

**ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ
ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені К.Д. УШИНСЬКОГО**

Александрова Світлана Станіславівна

УДК [316:17.021.2].000.93

**СОЦІАЛЬНИЙ СУБ'ЄКТ: ОСОБЛИВОСТІ ЙОГО ЗМІНИ
В ІСТОРИЧНОМУ ПРОЦЕСІ**

Спеціальність 09.00.03. - Соціальна філософія та філософія історії

**Автореферат
дисертації на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук**

Одеса – 2010

Дисертацією є рукопис

Робота виконана на кафедрі філософських і соціальних наук Севастопольського національного технічного університету, Міністерства освіти і науки України

Науковий керівник: кандидат філософських наук, доцент,

ШЕНГЕЛАЯ Йосип Шалвович,

Севастопольський національний технічний
університет,

професор кафедри філософських і соціальних наук

Офіційні опоненти: доктор філософських наук, доцент

ХАЛАПСІС Олексій Владиславович,

Національна металургійна академія,
професор кафедри філософії

кандидат філософських наук, доцент

ДЕНИСОВА Ольга Володимирівна

Севастопольська філія Санкт - Петербурзького
гуманітарного

університету профспілок

Захист відбудеться «___» _____2010 р. о ___ год. на засіданні спеціалізованої вченої ради Д 41.053.02 в Південноукраїнському педагогічному університеті ім. К.Д. Ушинського за адресою: 65020, м. Одеса, вул. Старопортофранківська, 26.

З дисертацією можна ознайомитися в бібліотеці Південноукраїнського педагогічного університету ім. К.Д. Ушинського за адресою: 65020, м. Одеса, вул. Старопортофранківська, 26.

Автореферат розісланий «__» _____2010 р.

Вчений секретар

спеціалізованої вченої ради

З.М. Атаманюк

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования определяется высоким разнообразием репрезентаций субъекта, его свойств, состояний, статусов и способов бытия, которые изучаются в различных отраслях философского знания, а также – в поиске способов познания выше обозначенных характеристик. Особое значение в связи с этим, приобретают исследования посвящённые изучению социального субъекта. Их многочисленность порождает споры, усиливаемые различной степенью обоснованности каждой из репрезентаций.

Помимо теоретического аспекта, тема актуальна с точки зрения практической. Необходимость решения проблем, связанных с различными сторонами бытия, сущностными свойствами и изменением социального субъекта, диктуется задачами практики, озабоченной вопросами прогнозирования, управления и устойчивого развития в контексте ускорения социального времени. Рассмотрение свойств социального субъекта приобретает особую значимость в связи с его становлением, развитием в обществе и влиянием на различные стороны социальной жизни.

История XX века даёт богатый материал для осознания человечеством того факта, что при сложившемся образе его жизнедеятельности возникает явная угроза его существованию. Этот вывод означает признание полномасштабного общечеловеческого кризиса субъективности: стремясь к выживанию и процветанию, человечество делает это такими способами, которые ставят под угрозу его существование на планете.

Корни общецивилизационного кризиса современного социума коренятся не только в структурах общественной системы, но и в самой природе, сущности человеческой личности, в трансформациях исторической активности

субъектов. Таким образом, рассмотрение свойств социального субъекта и их изменение в ходе истории приобретает особую значимость.

Очерченную проблематику актуализируют также следующие факторы:

- 1) влияние эволюционных изменений социальной среды, которые обрели всепланетный характер;
- 2) переходное состояние современного общества, отмечаемое Н. Бердяевым, Х. Ортега-и-Гассетом, А. Печчеи, К. Ясперсом, др.;
- 3) требование новых подходов к социальному прогрессу в связи с исчерпанием человечеством традиционных ресурсов и путей развития;
- 4) наличие и необходимость решения глобальных проблем;
- 5) противоречивость реального реформирования в Украине, вызванного становлением и развитием её государственности.

Решение большинства этих проблем выходит за пределы национальных границ, предполагает совместные усилия всего человечества.

Таким образом, актуальность исследования обусловлена тем, что существующие теоретические воззрения недостаточны для выработки решений, адекватных сложившимся реалиям. Чем полнее совпадает реальный ход истории с объективными тенденциями, отражёнными в теоретическом познании, тем более гармонично и менее болезненно протекает общественный процесс, не переходя в социальные катаклизмы и потрясения.

Научная задача работы отражает потребность рассмотрения накопленного материала по данной теме и разработки её новых аспектов: социально-философского рассмотрения изменения субъекта в ходе истории.

Связь работы с научными программами, планами, темами.

Диссертационное исследование осуществлено в соответствии с научной темой кафедры философских и социальных наук Севастопольского национального технического университета (г. Севастополь) «Оптимизация взаимодействия институтов государства и гражданского общества в современном модернизационном процессе» (номер государственной регистрации 0103U001611).

Состояние разработки проблемы.

Основой диссертации послужили работы отечественных и зарубежных ученых, в которых отражены фундаментальные принципы анализа субъекта, социального субъекта, его атрибутов и развития.

До XVII века проблема социального субъекта носила имплицитный, нерелексивный характер, то есть неявно, неопределённо присутствовала в философском дискурсе, связанном с генезисом философии, не образуя специального предмета исследования и не получая статуса отдельной философской проблемы.

Указания на зависимость социальных преобразований от деятельности индивидов, встречаются в работах Платона, Аристотеля. Этой позиции противостоит мысль римских стоиков, в частности, Сенеки и Марка Аврелия, утверждавших невозможность влияния на развитие внешней реальности со стороны человека.

Философская мысль о государстве и обществе эпохи Средневековья, представленная трудами Аврелия Августина, Фомы Аквинского, несмотря на провиденциалистский характер сохраняет за человеком ограниченную возможность влияния на ход социального развития.

Естественно, что гуманистическая мысль эпохи Возрождения, в силу антропоцентрической направленности, отстаивала идею человека как активного, действующего начала преобразования реальности, в том числе и социальной. Эта идея в разных её аспектах выражается в трактатах Никколо Макиавелли, Томаса Мора и других представителей данной эпохи.

С XVII века проблема «социального субъекта» была эксплицирована философской мыслью Просвещения, отдельно разрабатывалась в рамках философии истории, вышла за её пределы и разноаспектно рассматривалась во многих направлениях философской и социологической мысли XIX-XX веков.

В «Философии истории» Г.В.Ф. Гегеля было многосторонне осмыслено понятие исторический субъект и поставлена проблема роли личности в истории. Это породило дискуссию в различных философских направлениях XIX века, отразившуюся в творчестве старогегельянцев (Х. Вейсе, К. Гешель, И. Фихте-младший) и младогегельянцев (Б. Бауэр, Д. Штраус), позитивистов (О. Конт, Дж. С. Милль, Г. Спенсер), представителей философии жизни (Ф. Ницше, В. Дильтей, Г. Зиммель, А. Бергсон, О. Шпенглер), неокантианцев (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), диалектических материалистов (К. Маркс, Ф. Энгельс).

В конце XIX - начале XX века данная дискуссия перешла в форме обсуждения проблемы социального субъекта в социологию и, оформившуюся в качестве отдельной отрасли философского знания, социальную философию (М. Вебер, Э. Дюркгейм), а затем дифференцировалась в целом ряде направлений и течений современной философии и социологии.

В частности, структурный функционализм в лице Т. Парсонса и Р. Мертона сосредоточивается на рассмотрении объективно складывающихся социальных структур, внешних по отношению к социальному субъекту. Экзистенциализм в лице М. Хайдеггера и М. Бубера фактически элиминирует

понятие субъекта. Постмодернизм в лице Р. Барта, Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ж. Бодрийара, Ж-Ф. Лиотара и Ж. Лакана утверждает «смерть субъекта».

Исторический материализм, в лице философов В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзона, Б.А. Чагина, С.Э. Крапивенского и других, ставит проблему субъективного фактора общественного развития, которая так и не получила решения.

