

Лаза Валентина Дмитриевна

СОЦИАЛЬНЫЙ АРХЕТИП: ОБРАЗЫ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ

В статье рассматриваются феномен социального архетипа и теоретические конструкции, позволяющие объяснить данное явление в различных социально-философских парадигмах. Особое значение придается структуре социального архетипа и его социокультурным корням, прежде всего религиозным. Обосновывается тезис, согласно которому роль социального архетипа в современных обществах существенно возрастает благодаря тенденции постсекулярного общества.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/10-2/24.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2012. № 10 (24): в 2-х ч. Ч. II. С. 104-108. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/10-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 124.5

Философские науки

В статье рассматриваются феномен социального архетипа и теоретические конструкции, позволяющие объяснить данное явление в различных социально-философских парадигмах. Особое значение придается структуре социального архетипа и его социокультурным корням, прежде всего религиозным. Обосновывается тезис, согласно которому роль социального архетипа в современных обществах существенно возрастает благодаря тенденции постсекулярного общества.

Ключевые слова и фразы: социальный архетип; смысл; социальное действие; цели; ценности; постсекулярное общество.

Валентина Дмитриевна Лаза, к. филос. н., доцент
Кафедра политологии, социологии и теологии
Институт государственно-конфессиональных отношений
Пятигорский государственный лингвистический университет
laza@pglu.ru

СОЦИАЛЬНЫЙ АРХЕТИП: ОБРАЗЫ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ®

Социальный архетип – это устойчивая, повторяющаяся и законосообразная система целей, ценностей и смыслов, рождающаяся в коллективном опыте на основе внутреннего единства социальных практик. Для его презентации необходимо выделить, согласно структурно-функциональному подходу, основные измерения, в которых архетип достигает полноты собственной реализации. Имея в своей основе набор ценностей, целей и смыслов, любой социальный архетип реализуется в различных сферах бытия общества, т.е. в сфере когнитивного, религиозно-этического, художественно-эстетического, политико-правового, хозяйственно-экономического и практического.

О необходимости когеренции между всеми этими измерениями, на которые буквально распадается бытие общества, философы размышляли, начиная с древности. Так, рассуждения Сократа о калокагатии, соединяющей истину, добро и красоту, предопределили целое направление философской мысли, отвечая на потребность в единстве научного знания. Да и сегодня эта мысль отмечается многими авторами. Так, американский философ Д. Ролз, начиная свою знаменитую «Теорию справедливости» словами: «Справедливость – это первая добродетель общественных институтов, точно так же, как истина – первая добродетель систем мысли. Теория, как бы она ни была элегантна и экономна, должна быть отвергнута или подвергнута ревизии, если она не истинна. Подобным же образом законы и институты, как бы они ни были эффективны и успешно устроены, должны быть реформированы или ликвидированы, если они несправедливы» [6, с. 19]. И речь здесь идет не только об эпистемологическом и политико-правовом идеалах, а о необходимости их объединения в некую взаимосогласованную, т.е. когерентную систему.

При анализе общественного бытия целесообразно также вслед за Ю. Хабермасом различать системный и несистемный аспекты реализации социального архетипа, т.е. противопоставлять социальные системы (политическую, экономическую, культурную, коммуникативную и т.п.) соответствующему жизненному миру. Жизненный мир общества представляет собой дотеоретическое и несистемное образование, содержащее весь комплекс значений и смыслов, при помощи которых члены данного общества интерпретируют как свои собственные действия, так и действия других людей, вступающих с ними в определенные интеракции. Понятие жизненного мира является ключевым для феноменологии, а также для появившейся на ее основе феноменологической социологии.

Э. Гуссерль ввел понятие жизненного мира для прояснения собственной теории феноменов сознания, возводя их к интенциональности. «Мы уже знаем, – писал он, – что всякое теоретическое свершение объективной науки осуществляется на почве *предданного* – жизненного – мира, что оно предполагает донаучное познание и его целесообразное преобразование. Обычный опыт, в котором дан жизненный мир, есть последнее основание всякого объективного познания» [2, с. 300]. Трансформация понятия жизненного мира при его введении в пространство социальной философии заключается в том, что оно выполняет функции символического универсума – хранилища социально значимых смыслов и значений. В социальной феноменологии жизненный мир рассматривается как интерпретативная база социального взаимодействия.

