

Афанасьевский В. Л.

МОДЕРН КАК ДИСКУРС

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2008/6-1/3.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2008. № 6 (13): в 2-х ч. Ч. I. С. 13-17. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2008/6-1/

© 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: almanac@gramota.net

Проблема модерна стала явной для широкой философской общественности в конце 80-х-начале 90-х годов XX века после дискуссии о модерне и его дискурсе, начало которой было положено публикацией уже ставшей классической книги Ю. Хабермаса «Философский дискурс о модерне»: «Именно вызов, брошенный постструктуралистской критикой разума, создает перспективу, в которой я пытаюсь шаг за шагом реконструировать философский дискурс о модерне» [Хабермас Ю. 2003: 5]. Концептуальным стержнем идеи современности становятся универсалистское представление о законах истории (единых для всех стран и народов), детерминистское видение законов развития (как механизмов достижения цели и идеала, воплощающихся в промышленной цивилизации западного типа). Строго говоря, эпоху модерна породил не один, а множество проектов будущего – это Реформация, Контрреформация, барокко, Просвещение, идея эмансипации в немецкой философской классике и марксизме. Сегодня философы, как правило, приравнивают проект модерна к идеалу воплощения в действительность достижений научного знания о природе, истории, человеке. То есть к идеалу *ratio* эпохи Просвещения. Известно, что именно с начала XVIII века в интеллектуальной культуре Европы господствует логоцентристское убеждение, что значимость предмета определяется не его самобытностью, но лишь отношением к разуму, с точки зрения «разумности» его существования. В общем и целом мыслители Нового времени стремились к открытию всеобщих научных законов развития природы и общества и их использованию в деятельности человечества. Их объединяла вера в социальный и научный прогресс и установление на этой основе господства человека над природой, социальной справедливости и гуманизма. В рамках историко-философского исследования модернизм следует понимать, прежде всего, как идеологическое течение в европейской философии, направленное на преобразование и обновление. В этом смысле модернизм как идеологическое явление противопоставляется идеологии традиционного общества, основанной, во-первых, на доминировании традиции над инновацией, а, во-вторых, опирающейся на религиозное или мифологическое оправдание этой традиции. Чтобы более четко представить суть исследования представляется необходимым определить само понятие «модерн».

«Модерн» - многозначное понятие, которое употребляется для обозначения определенных периодов или промежутков времени, а также духовных направлений, характеризующихся чем-то новым, отличным от старого или имевшего место ранее. Существуют два основных значения этого термина: во-первых, модерн как синоним Нового времени, то есть как историческая эпоха, наступившая после античности и средневековья, во-вторых, модерн как своеобразная мировоззренческая установка, духовный проект современности, особая эпоха духа, которая не противопоставляет себя предшествующим непросветленным эпохам. Мы попытаемся представить эпоху модерна не как определенный исторический период, а в качестве мировоззренческого проекта, духовной установки, господствующей в определенный период. В этом смысле определение «модерна» более четко определено Ю. Хабермасом как просветительский проект современности: «... модерн – с конца XVIII столетия – был поднят до уровня *философской* темы» [Хабермас Ю.: 5], нежели в его чисто историческом толковании. Для Ю. Хабермаса модерн есть особый дискурс, или духовный проект, который не идентифицируется с каким-либо конкретным историческим периодом, а также с определенным учением или интеллектуальным направлением. Это особый проект современности, суть которого состоит в полном новостановлении традиции, то есть когда ничто больше не имеет авторитета или значимости, за исключением самого разума: все должно быть оправдано и объяснено разумом. При этом разум употребляется здесь не столько в классическом философском значении, сколько в значении прогрессивного авангардного сознания. Таким образом, модерн является, по существу, идеологической установкой «прогрессивного сознания», неким прогрессистским взглядом на мир, который рассматривает прошлое с точки зрения успеха, ведущего к прогрессу: Таким образом, проект модернизма - это проект вечного обновления, погоня за актуальностью, модой. М. Берман пишет: «Быть современным, значит находиться в окружении, обещающем приключения, власть, игру, рост, изменения самого себя и мира. И в то же время - это угроза разрушения всего, что мы имеем, что мы знаем, всего, что мы есть. Современный жизненный опыт не знает географических и этнических границ, классовых, национальных, религиозных и идеологических различий; в данном смысле можно говорить, что современность объединяет все человечество. Но это единство носит парадоксальный характер, это единство различия: оно обрушивается на каждого человека водоворотом постоянных разъединений и обновлений, борьбы и противоречий, двойственности и страдания. Быть современным - значит быть частью мира, в котором, по словам Маркса, все основательное взлетает на воздух» [Берман М. 1982: 15]. Но это расширенное истолкование такого сложного явления как модерн. В нашем тексте понятие модерна рассматривается в более узком смысле, а именно как теоретический проект или мировоззренческая установка, характеризующая переход от классического рационализма к пост(не)классическому.