Значимыми в плане рассмотрения субъекта в аспекте его социально-преобразовательного потенциала являются исследования Ж-П. Сартра, Х. Ортеги-и-Гассета, М. Фуко, Х. Гадамера (не взирая на различие направлений), представителей Франкфуртской социально-философской школы – Г. Маркузе, Э. Фромма и Ю. Хабермаса.

Большой вклад в разработку данной проблемы внесли: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.М. Бехтерев, И.А. Ильин, Н.О. Лосский, Н.К. Михайловский, И.М. Сеченов, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Г.Г. Шпет и др.

Важное значение для изучения проблемы имеют произведения западных социологов, психологов и социальных психологов: М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Лебона, С. Сигеле, Г. Тарда, З. Фрейда, В. Франкла, Э. Фромма, К. Юнга и др. Психоаналитические теории выявляют «археологию» субъекта, показывают исторически сложившиеся архетипы его поведения, которые имманентно детерминируют личностное существование и лежат в основе конкретно-исторического и социокультурного развития.

Понятие «осевая эпоха» и «осевое время», выведенные К. Ясперсом, удачно и оригинально трактуют эпоху перехода человечества в иной способ существования.

Ю. Хабермас анализирует введение в философский обиход понятия «индивидуализация».

Идеи о субстанциональной роли деятельности были развиты в работах Б.Г. Ананьева, Г.С. Батищева, Л.П. Буевой М.С. Кагана, В.М. Межуева, др.

Проблема «субъекта» и «социального субъекта» разрабатывается в современной философии, социальной философии, психологии, социальной психологии, социологии и других направлениях гуманитарного знания. Круг проблем достаточно широк. Историко-философское понимание субъекта освещено в работах В.А. Лекторского, А.Ф. Лосева, М.К.

Мамардашвили, К.А. Сергеева, В.В. Соколова и других. Важное место в анализе субъекта занимают общефилософские и социально-философские исследования. Это труды В.С. Барулина, С.С. Батенина, Е.В. Боголюбовой, В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзона, К.Х. Момджяна, Ю.М. Резника, А.Г. Спиркина, В.Н. Шевченко, В.В. Орлова, Б.Ф. Поршнева и др.

Ряд авторов посвятили свои исследования определению основных атрибутов субъекта и факторов его формирования. К ним относятся: П.В. Алексеев, Г.С. Батищев, Н.Ф. Наумова, А.В. Панин, Л.Г. Сокурская, Е.А. Хмелько, Е.Ф. Якуба и др.

Психологический анализ проблемы субъекта дан в работах К.А.

Абульхановой-Славской, Б.Г. Ананьева, Ф.Е. Василюка, Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева и др.

Синтез философского и естественнонаучного подходов к социальному субъекту представлен в концепциях В.В. Орлова, Б.А. Никитюка, Н.В. Панченко, Н.Б. Оконской и др.

Отправной точкой для разработки модели изменения социального субъекта в ходе истории послужили труды П.П. Гнедича, И.Д. Рожанского, В.Е. Кемерова, П.С. Гуревича, В.А. Шкуратова и др.

Оценивая современное состояние разработки проблемы, необходимо отметить, что всё чаще употребляется термин «социальный субъект», однако, как правило, без раскрытия содержания понятия, выраженного этим термином. Во многих работах содержание понятия «социальный субъект»

является не собственным предметом исследования, а изучается в контексте других проблем. Систематические труды по изучению изменения субъекта в историческом процессе практически отсутствуют.

С учетом актуальности и состояния разработки проблемы определены цель и задачи диссертации.

Цель и задачи исследования.

Целью данного исследования является следующее:

– раскрыть особенности изменения социального субъекта в ходе истории.

Реализация данной цели предполагает постановку и решение следующих задач:

- 1) исследовать философские подходы к феномену «субъект», «социальный субъект»;
- 2) выявить основания и источники социально-исторической активности субъектов;
- 3) исследовать предпосылки формирования, стадии развития социальных субъектов, факторы их становления и функционирования в ходе истории;
- 4) раскрыть процесс индивидуализации как процесс социокультурного развития и изменения субъекта в историческом процессе;
- 5) проанализировать особенности изменения субъекта в различные исторические периоды существования западной цивилизации;
- 6) обосновать сущность переходного периода исторического развития современного общества;
- 7) осуществить сравнительный анализ ранних и современных представлений о кризисе субъективности в современном обществе, возникновении и путях решения глобальных проблем;
- 8) определить наиболее перспективные направления дальнейших

исследований заявленной темы.

Объект исследования: социальный субъект в совокупности своих свойств, состояний, статусов и модусов бытия.

Предмет исследования: основания, источники, факторы становления, развития социального субъекта и особенности его изменения в ходе истории.

Методы исследования формируются на основе системного подхода, который рассматривает социальные явления как целостный, сложнообразованный и саморегулирующийся организм.

В работе используются:

- системно-исторический метод, который позволяет рассмотреть особенности изменения субъекта в последовательном развитии и выявить связь минувшего с настоящим и будущим;
- сравнительно-исторический метод, который предусматривает сопоставление однотипных явлений для определения общих черт, специфики и, таким образом, поиска оптимальных путей решения задач;
- логико-гносеологический метод, позволяющий выявить закономерности становления и развития субъекта.

В исследовании использованы следующие принципы научного познания:

- принцип объективности, предполагающий рассмотрение субъекта в соответствующем социокультурном контексте, исходя из предметной деятельности, из реализации активности субъекта;
- принцип конкретности, выводящий явление из субстанционального признака, дающий возможность учесть многообразие условий, места, времени, обстоятельств, изменяющих бытие человека;

– принцип системности, согласно которому субъект характеризуется как сложная внутренняя структура, как автономное и самодостаточное образование, обладающее, в тоже время, множественными связями со средой, что делает его подвижным, изменяющимся исторически, развивающимся в развивающейся среде.

Базовым компонентом исследовательской парадигмы является междисциплинарный подход, позволяющий, при использовании данных смежных с философией наук (социология, социальная психология, история, др), наполнить понятие «социальный субъект» конкретным содержанием

Научная новизна полученных результатов.

Впервые:

1. Введено понятие «онтологической двойственности» социального субъекта, как его качественной (сущностной, фундаментальной) характеристики, что позволяет обосновать и объяснить существование внутренней нетождественности, определенной противоречивости социального субъекта, выступающей источником внутреннего напряжения субъекта (как сложной системы) и позволяющей субъекту преодолевать свою внутреннюю и внешнюю определенность.
2. Определено «межсубъектное взаимодействие» в качестве основы нетождественности социального субъекта, как части, бытию как целому, определяющей состояние постоянного взаимодействия элементами между социальными субъектами, их содейственности, результатом которой является творение истории.
3. Выдвинута гипотеза о том, что процесс индивидуализации стал отправной точкой в процессе становления и развития человека как субъекта истории. С

усложнением информационного содержания, внутреннего строения родовой организации наступает кризис, который приводит к прорыву замкнутой родовой оболочки родового сущностного потенциала, к дроблению, выделению различных социальных групп, а через них – и индивидуализированного человека (действующего субъекта).

Уточнено:

– понятие субстанции и субстрата, которое не противоречит общепринятому, но позволяет подчеркнуть некоторые новые аспекты. Субстанция существует автономно и самодостаточно, действует, является причиной, определяет саму себя, то есть содержит в себе источник развития. Субстрат – это существенное устойчивое наличие чего-либо, основа единства, однородности предметов и различных свойств отдельного, единичного предмета.

– назначение понятия «индивидуализации» в теоретической конструкции изменения человека в процессе истории. Процесс индивидуализации стал отправной точкой в процессе становления и развития человека как субъекта истории. Процесс индивидуализации субъекта стал фактором ускорения общественного развития, вместе с тем, приведшего современное общество в состояние общецивилизационного кризиса.