Основоположник социальной феноменологии А. Шюц фактически отождествляет жизненный мир и мир социальный. И этот мир опять артикулируется в терминах дотеоретического. «Социальный мир имеет определенные измерения близости и удаленности в пространстве и времени, а также близости и анонимности. Каждое из измерений имеет присущую ему горизонтальную структуру и стиль восприятия. Такое восприятие является допредикативным, а его стиль представлен типологиями, сформировавшимися отдельно в отношении восприятия современников, предков и потомков» [11, с. 159]. Вот почему центральной темой социальных феноменологов становится повседневность, в пространстве которой и происходят процессы смыслообразования.

Таким образом, не действия и отношения становятся в социальной философии онтологическим фундаментом, а смыслы и значения, связываемые по определенным законам и в соответствии с определенными образцами. Здесь уже до понятия архетипа – рукой подать. Как отмечал А. Шюц, «социальная наука прямо и непосредственно занимается не общим для всех социальным жизненным миром, а его идеализациями и формализациями, мастерски и целенаправленно выбранными и не противоречащими его фактам. Это не делает менее обязательным обращение к субъективной точке зрения на другом уровне абстракции...» [12, с. 99].

Социальная философия последних десятилетий развивалась в направлении, заданном коммуникативной теорией общества Ю. Хабермаса и теорией социальных самоописаний Н. Лумана. Обе они опираются на теорию систем и структурный функционализм Т. Парсонса, обе учитывают итоги лингвистического поворота. В обеих теориях создается благодатная возможность для философской экспликации понятия социального архетипа. Более того, обращение к понятию социального архетипа позволит прояснить многие непрозрачные элементы как в модели коммуникативного действия, так и в презентации аутопоэзиса (социального самоописания). Не остается в стороне и понятие хабитуса, введенное в оборот французским теоретиком П. Бурдьё.

Ю. Хабермас построил теорию, согласно которой есть два типа социального действия: инструментальное и коммуникативное. В соответствии с этим он предлагает выделять инструментальную и коммуникативную рациональности, каждая из которых руководствуется своим собственным императивом. «Коммуникативное действие можно понимать, – отмечает в этой связи Хабермас, – как круговой процесс, в котором положение автора двойко: он является инициатором действий, рассчитав которые, можно овладеть той или иной ситуацией; в то же время продуктом традиций, в которых он живет, сплоченных групп, к которым он принадлежит, и процессов социализации, в которых он достигает зрелости» [8, с. 202].

Чрезвычайно существенным является рассмотрение процесса общественной рационализации, о которой писал еще М. Вебер. В условиях, когда обществом управляли традиции, роль социального архетипа является хотя и важной, но все же не столь значимой, как в рациональном социуме, где архетип начинает выполнять регулятивные функции. Он как бы встраивается в процессы коммуникации. Основой жизни становится рациональное планирование, и это «планирование можно трактовать как целерациональное действие второго уровня: оно нацелено на организацию, улучшение или расширение систем самого целерационального действия. Прогрессирующая “рационализация” общества тесно взаимосвязана с институционализацией научного и технического прогресса. В той мере, в какой техника и наука пронизывают институциональные сферы общества и тем самым изменяют сами институты, исчезают старые легитимности» [10, с. 50-51].

Свобода человеческой личности в каждую историческую эпоху реализуется по-разному, ибо различны социальные условия, личностные контексты человеческого бытия. Сегодня все больше оснований полагать, что в современном социуме качественно переформируется само определение свободы. Для понимания смысла произошедших перемен необходимо проанализировать ситуацию в таких базовых отраслях общественного сознания, как религия, наука, право, философия и идеология. Все эти области подверглись радикальному вторжению компьютера. Но особенно причудливо данное вмешательство выглядит именно в сфере религии.