Основным содержанием такого переходного периода стала разработка принципиально новой концепции разума. Разум перестает быть всеобщим абсолютным принципом, из которого пытаются вывести все определения субъекта, и начинает толковаться как важнейшая способность конкретного индивида, обеспечивающая наличие чистых мыслительных действий как идеальных оснований реальных психических и мыслительных актов. Другими словами, разум здесь наделяется духовностью. Мощь разума предстала в новом

свете - как способность к творению мира идей и «вещей», то есть рассматриваемая переходная эпоха, в отличие от классической философии направлена не просто и не столько на описание мира, но исходит из того, что человек сам способен изменять и преобразовывать этот мир. В связи с этим модернизм нельзя назвать рационализмом в строгом смысле (как рационализм картезианства, где разум понимается как самодостаточная субстанция), он, скорее, является модификацией рационализма. С одной стороны, может показаться, что модернисты выступают против рационализма, ибо и Ницше, и Фрейд, и Джеймс, и Франк отрицают господствующее положение разума. Но, с другой стороны, никого из них мы не можем назвать иррационалистами или мистиками, ибо каждый из названных философов имеет чёткую идеологию (не обязательно философскую систему, но непротиворечивую и последовательную совокупность философских идей, то есть идеологию). Итак, модернизм ориентируется не просто на разум как субстанцию, но на особые формы разума: экономического разума и К. Маркса, психоаналитического разума у З. Фрейда, религиозного разума у С. Франка, интуитивного разума у У. Джеймса, волевого разума у Ф. Ницше, полового разума у В. Розанова и т.п. К. Маркс предпринимает попытку построения онтологии (и теории познания) через экономическое понимание мира, то есть мира товарного производства, где центральным звеном его теории становится экономический разум. Маркс пишет: «Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда. Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель их общественных отношений, при которых совершается труд» [Маркс К. 1978: 191]. Итак, через экономическое осмысление производства даётся и онтологическая, и социальная, и политическая, и историческая картина.

Из определения понятия рассматриваемой эпохи, становится очевидным вопрос о хронологических рамках этого течения. Поэтому поводу существует очень широкий спектр мнений. Как было уже выше сказано, модерну присущи два существенных определения, каждому из которых соответствуют свои хронологические рамки. Рассмотрим непосредственно каждое из них. Если понимать модерн как мировоззрение, ориентирующееся на индивидуальность и научное познание, то исторические рамки этой эпохи совпадают с рамками философии Нового времени, когда формируются принципы научного познания и рационализма у Ф. Бэкона, Р. Декарта, И. Канта. Если принять данную версию, то под модерном следует понимать именно рационалистическую философию, связанную с идеей независимости и активности субъекта, настаивающей на научности философского познания и категориальном характере языка философии, которая нашла своё продолжение в позитивизме и современной аналитической философии. В этом случае модерн тесным образом связан с переходом от традиционного общества к индустриальному, то есть со становлением капитализма, с появлением самостоятельности индивида, способного преобразовать мир по собственной воле. Поэтому можно связать развитие модерна с научно-технической революцией. Однако в этом определении исторических рамок модерна можно зафиксировать две ошибки. С одной стороны, если мы согласимся с тем, что модерн совпадает по времени с возникновением новейшего рационализма, то есть опасность отождествления модерна с капитализмом. В этом случае, зачем нам тогда вообще понятие модерна? С другой стороны, в этом случае мы рискуем однозначно прямым образом связать развитие философии и развитие социальных отношений. Нельзя не признать, что социальное развитие оказывает влияние на развитие идеологии, но вряд ли будет корректным говорить о том, что социальное и культурное развитие прямо пропорциональны друг другу и культура только отражает и повторяет этапы социального развития. И, наконец, если мы согласимся с тем, что модерн хронологически совпадает с философией Нового времени, то с необходимостью должны будем признать использование иного термина для философии XX века, которая коренным образом отличается от философии Нового времени.