Получили дальнейшее развитие:

– типология становления концепции «субъект», «социальный субъект» с позиций современного научного видения. Результатом стало обобщение признаков социального субъекта;

– основания и источники социально-исторической активности субъекта, обусловленные его социально-антропологической природой, а именно: ее социально-антропологическое основание – онтологическая двойственность

субъекта и социально-онтологическое основание – межсубъектное взаимодействие;

– факторы, влияющие на процесс изменения субъекта в ходе истории: социокультурный контекст жизнедеятельности и активности социальных субъектов, влияние определенных конкретно-исторических эпох на типы социальных субъектов, цивилизационный фактор становления социального субъекта и его самореализации.

– основные этапы и направления развития европейского человека как действующего субъекта.

– особенности развития субъекта на современном этапе развития общества, состоящие в переходе субъекта в иной сущностный интервал, связанный с поиском адекватных способов гармонизации отношений с природой, путей выхода из всечеловеческого кризиса субъективности, ведущий к возникновению планетарного сознания единства, ответственности за каждое своё действие и действия других.

Практическая значимость. Полученные в процессе исследования теоретические результаты, сформулированные в диссертации положения и выводы могут быть использованы в разработке отдельных направлений и проблем социальной философии: общество как система, социальная структура общества, социальная активность, социальные отношения и т.д. Материалы диссертации могут быть использованы при подготовке и чтении лекций, проведении семинаров по курсу социальная философия, а также смежным дисциплинам.

Апробация результатов диссертации. Основные выводы и положения диссертации обсуждались на научных, теоретических семинарах, заседаниях кафедры философских и социальных наук Севастопольского национального технического университета, кафедры философии и социологии Южноукраинского национального педагогического университета им. К.Д. Ушинского, а также нашли отражение в докладах на региональных, национальных и международных научных конференциях: «Политический процесс и религиозные движения современности» (г. Севастополь, 2002), международной конференции «Государственная власть и политическое участие» (г. Севастополь, 2003), международной научно-практической конференции «Общество и власть: возможности диалога» (г. Симферополь, 2004), международной научной конференции «Ломоносовские чтения» (г. Севастополь, 2007, 2008, 2009), VIII международном семинаре «Религия и гражданское общество: новые национальные границы и парадоксы глобализации культурного пространства» (г. Ялта, 2008).

Публикации. Основные идеи и положения диссертации отражены в публикациях, которые размещены в ведущих научных изданиях Украины, общим объёмом 5 п. л. Все публикации являются авторскими, среди них девять статей, опубликованных в трёх сборниках научных работ и в двух сборниках материалов научных конференций, при этом семь публикаций помещены в специализированных изданиях по философским наукам из списка ВАК Украины.

Структура работы.

Диссертация состоит из введения, трех глав (с тремя подглавами в каждой: девять подразделов), заключения, библиографии (229 источников). Общий объём диссертационного исследования –171 стр.

Глава 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА И ЕГО ИЗМЕНЕНИЯ В ХОДЕ ИСТОРИИ

Глава 1 диссертации направлена на решение следующих задач: исследовать различные направления в философии по проблеме социального субъекта; раскрыть основания, источники активности социального субъекта, факторы становления и изменения в историческом процессе.

1.1. Основные парадигмы изучения проблемы социального субъекта: история и современность.

Понимание сущности и содержания феноменов «субъект», тем более – «социальный субъект», появляется в философии достаточно поздно, когда осознается связь истории человечества и деятельности отдельного человека, различных групп в истории. Началом разработки проблемы субъекта философия обязана античным мыслителям.

Так для Сократа было важным раскрыть внутренний мир человека, чтобы познать его возможности и предназначение. Сократ считает сущностью человека его душу, его нравственные качества. Душа для Сократа – это разум. Сократ создает новую систему ценностей, считая истинными не телесные, внешние ценности, а таинства души, составляющие познание.

Под влиянием Сократа формировались философские воззрения Платона Афинского, который развил идею о трех мирах. Первый мир – объективный – образует идеи, которые представляют собой общие формы всех вещей, а также общие нормы познания, деятельности, общения и поведения людей. Второй мир – мир материи, в котором обнаруживают себя такие свойства, как единичность, множественность, вечность, изменчивость. Этот мир противостоит миру идей. Третий мир – это мир чувственных вещей. Все вещи – дети идей и материи. По отношению к чувственно постигаемым вещам идеи запредельны, постигаемы лишь умом. Взаимоотношение трех миров осуществляется благодаря мировой душе, являющейся «первоначалом», творческой силой, причастной к прекрасному, истине и гармонии [154, с. 384-392]. Платон различал мировую и человеческую душу, последняя представляет собой частицу мировой души.

Аристотель Стагирит предстал как творческий систематизатор всей античной философии, его труды энциклопедически охватили осмысление действительности древними. Ведущие исследователи творчества Аристотеля

– Б. Рассел, А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус, П.П. Гайдено сходятся в утверждении, что аристотелевское мировоззрение характеризуется телеологичностью, поскольку, по его мнению, все процессы, имеющие смысл, обладают внутренней целенаправленностью и потенциальной завершённой. «Суть бытия признаётся за сущность отдельной вещи», согласно Аристотелю. Заключительный вывод философа таков: «суть бытия не будет находиться ни в чём, что ни есть вид рода» [18, с. 241]. По Аристотелю, вид обладает самостоятельной сущностью, вид отрывается от индивидов и превращается в форму – метафизическую сущность. Форма – главное, решающее начало бытия. Второе начало бытия – материя – бесформенное и неопределённое вещество. Третьим первоначалом является движение, а четвёртым – цель. Материя пассивна, активна форма. Однако, действие трёх начал – формы, движения и цели имеет внешний источник – бога, который определяется как «некоторая сущность, вечная, неподвижная и отделённая от чувственных вещей» [18, с. 336].

Понятие субъекта у Аристотеля отождествляется с понятием сущности. Говоря о сущности, Аристотель наделяет ее следующими качествами: она есть подлежащее (субъект), а все остальное «сказывается» о нем. Имеется в виду самостоятельное существование и целостность. Сущность – это роды и виды, родовые и видовые отличия. Все составленное из них говориться соименно (то есть об одном и том же предмете, и вообще, о тех предметах, «у которых и имя общее, и понятие одно» – то есть обо всех предметах данного рода, или вида, включает и родовые и видовые характеристики) [18, с. 337].

Сущность у Аристотеля обозначает «определенное нечто, или некоторое качество», «качество сущности определяет род, или вид» [там же]. То есть, сущность – это качества, определяемые родом и видом, принадлежностью к ним. Сущности ничто не противоположно. Сущность «не допускает большей или меньшей степени». Будучи тождественной и одной по числу, она принимает противоположности. Сущности способны принимать про-

твоя противоположность, меняясь сами, подвергаясь изменению, в силу собственной перемены, перемены состояния («приводится в движение»). Итак, согласно Аристотелю, субъект целостен, существует самостоятельно, обладает определенными качествами, включая совокупность родовых и видовых отличий, тождественен внутри себя, но способен принимать противоположности и, тем самым, находится в движении, меняться, «в силу собственной перемены», последнее означает, что субъект – автономен. При этом, напомним, Аристотель не употреблял непосредственно термин «субъект», он все время пользовался термином «подлежащее». Но это ведь вполне естественно, «субъект» – «тождественный подлежащему» (лат.).

Согласно стоикам, человек – высшее существо мироздания. Он состоит из тела и души. Душа телесна (огонь и пневма), пронизывает весь организм, она бессмертна. Жизнь, – с точки зрения стоиков, – бывает трех видов: умозрительная, деятельная и разумная... наделенное разумом живое существо самой природой расположено к умозрению и деятельности. Согласно взглядам Сенеки разум – первое свойство, которым наделила природа человека и которое отличает его от животных. «Общительность», общение – второе свойство, центральный момент жизнедеятельности человеческого рода. Духовным фундаментом человека является совесть, представляющая осмысление добра и зла. Так как для человека общение представляет собой основу бытия, то в основу человеческих отношений Сенека положил любовь и братство. «Общество дало ему (человеку – С.А.) власть над всеми животными, его, рожденного на земле, общество ввело во владение иной природой и дало ему власть господствовать над всей природой... Уничтожь общество, и ты разрушишь единство человеческого рода – единство, которым поддерживается жизнь...» [174, с. 87].