Появление новых возможностей в компьютерном моделировании реальности привело к росту того, что прежде называли вымысленными мирами. Но это название следует признать не совсем удачным, ибо вымысел предполагает полную свободу автора, тогда как миры, создаваемые с помощью компьютерных технологий, не обладают такой уж большой степенью произвольности, а их авторы могут творить лишь в определенных границах, как пространственных, так и временных. Лишь до определенного времени творимая руками человека виртуальная реальность может быть ему подвластна, затем созданный им продукт начинает вести «собственную жизнь». Родается новая страна, которую философы назвали Киберией. «Киберия, киберпространство – особое измерение реальности, бытие которого определяется сознанием человека, выражающим себя посредством компьютерных технологий в искусственно созданной компьютерными программами среде. Очевидно, что жизнь современного человека все в большей мере сопряжена с миром компьютерных технологий, которые не только по-новому организуют среду обитания человека, но и формируют его внутренний мир» [3, с. 178]. Даже если этот мир формируется и живет по законам религиозного сознания.

В массовой культуре и повседневном мировидении все религиозное прочно связано с образами традиционализма и архаики. Даже реформаторы и модернизаторы Церкви обычно действуют под девизом возврата к чему-то прежде утраченному или возвращения к неким первоистокам, то есть к принципам той религии, адептами которой они являются. Само название «религия» переводится как восстановление связи с чем-то потерянным (от лат. – *возврат в лигу*). Но вот в эпоху «психоделической революции» один из ее идеологов Тимоти Лири рассматривал компьютеры как средство, ничуть не менее эффективное, чем пресловутые галлюциногены. Человек открывает в себе невиданный прежде креативный потенциал и уподобляется Богу – такова в общих чертах идея Лири. Он считал, что появление высоких технологий приводит к возрождению религии, причем это религия языческая. «Духовными лидерами такого язычества выступают действующие в киберпространстве свободные духом творцы – “шаманы нечеткой логики”, “алхимики виртуальных пространств”... Основные догматы такой религии просты: Бог – это не покровитель племени, не феодальный властитель, не инженер и менеджер Вселенной. Бог – это каждый из вас, и, кроме, вас другого БОГА (в единственном числе) нет. Есть множество Богов (во множественном числе), и этих Богов столько, сколько вы можете представить» [Цит. по: Там же, с. 180-181].

Такой неожиданный поворот неожидан лишь на первый взгляд. Это умонастроение, получившее название титанизма, было весьма распространенным в эпоху Ренессанса. Возрождение дает немало примеров того, как наряду с богоборчеством в мире становятся все более популярными идеи титанизма. Об этом прекрасно написал в своей «Эстетике Возрождения» А. Ф. Лосев, указывая на то, что ренессансный титанизм

является оборотной стороной гуманизма. И здесь речь идет о связи титанизма с крайними формами индивидуализма. «Возрождение, – пишет Лосев, – прославилось своими бытовыми типами коварства, вероломства, убийства из-за угла, невероятной мстительности и жестокости, авантюризма и всякого разгула страстей. Здесь уже не было никакой неоплатонической эстетики» [4, с. 97].

Эта особенность возрожденческого мироощущения и является, по мнению подавляющего большинства специалистов, ярким доказательством обратной зависимости между индивидуализмом и моралью как таковой. Не случайно именно концепция эгоизма такого крупного ренессансного философа, как Л. Валла, является чуть ли не доминирующей доктриной эпохи. «Однако здесь, несомненно, – пишет Лосев далее, – сказался стихийный индивидуализм эпохи, эта уже обнаженная от всяких теорий человеческая личность, в основе своей аморальная, но зато в своем бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности любых страстей, любых аффектов и любых капризов доходившая до какого-то самолюбования и до какой-то дикой и звериной эстетики. Выше мы говорили о благородном самоутверждении стихийного индивидуализма эпохи Ренессанса и определяли эстетику этого индивидуализма как гуманистически-неоплатоническую» [Там же]. Но эстетика индивидуализма неразрывно связана и с этикой, и с метафизикой. Индивид, ощущающий себя неотделимой частью Космоса, не может и не хочет видеть себя вне этого мира. Этические следствия столь же значительны, сколь и эстетические. Эстетика Возрождения формировалась, главным образом, в иных частях Европы, нежели этика протестантизма, но, по своей сути, это однонаправленные движения.

Возвращаясь к современности, следует, однако, указать, что индивидуализм протестантский не привел к социальной индивидуализации, а позволил найти новые формы социальности, включающие в себя коллективизм и самоорганизацию. Наблюдающиеся сегодня формы индивидуализации – это лишь пролог к преобразованию социальных институтов и ценностей, в том числе и в сфере отношений человека с Богом. Между тем именно в сфере религиозной жизни происходит немало интересного.