Исходя из понимания модерна как мировоззрения ориентированного на отрицание традиционных основ, его хронологические рамки и вовсе неопределимы. Н. А. Бердяев, например, отмечает, что даже великие деятели христианского мира были в свое время модернистами, среди них Св. Фома Аквинский [Бердяев Н.А. 1994: 196]. Здесь можно согласиться с У. Эко в том, что любая эпоха имеет свой модерн, то есть не только противопоставляет себя предшествующим эпохам, но и идеологически стремится к новаторству и переосмыслению традиций [Эко У. 1999]. Данная точка зрения является более философски корректной, однако все равно не дает четкого понимания ситуации модерна в философии. Поэтому мы предпримем попытку органичного объединения этих двух концепций.

Итак, модерн как идеология (общекультурное течение), ориентированное на современность, то есть признающее приоритет современного над традиционным, по большому счету, является «проектом современности» (Ю. Хабермас). Здесь, с одной стороны, очевиден совершенно новый принцип проектирования, который не проявлен в нововременной философии. С другой стороны, этот проект заранее оказывается невыполнимым, а значит и обречен всегда оставаться незавершенным. Таким образом, модерн ориентируется не просто на новое, а на постоянное обновление. Модерн нельзя назвать рационализмом в строгом смысле слова, где разум представлен как самодостаточная субстанция. Модерн, скорее, может рассматриваться в качестве модификации рационализма. Но это легко поддается критике.

Уже в философии Гегеля принцип субъективности трансформировался в определенную нормативную установку, то есть различные образы субъективного предстают в качестве системообразующих принципов гуманитарного знания. В силу этого можно утверждать, что именно от Гегеля отталкивается вся философия модернизма. Дело в том, что знание о принципе субъективности нам дает философская рефлексия, которая открывает не только положительное, но и отрицательное в субъективности. Именно эта способность Гегеля

увидеть негативное в принципе субъективности и позволяет его философскому учению сохранить облик философской рефлексии модерна. Поэтому можно утверждать, что Гегель является первым среди философов, которые осознали проблему модерна именно как философскую проблему - он открыл неизбежность связи между рациональным, рефлексией времени и современностью как особым социальным, культурным и историческим феноменом. «Первым философом, который развил ясное понятие модерна, был Гегель» [Хабермас Ю. 2003: 10]. Задача, поставленная Гегелем, предопределила всю логику споров о модерне и обсуждения (дикурса) этой темы в философии.

В философии Гегеля существуют основные задатки философии модерна, на которых и основывается разработка более глубинных явлений исследуемого периода. Главные темы и проблемы рационализма в философии Гегеля достигают своего высшего спекулятивного пункта. В этом смысле Гегель как бы подводил итоги развития классического рационализма, который базировался на традиционной метафизике: «по своим исходным установкам, по своим идеалистическим “Prämissen” теорию Гегеля можно и нужно рассматривать не просто как идейную наследницу Нового времени, а в качестве собственно нововременной концепции, т. е. в контексте основных разработок Нового времени» [Быкова М. 2001: 97]. В то же время Гегель разработал философскую теорию, которая явно выходит за рамки гносеологии и методологии Нового времени и так или иначе фундирует онтологию и метафизику модерна. «Будучи вписана в более широкий контекст новоевропейского мышления (здесь имеется в виду определенная общность философских установок от Р. Декарта до Э. Гуссерля), философия Гегеля по своим теоретическим результатам и идейным разработкам принадлежит уже к философии модерна» [Быкова М. 2001: 97]. Суть феномена Гегеля состоит в том, «что здесь сходятся воедино две важнейшие точки развития: **конец**, завершение нововременного развития философии, означавшее осуществление и реализацию сформулированных в ней задач и решение возникших в связи с их реализацией проблем и трудностей; исход, **начало** нового, отличного от традиционного классического движения, знаменующего философию модерна» [Быкова М. 2001: 97]. Наиболее четко это обнаруживается в развитой им теории субъективности: «Первое, что Гегель открывает в качестве *принципа нового времени* – это *субъективность*. Исходя из этого принципа, он объясняет как превосходство мира модерна, так и его кризисное состояние: этот мир испытывает себя одновременно и как мир прогресса, и как мир отчужденного духа. Поэтому первая попытка сформулировать понятие модерна имеет единое начало с критикой модерна» [Хабермас Ю. 2003: 17]. Эта теория по своему содержанию выходит далеко за пределы только идеалистической истории самосознания: она обращается к важнейшим аспектам процедуры самосознания и вырабатывает новую «спекулятивно - диалектическую» онтологию субъективности. Тем самым уже предполагается переосмысление онтологии Нового времени. Философия Гегеля, таким образом, в своих глубинных интенциях не только оказывается вписанной в проблематику философии модерна, но и в определенной степени инициирует её развитие. Свою онтологию Гегель развертывает в процессе критики традиционной онтологии. Поэтому важно рассмотреть опорные моменты гегелевской программы критики.