Даже краткий обзор взглядов античных философов позволяет сделать вывод о том, что в их работах совершается подход к пониманию субъекта как основы, активного, деятельного начала.

Средневековая философия в Западной Европе развивалась под непосредственным влиянием христианства. Христианство осуществило раздвоение мира на посюсторонний и потусторонний; потусторонний мир был истолкован в качестве духовного, а в посюстороннем мире духовным началом был наделен человек. Духовный мир строится иерархично: в качестве Абсолютного Субъекта рассматривается Бог – Дух Вечный, Всеблагой, Всеведущий, Всеправедный, Всемогущий, Вездесущий, Неизменяемый, Вседовольный, Всеблаженный. Он творит весь видимый материальный мир, создает и человека, которого наделяет телом, духом и душой. Душа оживляет тело, одухотворяет его, без нее тело – прах. А потому душа не происходит от тела, а представляет собой ту особую силу, которая обращает прах в живое существо и имеет свой источник в Боге. Таким образом, человек имеет двойственную природу – материальную и духовную, видимую и невидимую. В качестве призвания человека мыслится, прежде всего, служение человеку Богу. Реализуя свое призвание, человек может обрести Благодать Божию и получить спасение. Субъектность, прежде всего, выражалась в тех или иных связях с Богом.

Августин Аврелий поставил проблему Бога и его связи с «персоной» человека. Любую личность раздирает внутреннее противоречие между собственной волей и желаниями, и подчинением собственной воли Богу. Августин был первым философом, описавшим противоречивость самой воли и ее противоположность разуму. Воля автономна. Разум познает и принимает благо, воля же отрицает его. Воля имеет способность выбирать, но этот выбор очень часто не может быть объяснен с позиции разума. Человек – это образ Бога и троицы. Реализация личности осуществляется в

той мере, в какой в ней представлены лики Троицы, а также каково их единство. Поэтому познание самого себя есть познание образа Бога. Познание осуществляет душа с помощью разума. «Разум, – писал Августин, – есть взор души, которым она самостоятельно, без посредства тела, созерцает истинное; или он – само созерцание истинного без посредства тела, или он – то самое истинное, которое созерцается... Ибо все, что мы созерцаем, мы схватываем мыслью, или чувством и разумением. Но то, что мы схватываем чувством, мы чувствуем существующим вне нас и заключенным в пространстве, из которого оно не может быть изъято. А то, что представляется уму, представляется не где-нибудь, но в самом же осмысливающем уме» [3, с. 422]. Источником истины для А. Аврелия является память о Боге, озарение приходит от него. Человеческий разум находит истину в чистом интеллекте, которая существует для него (человека) в виде объекта.

Фома Аквинский опирается на аристотелевские понятия (материя и форма, акт и потенциал, и др.), считает, что первая сущность представляет собой актуальное бытие, так как изначально акт предшествует потенции. Бог является первоначалом (как производящая причина), перводвигателем, следовательно, актуальным. Материя – потенциальна. Аквинский разводит безусловно бесконечное и условно бесконечное. Бог – единственное безусловно бесконечное, так как представляет собой чистую форму. Материя – условно бесконечное, потому что она ограничена формой. Сотворенное бытие отягощено материей и мы, конечно, не можем говорить о бесконечности. Сотворенное бытие, не обладающее материей (ангелы) – условно бесконечное, так как не ограничено материей. Душа – первичное начало жизни. Человеческая душа является бестелесным и самосущим началом. Человек состоит не только из души, но и из тела. В человеке чувственная, умопостигающая и вегетативная души совпадают. «...В человеке не присутствует никакой иной субстанциональной формы, помимо одной

только субстанциональной души... последняя... виртуально содержит в себе душу чувственную и душу вегетативную, равным образом содержит в себе формы низшего порядка и исполняет самостоятельно и одна все те функции, которые в иных вещах исполняются менее совершенными формами» [15, с. 850]. Аквинский считал, что природа человека рациональна, а его назначение – понимать и действовать с пониманием. В земном мире человеческая воля свободна желать или не желать что-либо из земных ценностей. В этом находится корень зла. Также природе человека свойственна общительность и социальность.

Итак, средневековая философия не сформулировала в явном виде категорию «социального субъекта». Однако на языке религии были выделены те понятия, которые характеризовали субъектность. Как было сказано, средневековое миропонимание было теоцентричным. Разумеется, средневековые мыслители фиксировали и социальные образования, существовавшие в средние века: государство, церковь, сословия, семью и пр.

Переход от феодализма к капитализму знаменовал собой качественные перемены и в экономике, и в политике, и в науке, и в мировоззрении. В эпоху Возрождения совершается поворот к гуманистическому антропоцентризму. Разрушаются традиционные феодально-сословные связи, идет процесс индивидуализации личности. В рамках философии по-новому начинают решаться проблемы субъекта и субъект-объектных отношений.

Для Нового времени характерны два проблемных поля, в которых разрабатывается категория «субъект» и исследуется связь субъекта и объекта. Это – области познания природы и социального познания. В рамках гносеологии акцентируется внимание на различии между субъектом, то есть тем, кто осуществляет познание, и объектом, – тем, на что направлено это познание. Фиксируется качество человека как мыслящего «я», способность к мышлению признается сущностной характеристикой человека,

предпосылкой и способом его существования. В самом процессе познания все большая значимость придается субъекту, познавательные возможности которого расширяются и углубляются за счет разработки методов познания.

Проблема соотношения субъекта и объекта, субъектности и объектности, субъективности и объективности рассматривается философами не только в связи с развитием эмпирического знания, но также в контексте осмысления вопроса о том, каким образом эмпирическое знание поддается философской рефлексии. Развитие капиталистических отношений вызвало рост активности, деятельностного начала в жизни человека, различных социальных групп и общества. Разрабатывается философия истории, одним из аспектов которой является изучение причастности человека к общественной жизни, к истории общества. Ставится вопрос о том, кто определяет ход истории.

Центральной проблемой философии, согласно Рене Декарту, является проблема истинности познания, вызвав необходимость установления соответствующих критериев, поставила, в итоге, вопрос о самом источнике познания. И сенсуалистическая ориентация, полагая источником познания ощущения и чувственное восприятие, и рационалистическая, полагая таковым мышление, сходились на человеке как интегрирующем звене того и другого. Субъект – подлежащее в буквальном смысле этого слова, именно он присваивает себе право быть основанием бытия. В этом смысле, ведущую роль играет принцип Декарта «Я мыслю» (Cogito). Декарт излагает основные правила своего метода, а именно: «не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не может дать повод к сомнению...» [77, с. 212]. Здесь разум признается единственным всеобщим критерием истинности, а достижение истины – есть результат активности мышления, которое вступает в прямую

оппозицию с действительностью, подвергая ее интеллектуальному преобразованию, даже в нарушение естественного порядка вещей.

Положение «Я мыслю, следовательно, я существую» Декарт принимает за исходный принцип своей философии. Для него – это абсолютная истина.

Мышление – не только истина сама по себе, но и единственное доказательство наличия человека в бытии.

Анализируя философские взгляды Декарта, Н.С. Нарский, В.В. Соколов, М.К. Мамардашвили отмечают, что специфика его подхода заключается в придании мышлению субстанциального характера. Из основного принципа своей методологии Декарт делает далеко идущие выводы в сфере онтологии. Декарт пишет: «Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую; напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и, несомненно, следовало, что я существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы всё остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, всё же не было основания для заключения о том, что я существую. Из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, моё я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и её легче познать, чем тело; и если бы его вовсе даже не было, она не перестала бы быть тем, что она есть» [77, с. 264].