Феномен постсекулярного общества, о котором заговорили совсем недавно, также может быть признан итогом социальной индивидуализации. Этот термин впервые использовали немецкие социологи, подразумевая под ним то особое состояние, которое характеризует общества зрелого модерна в последние два десятилетия. Посмотрим, насколько термин «постсекулярное общество» коррелирует с термином «индивидуализированное общество».

Ю. Хабермас в своей статье «“Постсекулярное общество” – что это?» выделяет три фундаментальных фактора, детерминирующих появление секулярных обществ. Это, прежде всего, «расколдовывание мира» путем замены фантастических объяснений явлений природы, основанных на традиционных верованиях, научными. Научная картина мира, как хорошо известно, несовместима с теологическими доктринами или мистическим мироощущением. Это также вытеснение Церкви из различных сфер общественной жизни, таких, как политика, право, хозяйство, культура, досуг и перенесение отправления культа в сферу частной жизни. И третьим фактором секуляризации является рост благосостояния, социальных гарантий, уровня жизни, что снижает потребность в утешении и желании найти защиту от превратностей судьбы.

Но вот на рубеже второго и третьего тысячелетий ситуация начинает меняться. «Сегодня налицо, – отмечает Хабермас далее, – главным образом три накладывающихся друг на друга феномена, вместе взятые создающие картину всемирного оживления религии. Это распространение больших мировых религий посредством миссионерства, их фундаменталистская радикализация и политическая инструментализация их потенциала насилия. Причем внутри религиозных общин и церквей повсюду выходят на передовую ортодоксальные или как минимум консервативные силы» [9].

Интересное утверждение, следствием которого является вывод о том, что социальные порядки, установившиеся в результате секуляризации, успешно противостояли религиозности и ограничивали миссионерство. Выходит, что социальная атомизация и индивидуализация сделала современные общества гораздо более открытыми. Пытаясь осмыслить трагический опыт прихода национал-социалистов к власти в Германии и их неожиданной популярности в обществах, испытавших несомненное влияние идеалов гуманизма и, как всем казалось, твердо вставших на путь Просвещения, Фромм пришел к выводу о том, что освободившийся человек часто тяготится свалившейся на него свободой и стремится «убежать» от нее. Поэтому «современный человек, – пишет он, – освобожденный от оков доиндивидуалистического общества, которое одновременно и ограничивало его, и обеспечивало ему безопасность и покой, не приобрел свободы в смысле реализации его личности, то есть реализации его интеллектуальных, эмоциональных и чувственных способностей. Свобода принесла человеку независимость и рациональность его существования, но в то же время изолировала его, пробудила в нем чувство бессилия и тревоги. Эта изоляция непереносима, и человек оказывается перед выбором: либо избавиться от свободы с помощью новой зависимости, нового подчинения, либо дорасти до полной реализации позитивной свободы, основанной на неповторимости и индивидуальности каждого» [7, с. 17]. Как видим, диагноз поставлен точно. И за столетия до сегодняшнего дня мыслитель фактически предсказал ситуацию, когда религиозное сознание будет находиться в поисках не только освобождения через индивидуацию, но и в стремлении к новой коллективности. Инстинктивное движение к новому порядку, который может оказаться совсем не таким уж и новым.

Оставляя в стороне проблемы роста популярности радикальных и фундаменталистских религиозных движений среди маргинализованных групп, составляющих этнические или конфессиональные меньшинства, нельзя не признать, что в последние десятилетия радикализм проявляет себя и среди социальных групп, не принадлежащих к последним. Неспособность справиться с модерном толкает целые народы на поиски путей возврата в историческое прошлое. Не собственно религиозные мотивы, а желание вернуться в мир, представлявшийся справедливым и гармоничным, руководит сегодня радикальными приверженцами

какой-либо религии, готовыми проливать кровь в борьбе за реставрацию наиболее архаичных форм жизни. Традиционалистское сознание получает неожиданную поддержку в условиях усиливающихся рисков социальной нестабильности и нарастающего чувства тревоги.