Критика метафизики выступала основной установкой и одновременно существенной содержательной частью гегелевской философской системы. Известно, что Гегелем была построена принципиально новая метафизика, которая не предшествует логике, но и совпадает с ней по содержанию и тем самым задает основные законы и логики, и самого мира не извне, а из самой логики. Онтологические определения выступают у Гегеля в качестве определенной логики, имманентным принципом которых является чистый субъект, ибо только философия Абсолюта может добиться требуемого в ней тождества. Гегелевская категориальная и диалектическая метафизика воплощается в идеалистической онтологии, которая разворачивающей свое содержание как системное научное знание. Подводя итог вышесказанному, можно выделить основные идеи в учении об абсолютной субъективности Гегеля:

1. теория чистой субъективности как принцип мышления может быть развита только внутри логики и не должна систематически предшествовать ей;
2. чистый субъект как принцип основополагающей науки должен отличаться от психологического, эмпирически-реального субъекта;
3. чистые мыслительные действия необходимо понимать как субъектно-спонтанные осуществления закономерных логических связей, которые свое обоснование получают в самом субъекте, в его мыслительном отношении к себе;
4. полное развертывание субъекта во всем многообразии его сложной структуры есть результат целостного процесса его само осмысления; предпосылкой данному развертыванию определения выступают при этом только как простые основные конструктивные элементы, не имеющие самостоятельного значения и приобретающие его в процессе развертывания;
5. в силу того, что в спекулятивной теории субъективности как основополагающей науке должна быть определена действительность высказываний или сама по себе истина, эта теория, даже если она и не является онтологией, не может рассматриваться вне отношения со всеобщей онтологией.

Основываясь на принципе чистой, мыслимой в качестве абсолютного самоотношения субъективности, она задает фундамент и границы этой онтологии. Уже в философии Гегеля принцип субъективности трансформировался в нормативную установку, от него отталкивается вся философия модерна. «Такая онтология, понятая уже как онтология конечной субъективности была разработана в философии модерна. Благодаря чему здесь оказывается реализованным одно из, если не важнейшее, требование гегелевской философии субъективности: создание онтологически фундируемой теории субъективности» [Быкова М. 2001: 109].

Таким образом, модерн является именно модификацией рационализма, а не рационализмом в строгом смысле. Все в окружающем нас мире может быть понято разумом. Сам же разум, в качестве основного инструмента мышления, пытается привести все к Абсолюту, при этом постоянно находясь в поиске крайнего положения. Таким образом, если классическая философия обращала свое внимание на центральное, главное, то для модерна большей привлекательностью обладает именно крайнее. Модерн ориентируется на поиск глубинных оснований человеческой личности. Поэтому одной из ключевых проблем модерна следует считать проблему глубины, имеющую религиозное происхождение (в этой связи можно говорить о религиозной ориентации в философии модернизма, так как модерн основывается на вере в невидимое, неосязаемое: «...религиозной философией я называю здесь не воспроизведение мыслителем того или иного контекста, связанного с понятиями “Бог”, “душа”, “дух”. Но религиозной философией в рамках данного исследования называется философия, основанная безусловной вере в невидимые основания (социального и психического) бытия. Таким образом, религиозной философией является всякое непротиворечивое философское повествование, основанное на метафизическом познании» [См.: Ольшанский Д. А. 2004: гл. 3]. Если истина для классической идеологии есть нечто лежащее на поверхности, то для модерна истина оказывается скрытой за поверхностью слов, событий, знаков. Если для классической философии истина являлась очевидным фактом соответствия реальности и его представления в разуме, то для представителей модерна истина оказывается сокрытой и не может быть сформулирована в рамках реального контекста.