Отметим, что душа (душа и мышление по Декарту – тождественные категории) составляет специфический сущностный признак человека. На этом основании Декарт утверждает субстанциальный характер человека. Конечно, имеется в виду обладание качеством, которому присвоен ранг субстанции. Утверждение, что «я – субстанция» может быть истолковано как

признание человека отдельным, самостоятельно существующим явлением. Однако само замечание подобного рода весьма показательно в плане подходов к определению природы и сущности человека.

Исходя из вышеизложенного, считаем возможным заключить следующее: субъект у Декарта – носитель познавательной активности, благодаря особому сущностному признаку – наличию мышления. В мышлении заключается сущность человека. Оно определяет его бытие и, более того, является субстанцией, что очень напоминает нам аристотелевское учение о форме. В данном случае, Декарт смещает акцент на один из видов активности человека, но в зависимость от него ставятся остальные. Таким образом, активность – один из ведущих признаков субъекта. Признание субстанциальности мышления также может быть понято как тождество субъекта и субстанции, которую Декарт, как и Аристотель, полагает основой, сущностью и причиной всего существующего.

Томас Гоббс не ограничивался анализом субъекта лишь с точки зрения гносеологии. Он фактически обращается к рассмотрению и социального субъекта как действующего субъекта, основой действий которого является интерес. А так как, по утверждению Гоббса, люди равноправны и каждый стремится удовлетворить свои потребности, то возникает борьба «всех против всех». Причины этой борьбы находятся в природе человека, они выражаются в соперничестве, недоверии, жажде славы. Гоббс пишет: «Состояние войны всех против всех характеризуется также тем, что при нем ничто не может быть несправедливым. Понятие правильного и неправильного, справедливого и несправедливого здесь не имеют места. Там, где нет общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет несправедливости» [58, с. 116]. Страх за свою жизнь заставляет людей прийти к соглашению; соглашение обеспечивает государство, которое Гоббс называет «искусственным телом». Государство есть «единое лицо,

ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как оно сочтет это необходимым для их мира и общей защиты» [58, с.118].

Бенедикт Спиноза утверждает, что социальные явления подчиняются строгой закономерности и необходимости. Поскольку человек – часть природы, к нему необходимо подходить как к любому другому предмету природы. Человек находится в двух состояниях: естественном и государственном. В естественном состоянии человек не отличается от животного. Здесь нет моральных и аморальных поступков. Индивид осуществляет деятельность, которую может осуществить и которую считает необходимой для самосохранения. В естественном состоянии он обладает правом делать то, что существует в его власти. По-иному обстоит дело на уровне государства. Здесь человек подчинен воле верховной власти.

Одним из центральных мотивов философствования Григория Сковороды является утверждение, что наиболее важным, глубоким в человеке есть его эмоционально – волевое начало – сердце. Из сердца происходит все – и мысль, и стремление, и чувство. Основополагающим принципом его философствования есть концепция двух натур: видимой и невидимой. Внутренняя – невидимая (Бог) является первичной по отношению к видимой (материальной) натуре. Бог – во всем материальном, в нашей плоти, в каждом из нас. Рядом с теорией «двух натур» Сковорода разрабатывает теорию «трех миров»: макрокосмос, микрокосмос и символический свет. Макрокосм – это природный мир. Микрокосм – человек, в котором есть и телесное и духовное. Поскольку невидимое (Бог) существует везде, а микрокосм (человек) находится в гармоническом взаимодействии с макрокосмом, то человек является центром, в котором сходятся все проблемы жизни, деятельности, познания. Сократовский принцип «познай

себя» проходит красной линией через философские произведения Сковороды. Самопознание – ключ к познанию всех тайн мира и самого человека. Познание возможно только через человека, который является главным инструментом познания.

Этико-морально учение Сковороды является центральным в его философии. Это наука о человеке и его счастье, благе, добре и зле. Достичь счастья можно тогда, когда следуешь своей внутренней натуре. Сковорода уверен, что каждый человек имеет природный дар к определённой деятельности. Такой труд является мечтой и выполняется с наслаждением.

Подводя итог краткому анализу воззрений философов Нового времени, необходимо заметить, что на всех этапах развития философии этого периода и у большинства исследователей мы находим разработки, касающиеся выявления ведущих признаков, атрибутов субъекта. Они выделяются, прежде всего, в контексте гносеологии и потому центральное место занимают следующие категории: разум, сознание, самосознание, творчество, активность. Введенная Декартом категория «самосознание», понимаемая им как синтез сознания и переживания, получает дальнейшее развитие в философии Фихте, Шеллинга, Фейербаха в категории «Я».

Вместе с тем, в этот период активно разрабатывается идея связи человека и общества. В рамках рационалистической модели общество рассматривается как продукт общественного договора, а центральная роль отводится праву как инструменту регулирования отношений между людьми, которые в силу различия интересов склонны к соперничеству. Государство рассматривается как единое целое. Отношениями, устанавливаемыми между людьми в обществе, управляют законы.

В длительном и сложном процессе становления философских категорий «субъект», «социальный субъект» важное место занимает немецкая философия XVIII - XIX веков. Принцип активности субъекта далее

специфически развивается в философской концепции Иммануила Канта, который, говоря о субъекте, выделял понятие трансцендентального субъекта. Это субъект в «снятом виде» [90, с. 342]. Трансцендентальное по Канту – то, что предшествует опыту и делает опыт возможным. Исследуя творчество И. Канта, Б. Рассел, В.С. Библер, П.П. Гайденок, М.К. Мамардашвили, указывают на существование в философской литературе дискуссий по вопросу отнесения трансцендентального к сфере имманентного, или трансцендентного со ссылкой на то, что мнение самого Канта по этому поводу было противоречивым. Но сама логика Канта указывает: трансцендентальное принадлежит к сфере имманентного, поскольку оно (трансцендентальное) есть сфера априорного. Трансцендентальное включает в себя чистые (априорные) формы созерцания (чувственности) – пространство и время, а также исходные категории рассудка (количество, качество, отношение и причинность – четыре группы по три парных связи в каждой, итого двенадцать категорий) [90, с. 342]. Это закладывается в индивидуального субъекта с опытом поколений, имеет «общественный» характер, что даст в последствии Гегелю, а за ним Л. Фейербаху и К. Марксу утверждать подобное, а именно: субъект – это род (Гегель), а наши чувственность и мышление – общественно-опосредованные формы отражения действительности [121, с. 126].

Помещая чистые формы восприятия и исходные категории рассудка в субъект, Кант, тем самым, обосновывал принцип активности субъекта. Важно отметить, что трансцендентальный субъект – это исключительно категория онтологии и теории познания, абстракция, в снятом виде фиксирующая лишь общие сущностные признаки любого субъекта. (Социальный субъект всегда конкретен, поскольку носителем субъектности может выступать либо индивид, либо группа).

Кант считает человечество и человека частью природы, полагает, что закономерный ход истории определяется общими законами природы. Одним из признаков человека является склонность к общению с себе подобными, «ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т.е. чувствует развитие своих природных задатков. Но ему также присуще сильное стремление уединяться (изолироваться), ибо он, в то же время, находит в себе необщительное свойство – желание все сообразовать только со своим разумением – и поэтому ожидает отовсюду сопротивление, так как он по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим» [91, с. 11]. Именно это сопротивление дает толчок к развитию всех способностей и талантов; к тому, чтобы достичь высокого положения в обществе. Антагонизм, который И. Кант понимает как недоброжелательную общительность людей, т. е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, служит развитию задатков людей, но может привести к разъединению общества. Целью природы является всеобщее всемирно-гражданское состояние, служащее основой для развития первоначальных задатков человеческого рода.