Но и в обществах, являющихся лидерами секуляризации, религиозные общины начинают играть все большую роль в процессе формирования общественного сознания. Их сравнительно недавно заметили, с ними стали говорить, их включили в пространство, где рождаются интерпретации, создаются комментарии, даются оценки. А иногда религиозные общины заставили себя услышать, сами вторгаясь в это пространство и включаясь в коммуникации. Отсюда и вывод Хабермаса о том, что «утрата многих функций и индивидуализация религии не означают неизбежности утраты ее значения ни в политической жизни и культуре общества, ни в личном образе жизни индивидуума. Независимо от своего количественного веса религиозные общины, безусловно, в состоянии утвердить за собой определенное место и в жизни в высокой степени секуляризованных обществ. К общественному сознанию в Европе сегодня действительно применима характеристика “постсекулярное общество”» [9].

Из этого следует, что индивидуализация не устраняет феномены, но трансформирует их, причем самым радикальным образом. Мы видим, что наряду с борьбой за секулярное как за несомненную ценность против тех, для кого важны ценности, несовместимые с данной, есть еще и другой процесс: постсекуляризация как утрата смысла секуляризации. Смещение и взаимное переплетение этих двух гетерогенных процессов рождает дополнительные трудности в сфере оценки происходящего в сфере религиозного сознания в современном обществе.

Нельзя забывать, какое важнейшее значение придают верующие своему мировоззрению, своим убеждениям и предпочтениям, чтобы надеяться на идеологическое и духовное примирение с атеистами, агностиками и адептами иных религий. Но, как показали события последних десятилетий, именно безрелигиозные индивиды, прошедшие через «горнило индивидуализации», не собирающиеся никому ничего доказывать, не видящие смысла в самой постановке вопроса о Творце, вызывают у религиозных личностей наибольшее неприятие.

Индивидуализированные личности, овладевшие технологиями аналитической философии и, в частности, технологией прояснения смысла высказываний, относят вопрос о том, откуда все произошло? к разряду посевдопросов, считая его результатом гипостазирования языка, неосознанного использования метафор и т.п. Данный подход позволяет им прервать одну из древнейших «языковых игр» и перенастроить социально значимую коммуникацию, что и вызывает активное неприятие верующих.

В еще большей степени разрыв с традиционными моделями коммуникации обусловлен постмодернистской философией истории. Между тем именно постмодернистская философия истории поставила под сомнение современное понимание времени. Это понимание, единое для иудаизма, христианства и ислама, лежит в основе самого механизма смыслообразования, обеспеченного данными религиозными и социокультурными традициями. «Тяготение к утраченному трансцендентному означаемому во многом задано самой формой полемики с классической метафизикой, укорененной в постмодернистской философии, и вниманием к условиям игры конечного субъекта с культурными формами на фоне открывающейся за многообразием контекстов бытийной бесконечности. В процессе подобной культурной игры неминуемо возникает и задача обретения моральной позиции, позволяющей критически осуществлять “переговоры” с традицией с целью обретения самоидентичности» [1, с. 234].

Как отмечает В. И. Пржиленский, «вопрос о том, можно ли рассматривать акты смены идентичности в терминах измены, предательства, отказа выполнять обязанности, невольно возвращает нас к теме обязательств перед родом. “Любовь к отеческим гробам” вменяется человеку большинством философских доктрин как фундаментальная ценность и составляющая человеческой природы, утрата которой связывается с деформацией глубинных слоев человеческой экзистенции» [5, с. 37].

Каждая религиозная традиция, в своей основе содержит архетип, отличающий ее от других религиозных традиций. Именно такой архетип позволяет традировать некие смыслы и символы, придает ей устойчивость и способность ко все новому смыслообразованию. В данном контексте социальный архетип следует рассматривать как набор устойчивых характерных духовных форм, которые народ приобретает в ходе исторического развития. Такой архетип в основе своей содержит систему идеальных образов, эталонов и практик его воплощения.

Список литературы

1. Губман Б. Л. Ценностные основания иудео-христианского мировоззрения и философия истории постмодерна // Ценностный дискурс в науках и теологии. М.: ИФРАН, 2009. С. 220-235.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004.
3. Забияко А. П. Компьютерные технологии как фактор религиозных трансформаций // Ценностный дискурс в науках и теологии. М.: ИФРАН, 2009. С. 176-182.
4. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.
5. Пржиленский В. И. Идентичность: обретать, выбирать, конструировать // Философские науки. 2009. № 10. С. 32-45.
6. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во новосибирского университета, 1995.
7. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2009.
8. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.
9. Хабермас Ю. «Постсекулярное общество» - что это? // Российская философская газета. 2008. № 4 (18).
10. Хабермас Ю. Техника и наука как идеология. М.: Практис, 2007.
11. Щюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОСПЭН, 2004.
12. Щюц А. Смысловая структура повседневного опыта. М.: Институт фонда «Общественное мнение», 2003.