Кроме того, имеются еще несколько оснований для различия классической философии и современной философии. Если в классический рационализм полагает независимость субъекта познания от объекта, которому приписывается характеристика пассивности, то модерн настаивает на соприродности и взаимосвязи субъекта и объекта познания. Мир понимается модернистами не механически, то есть он не функционирует по однажды установленным законам разума, но постоянно стремится избежать эти законов. Итак, модернизм, в отличие от классической философии направлен не просто на описание мира, но исходит из того, что человек сам способен изменять этот мир. В этом смысле одна из максим модернизма была сформулирована К. Марксом в знаменитых «Тезисах о Фейербахе»: «Философы лишь разным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [Маркс К.: 4]. Таким образом, модерн направлен в отличие классической философии не просто на описание мира. Он исходит из того, что человек сам способен изменять этот мир. Таким образом, если немецкая классическая философия в лице Канта и Гегеля полагала существование некоторого автономного начала, не зависящего от самого человека, но определяющего его жизнь, которому человек так или иначе должен был подчиняться (будь то категорический императив, априорные формы или саморазвитие абсолютной идеи), то для модернистов именно внутренние (скрытые) силы самого человека: воля (у Ницше), подсознание (у Фрейда), классовая идеология (у Маркса) - предстают как миро-образующая сила, так и движущая сила истории. В этом смысле значительное влияние на развитие модернизма оказало неокантианство и феноменология.

В процессе развития мировоззренческий потенциал самой философии модерна существенно меняется. Теперь модерн направлен не на достижение установленного идеала, а наоборот: мир для модернистов является не только объектом изменения и преобразования, но и орудием для достижения личной или общественной пользы. В силу этого философия становится не просто теорией или даже способом познания мира, а непосредственным способом достижения блага. Следовательно, в философии, истории и искусстве нуждаются лишь постольку, поскольку они являются необходимыми для достижения той или иной жизненной цели. Этот тезис наиболее ясно выразил Ницше, говоря, что «Таковы услуги, которые может оказать жизни история; каждый человек и каждый народ нуждаются, смотря по его целям, силам и потребностям, в известном знакомстве с прошлым» [Ницше Ф. 1997: 179].

Однако наличие Абсолюта все равно не утрачивается в философии модерна. С одной стороны, модерн полон решимости разрушить старые традиции, уничтожить старых кумиров, но с другой стороны, он постоянно оказывается в зависимости от них и обнаруживает свои исторические корни. В этом смысле модерн нуждается в истории, которую можно подвергать критике, деконструкции и просто забвению, но к которой сам модерн неизбежно принадлежит, хотя всячески эту связь отрицает. История, в снятом виде, оказывается необходимым элементом современного мышления. «Конечно, нам нужна история, но мы нуждаемся в ней иначе, чем избалованный и праздный любитель в саду знания...» [Ницше Ф. 1997: 159]. Ницше здесь говорит о том, что история необходима для нужд людей, которые сами творят свою историю, а не принадлежат ей. Следовательно, «жизнь нуждается в услугах истории» [Ницше Ф. 1997: 168], а не наоборот, как полагала традиция классики, утверждавшая, что исторические принципы первостепенны для жизни. Таким образом, модерн приходит к невозможности забвения истории, традиции, так как подобный склероз обязательно приведет к риторической импотенции, как об этом пишет У.Эко: «прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте» [Эко У. 1999: 636].

Однако, как известно, модерн всегда направлен на синтез искусства, морали и знания. Исходя из этого, модернистское сознание постоянно находится на пути к абсолюту, где и сосредоточены и искусство, и мораль, и знание. В этом постоянном стремлении к идеалу модерн меняет свои методы его достижения, а, тем самым, отрицая самого себя и этим себя уничтожая.

У модерна, как и у каждого явления, существует свой путь эволюции. В этом контексте он представляет собой прямую линию - от классического модерна к неомодерну. Разум не может долго сосуществовать с духовным, быть идеальным и контролируемым. Рано или поздно он начинает превалировать над гуманно-

стью, выходить за рамки равновесия. На этом этапе начинает развиваться новая эпоха философского мышления - постмодернизм, который, по мнению Ю. Хабермаса, пытается завершить модерн, в рамках которого Абсолют так не был достигнут. Именно об этом и говорит Ю. Хабермас в своей работе «Модерн - незавершенный проект» [Хабермас 2005].