У Гегеля проблема субъекта и объекта решается в контексте диалектического развития мышления. В гегелевском процессе движения мышления субъект и объект постоянно переходят друг в друга. Это находит отражение во всей логике гегелевского философствования. Исходным для Гегеля является «мышление в объективном значении», «объективная мысль», «абсолютная идея», которая соотносится с «мышлением в субъективном смысле», мышлением человека. Поэтому проблема соотношения субъекта и объекта выступает у Гегеля как движение абсолютной идеи. Субъект-объектные отношения рассматриваются Гегелем в двух аспектах. Во-первых, – соотношения абсолютной идеи и ее инобытия в природе. Абсолютная идея (Бог), Абсолютный субъект отождествляется с субстанцией, по существу реализуется идея тождества субъекта и субстанции. Во-вторых, субъект-

объектные отношения рассматриваются в аспекте движения Абсолютной идеи на стадии Духа: субъективного, объективного, абсолютного. Во втором аспекте Гегель понимает субъект в трёх смыслах: как субъективный дух (сознание и самосознание отдельного человека), как объективный дух (сознание и самосознание народов, вещества, государства), как абсолютный дух – субъект, который, полагая себя в субъективном и объективном духе, возвращается к самому себе как опосредованному ими и тем самым достигает абсолютного единства. Тождество субъекта и объекта Гегель прослеживает на всех стадиях развития духа.

Выводя развитие Абсолютного Духа в плоскость человеческой практики и истории, Гегель вплотную подходит к раскрытию понятия «социальный субъект». Он акцентирует внимание на мысли о том, что субъект есть самодеятельность, которая понимается как саморазвитие субъекта в процессе различных форм деятельности общества. Категории выступают степенями саморазвития духа, степенями познания человеком и человечеством окружающего мира и самих себя. Субъект существует только благодаря своему вечному движению и становлению.

Человек и природное, и общественное существо. Человек по своему непосредственному существованию в себе самом есть нечто природное, внешнее своему понятию; лишь посредством усовершенствования своего собственного тела и духа, особенно же благодаря тому, что его самосознание постигает себя как свободное, он выступает во владение собой и становится собственностью самого себя и по отношению к другим.

Непосредственная свободная воля есть личность. Гегель полагает: «Свобода, которую мы здесь имеем, есть то, что мы называем лицом, т. е. субъектом, свободным, а именно свободным для себя и дающим себе наличное бытие в вещах... Субъективная воля требует, чтобы то, что пребывает внутри ее, т.е.

ее цель, получило внешнее наличное бытие, чтобы, следовательно, добро совершилось во внешнем существовании» [51, с. 94-95].

Существенно в ином ключе по сравнению с предшественниками, решали вопрос субъект-объектных отношений немецкие мыслители Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Они уделили существенное внимание изучению социального субъекта, его признаков и факторов формирования.

Рассматривая проблемы сущности и существования человека, отчуждения, свободы, марксизм вышел на решение глобальных проблем смысла бытия человека, его отношений с социумом, а также смысла исторического процесса. Марксизм рассматривает становление и сущность индивидуального человека и коллективного субъекта (семья, государство, нация, общество в целом), подчеркивая единство фило – и онтогенетического развития, диалектику субъекта и объекта.

В контексте развиваемого диалектического материализма, материалистического понимания истории К. Маркс и Ф. Энгельс поставили и проблему субъект-объектных отношений. Основой решения вопроса о субъект-объектных отношениях марксизм считает, прежде всего, практику, потому что, с его точки зрения, она является всеобщей формой существования общества, подчеркивает полноту сущности субъекта и раскрывает многообразие форм социальной деятельности. Именно в практике происходит различение субъекта и объекта, реализуется их взаимодействие и обнаруживается взаимозависимость. Любой субъект (индивидуальный или коллективный) сформирован под влиянием деятельности, так как все потребности, интересы, связи, в конечном счете, обусловлены производством. Именно в процессе практической деятельности субъект осознает окружающий мир, самого себя [120, с. 386] .

Сущность человека – ансамбль общественных отношений. Человек является носителем субъектности, при определенных условиях может быть

социальным субъектом. На различных этапах истории в качестве социальных субъектов вступали различные социальные группы. В первобытную эпоху – род и племя, затем – различные классы, государства и отдельные личности. Отчуждение природы, труда, средств и результатов труда, лишают человека свободы. Для самореализации необходимо присвоение человеком собственной сущности, превращение труда из принудительного в свободный и творческий. Человеку необходимо присвоить предметы труда и его результаты, деятельность, «родовую сущность», гармонизировать отношения человека с человеком, человека с обществом, обеспечить свободу как индивидуального, так и совокупного субъекта.

Рассмотрим понимание субъекта, субъект-объектных и субъект-субъектных отношений немецким философом Фридрихом Ницше. «Наши потребности, – писал он, – вот что истолковывает мир, наши влечения и их «за» и «против». Всякое печение есть известный вид властолюбия, всякое влечение имеет свою перспективу, которую оно хотело бы навязать как норму всем другим печениям» [138, с. 224].

Понятие субстанции выводится из понятия субъекта, а не наоборот.

Предпосылки для субстанции не существует, если мы жертвуем душой, «субъектом». «Субъект», – пишет Ницше, – есть фикция, будто многие наши одинаковые состояния суть действия одного субстрата: но мы сами же создали «одинаковость» этих состояний; на деле одинаковость нам не дана, а мы сами предполагаем эти состояния равными и приспособливаем их друг к другу» [138, с. 225]. «Субъект» истолковывается на основании личного опыта, так что «я» является субстанцией, причиной любого действия, деятелем. Сфера любого субъекта подвержена изменению; она разрастается или сокращается, происходит перемещение и центра системы, если субъект не способен к организации своего содержания, то он распадается.

Ницше утверждал, что мировой процесс не имеет никакой цели, иначе она уже была бы достигнута. Он ставит вопрос о будущем человеке и считает, что существовавший человек – эмбрион будущего человека, которого необходимо выращивать. Развитие человечества есть декаданс. Появляются лишь удачные феномены, в которых воплощен высший тип человека – своего рода сверхчеловек, для которого характерно господство аффекта над интеллектом; стремление очеловечить мир и чувствовать себя в нем все более властелином.

Ведущей в немецкой философии была проблема творческой деятельности человека, определившей его становление как объекта познания, изменения природной и социальной реальности. Субъект и объект не только взаимосвязаны, но и переходят друг в друга. К таким, уже сложившимся признакам субъекта (социального субъекта), как творчество, активность, сознание, самосознание, разум, пр., – прибавляется потребность в общении. На этой основе строится концепция связи личности и общества, норм и регуляторов, обеспечивающих эту связь. Особо значимые регуляторы – право и мораль. В этой связи рассматривается и такой важный признак социального субъекта как свобода, которая рассматривается как познанная необходимость или как способность действовать в рамках познанной необходимости.

Философия приходит к пониманию человека как субъекта на основе раскрытия диалектики свободы и ответственности, а это последнее позволяет раскрыть феномены субъектности и по отношению к роду человеческому. В немецкой философии (Гегель, Маркс) вызревает и идея отчуждения человека от человека, человека от общества, которая позднее, в философии XX века породит массу теорий, обосновывающих идею «бегства» человека от общества, апологию индивидуализма и т. д.

На примере XX века можно отчетливо увидеть действие закономерности: взаимосвязь генезиса категории «социальный субъект» в философии, в других областях социального познания и становления социального объекта (или социальных субъектов) в действительной истории. Как справедливо отмечают В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзон столетия люди пытались разобраться в сути и смысле истории, вплоть до XIX века эти попытки не дали достаточно ясных и четких ответов на поставленные вопросы. Объясняется это не только неразвитостью самой истории, но и ограниченностью субъекта познания, не готового к изучению такого специфического объекта познания как общество.

Акценты в изучении социального субъекта определяются конкретными периодами в ходе новейшей истории, событиями, оказавшими существенное влияние и на индивидуальное сознание и самосознание, и на общественный дух, массовое сознание, и на философию, социологию, политологию, психологию. Среди таких вех XX века: Первая мировая война, Вторая мировая война, вокруг которых концентрируется первая, а потом вторая треть века, а вслед за тем – «холодная» война, переросшая в серию «горячих» локальных и территориальных войн. Все они не только унесли невиданное число жизней, но повлекли за собой в качестве последствий деформацию психологии людей, породили пессимизм, отчаяние, поставив перед каждым человеком вопрос о пределах его возможностей защитить себя и других, о правомерности его претензий быть хозяином хотя бы своей судьбы. XX век обманул оптимистические ожидания минувшего века.