SOCIAL ARCHETYPE: IMAGES AND CONCEPTUALIZATION

Valentina Dmitrievna Laza, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Department of Political Science, Sociology and Theology
Institute of State-Confessional Relations
Pyatigorsk State Linguistic University
laza@pglu.ru

The author considers the phenomenon of social archetype and theoretical constructions that allow explaining this phenomenon in different social-philosophical paradigms, attaches particular importance to the structure of social archetype and its social-cultural roots, especially religious ones; and substantiates the thesis that the role of social archetype in modern societies significantly increases due to the tendency of post-secular society.

Key words and phrases: social archetype; meaning; social action; goals; values; post-secular society.

УДК 94(470):336.221:662.53

Исторические науки и археология

В статье анализируется влияние акцизных ставок налогообложения на развитие спичечного производства в период индустриальной модернизации России во второй половине XIX – начале XX века, исследуются налоговые инновации Министерства финансов России, их практическая реализация, организационные трудности и пути их преодоления. По данным архивных и опубликованных источников выявлена непосредственная зависимость уровня эффективности спичечного производства от величины акцизов, чрезмерное повышение которых вело к снижению рентабельности или даже закрытию предприятий.

Ключевые слова и фразы: спичечная промышленность; акцизы; косвенные налоги; бандерольный сбор; торговый устав; патентный сбор; фосфорные спички.

Вадим Викторович Лёвкин

Кафедра экономической истории и информационных технологий
Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева
Levkin-vadim@mail.ru

**КОСВЕННОЕ НАЛОГООБЛОЖЕНИЕ СПИЧЕЧНОЙ ПРОМЫШЛЕННОСТИ
В РОССИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА ©**

Целью данной статьи является анализ влияния акцизных ставок налогообложения на развитие спичечного производства в период индустриальной модернизации России во второй половине XIX – начале XX в. Основу исследования составляют разработки отечественных специалистов в области косвенного налогообложения: И. Х. Озерова, Л. А. Радцига, П. Г. Сумерина, В. П. Самофалова и др., а также архивные данные, касающиеся проблемы косвенного налогообложения спичечного производства.

В своих работах Озеров указал на отрицательные результаты регулирующей роли акцизов – поощрение крупного производства в ущерб мелкому в спичечном производстве [7]. В 1906 году у Озерова выходит исследование, где анализируется функция косвенных налогов России. Налоги на спички как предмет первой необходимости оспариваются Озеровым, но он считает обязательным оставить обложение фосфорных (опасных в производстве и в обращении) спичек с целью сокращения их производства. Неоднократно в работе проводится мысль, что в налоговой системе России основное бремя падает на малоимущих из-за отсутствия подоходного налога и преобладания косвенных налогов [6].

Статистик и публицист А. А. Радциг в работе «Финансовая политика России с 1887 г.» отметил огромный рост бремени косвенных налогов по различным параметрам. За 15 лет, с 1886 г. по 1901 г., косвенные налоги возросли на 78%, а в абсолютных цифрах этот рост выразился в увеличении питейного, табачного, нефтяного и спичечного дохода с 374,6 млн руб. до 686,6 млн руб. С учётом же дохода от казённой продажи питей доходы от косвенных налогов составили в 1901 г. 786,6 млн руб. По его мнению, акцизы на керосин и спички не менее вредны для населения, чем бывший соляной налог [8].

В работе В. П. Самофалова «Прямые и косвенные налоги» также приведена статистика роста косвенных налогов: в 1867 г. доходы от косвенных налогов превысили поступления от прямых налогов в 2 раза, а в 1887 г. – уже в 5 раз. Самофалов постарался определить пропорции в распределении бремени косвенного налогообложения: «Разница в потреблении таких продуктов, как... спички, керосин, водка на душу колеблется в незначительных пределах: самый богатый человек никогда не истратит керосина или спичек во столько раз больше бедного, во сколько раз он богаче его, и если для него уплата налога на эти продукты