В настоящее время тема постмодерна является актуальной и даже модной. Постмодерн, в частности, рассматривается не как антимодерн, а, наоборот, как включающий в себя модерн. Ю. Хабермас рассматривает постмодернизм в связи с незавершенностью проекта модерна. При этом он признает, что последний, несмотря на неисчерпанные до конца свои возможности, все-таки находится в глубоком кризисе и главным образом из-за того, что позволил целостному восприятию жизни распасться на независимые друг от друга представления узких групп экспертов.

Исходя из всего вышеизложенного можно сформулировать три основных принципа модерна: рационализм, редукционизм, эволюционизм. Переход к более зрелому модерну является не триумфальным шествием, а драмой становления планетарной цивилизации. Пытаясь достичь Абсолют, абстрактный идеал модерн изменяет в корне свое мировоззрение. Вот именно здесь и возникает постмодерн. Так как все в мире может быть познано разумом, значит, и сам разум может быть познан самим собой. В эпоху модерна рефлексивность (деятельность разума, направленная на исследование его собственных законов и оснований) становится определяющей характеристикой человеческой деятельности. Тем самым он изменяется и превращается в использование метода онтологического познания. Направленная на достижение личного или общественного разума, духовность разума исчезает, точнее она механизмуется.

Список литературы

Бердяев Н. А. Философия свободного духа. - М., 1994.

Быкова М. Ф. Гегелевский феномен современности, или насколько Гегель близок к модерну // Логос. - 2001. - № 5-6. - С. 95-111.

Маркс К. Капитал. - М., 1978.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Т. 3.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни: Сочинения в 2-х т. - М., 1997. - Т. 1. - С. 158-230.

Ольшанский Д. А. Основы идеологии модернизма. - <http://anthropology.ru/ru/texts/olshansky>

Хабермас Ю. Модерн - незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы. - М., 2005.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. - М., 2003.

Эко У. Заметки на полях «Имени розы» // Эко У. Имя Розы. - СПб., 1999.

Bermann M. All that is Solid Mets into Air / M. Bermann. - N.Y., 1982.

ИСТОРИЯ РЫНКА ТРУДА В СОВЕТСКОЙ РОССИИ И СССР

Ашмаров И. А., Саян Э. А.

Воронежский государственный технический университет

Институт рынка труда представляет собой одну из наиболее важных экономических основ, имеющих значение для социально-экономической жизни общества. Поэтому изучение его характеристик на различных этапах исторического развития позволяет наиболее полно представить, что происходило в экономической системе в разные временные периоды.

В 1915-16 гг. впервые в Российской империи была сделана попытка организовать распределение рабочей силы в стране: были организованы Всероссийское бюро труда, а также местные бюро труда, обслуживавшие преимущественно нужды беженцев. Затем к делу организации рынка труда приступили только в августе 1917 г., т.е. спустя шесть месяцев после февральской революции 1917: появился закон о биржах труда. Пока Россия находилась в состоянии войны, заметной безработицы не было. Наблюдалось, однако, обратное явление: оборонная промышленность и сельское хозяйство испытывали недостаток рабочих рук, проводилась экономическая политика «мобилизации труда промышленности». Свободных рабочих на рынке труда не было, поэтому усиленно применялся труд военнопленных, солдат и иммигрантов («инородцев»). Применение труда военнопленных происходило на всей территории России в течение периода времени с 1915 года (140 тыс.) по 1918 год включительно (95 тыс.). Максимальное число военнопленных в России было в 1917 г. и превышало 1,5 млн. человек. Этот бесплатный труд использовался на различных казённых предприятиях: горных заводах, портах, на лесо- и торфозаготовках, а также на фронтных работах.

В период с 1 января по 1 апреля 1918 г. были сняты с работ военнопленные (отправлены на родину) и заменены вернувшимися с фронта безработными солдатами. Народный комиссариат труда провёл постановление об освобождении ввозных («жёлтых») рабочих от действия контрактов, а предприниматели обязаны были немедленно провести с ними расчёт и по первому требованию китайских рабочих вывезти их (за счёт предпринимателей) на родину, в Китай. Десятки тысяч китайских рабочих выехали в Китай. Эти мероприятия дали возможность снять напряжённость на внутреннем рынке труда, освободить, пусть не лучшего качества, но рабочие места, приносящие заработок.