К.Х. Момджян утверждает: «Еще в конце XIX века многим людям казалось, что возросшая сила человеческого разума, воспетая в прекрасных романах Жюль Верна, сумеет, наконец, обеспечить всеобщее изобилие, безопасность, расцвет демократии, стабильный прогресс морали и искусства. Увы, вместо «вечного мира» человечество получило две мировые войны с океанами пролитой крови, вместо воспетого «царства свободы» – вакханалию

невиданного в истории тоталитаризма. Ожидаемый прогресс морали внезапно обернулся одичанием Освенцима и Гулага, триумф науки – угрозой термоядерной смерти человечества» [130, с. 23]. С.Л. Франк писал о том, что наша жизнь протекает «в эпоху глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности» [207, с. 16-17]. Для профессиональных мыслителей этот исторический контекст стал основанием для поиска новых подходов к исследованию человека как субъекта познания, деятельности, общения, о формах его социального участия, способах его влияния на ход и исход тех или иных исторических событий.

Нельзя не принять во внимание еще одну особенность XX века. С одной стороны, он явил собой величайшие достижения в области научного познания, в развитии технического прогресса, в интеллектуальном и практическом освоении мира, в развитии мировой цивилизации и культуры. С другой стороны, эти достижения породили не просто негативные, но и жизнеопасные последствия в форме природных, техногенных и социальных катастроф, составляющих угрозу не только жизни отдельных людей, но и человечества в целом. Поиск путей разрешения глобальных проблем тесно связан с активизацией самосознания, развитием чувства ответственности и активности каждого отдельного человека и различных человеческих сообществ в направлении минимизации надвигающейся угрозы.

Значительный вклад в разработку этой позиции внесли российские и отечественные ученые В. И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, Л.Н.Гумилёв, философы С.И. Булгаков, П.А. Флоренский. Разрабатывая теорию ноосферы, В.И. Вернадский подчеркивает, что с развитием разума эволюционные процессы приобретают характер сознательности и целесообразности, чему способствует научно-техническое развитие человечества и совершенствование форм социального взаимодействия. Разум выступает не только в качестве продукта естественной эволюции, но в

большей мере зависит от самоопределения и самосовершенствования человека, как индивидуального и родового существа. Это означает, что ноосфера может быть рассмотрена как высший идеал духовного и культурно-исторического развития [48, с. 45-271]. Значимой для понимания исследуемой проблемы является разработанная К.Э. Циолковским идея о соединении социально-культурных, антропологических и биологических факторов в становлении единого человечества как субъекта преобразования и разумной организации космоса. В.С. Соловьев в русле религиозно-философского синтеза разрабатывает идею о «вселенском человечестве» как интегральном факторе истории, реализующем первичное божественное единство космоса. П.А. Флоренский исходит из того, что мотивы всеединого обожения человечества сочетаются с мотивами органического воссоединения духовности и технологической цивилизации.

В этих россыпях идей содержится отражение того реального факта, что вторжение человека в природу, представляющую собой сложную саморазвивающуюся систему, раньше, чем он понял и изучил ее свойства, сыграло пагубную роль и для природы, и для человека. П.А. Флоренский полагает, что «преодоление этой ситуации возможно лишь в том случае, если основные культурные формы и архетипы человеческой деятельности будут воспроизводить сущностную сторону мирового единства и будут выступать как моменты его самоопределения» [178]. Это единство осуществляется в духовном становлении личности как онтологического центра исторического движения. Как мы видим, именно представители естественных наук через философское осмысление данных своих исследований внесли важный вклад в понимание сущности социального субъекта.

Философия XX века вырастает из всей предшествующей философии, с одной стороны, наследуя значительные достижения и идеи своих

предшественников, а с другой – развивая или опровергая их. Значительный вклад в разработку социального субъекта внесли зарубежные авторы.

Э. Гуссерль считал, что мир является продуктом субъективности конкретного лица. Реальный мир – природа – существует, он дан нам в опыте, но главной задачей является объяснение смысла, благодаря которому этот мир для каждого будет иметь значение в качестве действительного. В связи с этим Гуссерль писал: «Личностная жизнь есть социализированная жизнь в качестве «я» и «мы» внутри определенного социального горизонта, а именно внутри разнообразных, простых или усложненных, общественных образований, таких, как семья, нация, наднациональная общность. В данном контексте слово «жить» имеет уже не физиологический смысл, а «означает целенаправленную жизнедеятельность, производящую структуры духовного порядка; в самом широком смысле – это жизнь, творящая культуру внутри непрерывного исторического процесса» [74, с. 297].

Человеческая духовность коренится в человеческой природе. Основой духовной жизни конкретного человека является его телесность, а основой любой человеческой общности является телесность конкретных людей, которые составляют общность. Исторические связи, соединяющие все нации и народы, демонстрируют непрерывный ход истории. Исходя из этого тезиса «человечество предстанет как единая, связанная лишь духовными отношениями, жизнь людей и племен, с множеством человеческих и культурных типов, однако постепенно сливающаяся воедино. Это как море, где люди и народы – изменяющиеся, исчезающие волны, одни – более богатым и сложным гребнем, другие – более примитивные» [73, с. 157]. Любой народ предстает как духовное единство, наднациональная общность, находящаяся в постоянном процессе развития.

Идеи Г. Риккерта касаются разработки проблем гносеологического и социального субъектов. Риккерт выделяет психофизиологический (вещь с

находящейся в ней душой), психологический (индивидуальное духовное Я), гносеологический «субъекты». Риккерт устанавливает для слова объект три значения: 1) пространственный внешний мир вне моего тела; 2) вещь «в себе» существующий мир или трансцендентный объект; 3) содержание сознания, имманентный объект.

Точно так же Г. Риккерт выделяет три значения для слова субъект: 1) мое я, состоящее из моего тела и в нем деятельной «души»; 2) мое сознание со всем его содержанием; 3) мое сознание в противоположение этому содержанию. Характеризуя гносеологический субъект, Риккерт пишет: «Третий субъект..., сознание в противоположность содержанию сознания, не может быть теперь назван моим сознанием, а только сознанием вообще, и этот гносеологический субъект единственно есть субъект в самом строгом смысле слова, так как он противоположен всему, что может стать объектом, следовательно противоположен не только всем телам, но также всем индивидуальным душевным жизням с включением «моей» в «моем сознании» [164, с. 25].

Объектом познания, по мнению философа, является не действительность, а содержание сознания познающего субъекта. При этом Риккерт пытается освободить свой гносеологический субъект, как от психологизма, так и от «метафизических реальностей». Истинные знания познающий субъект обретает не через представления и ощущения, а в результате некоего идеального акта отрицания или утверждения, одобрения или неодобрения. Основание же для выбора берется из трансцендентного мира ценностей. Ценность рассматривается как общая норма, которой руководствуются люди при оценке конкретного предмета действительности, но не тождественная ни тому, ни другому. Под категорию ценности Риккерт подводит и естествознание, и историю, так как обнаружить общие элементы, составляющие общие понятия, можно, лишь действуя согласно цели. Как

замечает Риккерт, « только для индивидуально рассуждающего субъекта мир ценностей истины оказывается независимым для него миром» [165, с. 104].

Г. Риккерт формулирует самый общий принцип, благодаря которому теория познания выходит за пределы самой себя и ведет туда, где лежит исходный пункт всякой философии, и именно к понятию абсолютной ценности или долженствования и признающий ценность воли вообще.

