособие. – Симферополь: СОНАТ, 1999. – 352 с.
28. Шоркин А. Д. Схемы универсумов в истории культуры: Опыт структурной культурологии. – Симферополь, 1996. – 216 с.
29. Философия: Учебник/Под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной, В. П. Филатова. – М.: Русское слово, 1996. – 432 с.
30. Калина Н. Ф. и др. Лики ментальности и поле политики: Монография/Н. Ф. Калина, Е. В. Чёрный, А. Д. Шоркин – К.: Агропромвидав України, 1999. – 184 с., ил. – Библиогр. : с.167–171.
31. Маркс К. Тезисы о Фейербахе//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 – е изд. – Т.3. – С.1–4.
32. Белый А. Символизм как миропонимание/Сост., вступ. ст. и прим. Л. А. Сургай. – М.; Республика, 1994. – 528 с.

**АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СТРУКТУРЫ ПАРАДИГМАЛЬНОГО ОБРАЗА  
КАК КАТЕГОРИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ**

33. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. 2 – е издание, изменённое и дополненное. – М.: Издательская группа «Прогресс» «Культура», 1992 – 416 с.
34. Поппер Карл Раймунд. Логика и рост научного познания: Избранные работы. Пер. с англ./Сост., общ. ред. и вступ. ст. [с. 5–32] В. Садовского. – М.: Прогресс, 1983 – 605 с.
35. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Пер. с англ./ Под общ. ред. В. Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурные инициативы». – Т.1: Чары Платона. – 1992 – 446 с.
36. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Пер. с англ./Под общ. ред. В. Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурные инициативы». – Т.2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – 1992. – 525 с.
37. Поппер К. Р. Ницета историцизма. – М.: Издательская группа «Прогресс» У1А, 1993. – 186 с.
38. Поппер Карл Раймунд//Философский словарь/Под ред. И. Т. Фролова. – 5 – е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с. – С.373.
39. Вандельбанд Вильгельм//Философский словарь/Под ред. И. Т. Фролова. – 5 – е изд. – М.; Политиздат, 1987. – 590 с. – С.66–76.
40. Риккерт Генрих//Философский словарь/Под ред. И. Т. Фролова. – 5 – е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с. – С.412.
41. Карсавин Л. П. Философия истории. – С.–Петербург: АО Комплект, 1993 – 352 с.
42. Сорокин Питирим//Советский энциклопедический словарь/Гл.ред. А. М. Прохоров. – 3 – е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1984. – 1600 с., ил. – С.1240.
43. Каганец І. В. Арійський стандарт: Українська ідея епохи великого переходу. – К.: А. С. К., 2005. – 336 с.; іл.
44. Ленин В. И. Ценные признания Питирима Сорокина. Полн.собр.соч., т.37,с.195.
45. Радугин А. А. Философия. Курс лекций. – 2 – е изд., перераб. и дополн. – М.: Центр, 1998. – 272 с.
46. Mead G. H. The philosophy of the present, Chicago: London, 1932.
47. Mead G. H. Mind, self and society. Chicago, 1934.
48. Mead G. H. Geist, Identitat und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (hg. von Ch. W. Morris), 1934.
49. Mead G. H. Geist, Identitat und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (hg. von Ch. W. Morris), 1947.
50. Mead G. H. Geist, Identitat und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (hg. von Ch. W. Morris), 19689.
51. Mead G. H. The philosophy of the act. Chicago, 1938.
52. Ионин Л. Г. Понижающая социология: историко–критический анализ. – М.: Наука, 1979, – 207 с.
53. Піча В. М. Соціологія: загальний курс. Навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти України. – К.: “Каравела”, – 2000. – 248 с.
54. Погорілий О. І. Соціологічна думка ХХ століття: Навч. Посібник. – К.: Либідь. – 1996. – 244 с.
55. Ишмуратов А. Т. Вступ до філософської логіки: Підручник для студентів та аспірантів гуманітарних закладів. – К.: Абрис, 1997, – 350 с.
56. Шибутани Т. Социальная психология. Перевод с английского В. Б. Ольшанского. Общая редакция и послесловие профессора Г. В. Осипова. – М.: «Прогресс». – 1969. – 536 с.
57. Шибутани Т. Социальная психология. Сокращенный перевод с английского В. Б. Ольшанского. – М.: Астана: Ростов–на–Дону: Феникс. – 1999. – 544 с.
58. Кромвель (Cromwell) Оливер//Советский энциклопедический словарь. Издание третье. – М.: «Советская энциклопедия», 1984. – 1600 с., ил. – С.656.
59. Политология. Учебное пособие для вузов. Составитель и ответственный редактор Радугин А. А. – М.: Центр. – 1997. – 224 с.
60. Смирнов В. А., Таванец П. В. О взаимоотношении символической логики и философии. – М.: Наука, 1974. – С.5–34.
61. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 – е изд. – Т.8. – С.115–217.
62. Шамин Д. Н. Мид (Mead) Джордж Герберт//Большая Советская Энциклопедия (в 30 томах). Гл. ред. А. М. Прохоров. Изд. 3 – е. – М.: «Советская энциклопедия», 1974, – т.16, Мёзия – Моршанск. 1974. – 616 с. с ил. – С.211.
63. Сорокин П. А. Социокультурная динамика//Человек. Цивилизация. Общество: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992 – 543 с.
64. Гусинский Э. Н., Турчанинова Ю. И. Введение в философию образования. – М.: Издательская корпорация «Логос», 2000. – 224 с.
65. Ивин А. А. Введение в философию истории: Учеб пособие. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997 – 288 с.
66. Берлинская операция 1945//Советская Военная Энциклопедия: в 8 томах//Пред.Гл.ред. комиссии М. А. Моисеев. – 2 – е изд. – Т.1: «А» – Бюлов. – М.: Воениздат, 1990. – 543 с. 30 л. ил. – С.383–387.
67. Зиновьев А. А. Зияющие высоты. М.: ПИК; Свердловск: Уральское отделение МГИК МАД ПР, 1992 – Кн.2. – 314 [2] с.
68. Уткин А. Встречи в верхах – от Петра до Ельцина. Как восточный символизм борется с западным анализом//Литературная газета, 1995, 9 августа. – С.11.
69. Жарова Л. Н., Мишина И. А., Михеев А. А. Всемирная история. Новое время (XVI – конец XVIII в.): Учеб. для 8 кл. средн. Шк. – К.: Генеза, 1999. – 280 с., илл.