Философы тяготеют к поиску ответа на вопрос о том, что есть человек, его жизнь, в каких пределах он волен сделать выбор как жить, зачем жить. Не случайно солидную традицию сохраняет, активно развиваемое в начале XX века, философское направление – экзистенциализм, для которого характерна ориентация на человека, его индивидуальное бытие, а в центре внимания оказываются проблемы жизни и смерти, тревоги и заботы, пограничной ситуации и жизненного выбора, индивидуальной свободы, ответственности, смысла жизни, др. С позиций экзистенциальной философии формирование личности предстаёт в самостоятельном акте самосознания и самосовершенствования, где внутреннее «Я» субъекта является критерием в поисках истинного способа познания окружающего мира. Поэтому М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю резко негативно относились к воздействию на человека со стороны бюрократизированной социальной системы. Они решительно выступали против «диктатуры безликости», подавляющей личность и лишаящей её свободы самоопределения, продуцирующей «одномерного человека» (термин вводит представитель Франкфуртской школы Г. Маркузе) – потребителя, который смотрит на мир через призму «одномерного сознания», навязанного средствами массовой информации и жёстко подчинённого нормам общества.

Мартин Хайдеггер осмысливает соотношение понятий «субъект» и «Я».

Новое время принесло с собой субъективизм и индивидуализм Решающим

является то, что меняется существо человека, и, человек, взятый индивид, мыслит и страдает, живет, переживая свое бытие в отношении к миру и к другим людям. Мир же предстает перед человеком как равнодушный и враждебный, он стремится подавить индивидуальность, сделать отдельного человека частью безличного бытия.

Представляет интерес и так называемая русская модель экзистенциализма, которую связывают с творчеством философов – Н. Бердяева, Л. Шестова; писателей – Ф. Достоевского, А. Чехова, Л. Толстого. Мы остановимся на идеях Н. А. Бердяева и Л. Н. Толстого.

Николай Бердяев в центр своей философии ставит проблему человека, которая, по его словам, включает проблему свободы, творчества, личности, духа и истории. Задачи философии вытекают из ее статуса как науки о духе. «Однако, – пишет он, – наука о духе есть, прежде всего, наука о человеческом существовании. Именно в человеческом существовании укрывается смысл бытия. Бытие открывается через субъект, а не через объект. Поэтому философия с необходимостью антропологична и антропоцентрична» [30, с. 19-20].

Н.А. Бердяев признает двойную природу человека: он есть существо природное и ограниченное (микрокосм – индивид); и он сотворен по образу и подобию Бога (микротеос), и поэтому является личностью. Индивид есть часть природы, личность не может быть частью, она единое целое, соединяющее в себе природное и общественное. Человеку присуща первоначальная и несотворенная свобода, она иррациональна и заключается в свободе принять или отринуть истину. Другая свобода проистекает от Бога и проникнута благодарностью. Человек, по мнению Бердяева, был создан для того, чтобы стать в свою очередь творцом. Он призван к творческой работе в мире, он продолжает творение мира. Философ полагает, что смысл истории заключен в творческой связи между прошлым и будущим. «Смысл

истории должен иметь смысл для каждой человеческой личности, он должен быть соизмерим с ее индивидуальной судьбой» [32, с. 23]. Прогресс же рассматривает каждого человека и каждое поколение как средство для последующих людей и поколений. Прерывистость неизбежна в истории, так же как неизбежны в ней кризисы и революции, которые свидетельствуют о неудаче всех человеческих свершений.

В творчестве Л.Н. Толстого философские и художественные достижения человеческого интеллекта сопряжены в единое целое. Именно эта целостность позволяет нам выделить в его взглядах новый подход к философско-историческим проблемам и, прежде всего, проблеме субъекта истории. В представлении Льва Толстого исторический процесс – есть движение двух неравных потоков, один из которых – жизнь историческая (основные эпохи и исторические деятели); второй – жизнь человеческая, т. е. жизнь народа, слагаемая из частных судеб. По мысли Толстого, ход истории – это некое движение «роевой» жизни, где исторические события возможны тогда, когда совпадают усилия массы людей, всего народа и каждой личности. Все процессы природной и общественной жизни подчиняются закону причинности. Толстой искал ответ на вопрос о силе, движущей народами. Толстой критиковал тех историков, которые считали что все исторические события – есть результат деятельности отдельных лиц, облаченных неограниченной верховной властью.

Приказание исторических героев, полководцев и государей не суть причины событий, воля одного человека не может руководить волей миллионов жизней. Толстой отрицал возвышение героев в истории, он утверждает, что царь – раб истории. Он подчеркивает свою мысль очень выразительными сравнениями: «Наполеон во все это время своей деятельности был подобен ребенку, который, держась за тесемочки, привязанные внутри кареты воображал, что он ей правит...» [194, с. 92]. Отсюда и противопоставления

истории отдельных лиц истории всех людей, принимающих участие в событии.

В историческом процессе осуществляется скрытая, ведущая целесообразность. Для каждого человека деятельность в ее субъективных целях является сознательной и свободной, но в сложении итогов многих и разных деятельностей получается не предусматриваемый и не сознаваемый людьми результат. Человек сознательно живет для себя, но служит бессознательным орудием для достижения исторических общечеловеческих целей. Объективные результаты исторической деятельности людей не совпадают с личными их целями и действиями, и в этом смысле эти действия являются бессознательными.

В бессознательной деятельности людей, по Толстому, проявляется воля проведения. Здесь, взгляды Толстого как бы совпадают с взглядами Гегеля. По Толстому – проведение, по Гегелю – Мировой Дух – осуществляет свои цели, используя деятельность людей, обусловленную частными интересами. Вместе с тем, подчинив историю Мировому Разуму Гегель, однако, сделал его представителем всемирно-исторических индивидуумов. Толстой же отрицал возвышение героев в истории. Всемирно-исторические индивидуумы, ближайшие исполнители цели Мирового Разума, по Гегелю, обречены на трагическое положение, потому что они угадывают то, что не может быть понято всей совокупностью людей. В эпохе исторических переломов возникают трагические противоречия. Историческими людьми Гегель называет тех деятелей, в целях которых содержится то всеобщее, которому принадлежит будущее. Активна роль этих людей в истории. Они выражают в своей деятельности возможности будущего этапа исторического развития. Всемирно-историческая личность прозревает следующую ступень в развитии общества и тем самым нарушает существующие нормы и законы, уже потерявшие свое субстанциональное значение. И в этом они

противостоят народу, как инертной массе. Толстой же считает отзывчивость на общий смысл событий свойством самой народной массы. Каждый человек – участник общественной истории и он вливается в равнодействующую всех волей. Признание необходимости, как объективного начала истории сочетается в философии Толстого с признанием активного личностного начала.

Не ставя перед собой задачу, детально рассмотреть названные и еще больше неназванные школы и философские концепции, мы остановились на тех из них, которые помогают нам подтвердить выявленные тенденции в развитии философии XX века и то, как выразились они в соответствующих теориях и идеях. Значимым для нас был анализ путей и факторов движения социального познания к экспликации понятия «социальный субъект», к наполнению его все более богатым содержанием и смыслом.

Современные философские работы большей частью представляют собой анализ имеющихся в истории философии точек зрения. Однако можно выделить ряд исследователей, сделавших предметом собственного изучения те или иные атрибуты сущности субъекта и высказавшие существенные идеи по поводу данного феномена. Рассмотрим, прежде всего, сознание как существенный признак субъекта. Традиционно большинство философов считали, что именно сознание есть то свойство человека, которое создало его как существо, отличное от других природных существ, и то свойство, которое изменило человеческую сущность.

А.Г. Спиркин рассматривает сознание как способность отражения объективных свойств действительности, превращение этих свойств в субъективные образы. Благодаря сознанию человек не только воспроизводит объективную реальность, но и осуществляет идеальную подготовку к определенной деятельности, ставит цель и ищет средства для достижения данной цели. «Сознание, – пишет А. Г. Спиркин, – это высшая,

свойственная только человеку и связанная с речью функция мозга, заключающаяся в обобщенном, оценочном и целенаправленном отражении и конструктивно-творческом преобразовании действительности, в предварительном мысленном построении действий и предвидении их результатов, в разумном регулировании и самоконтролировании поведения человека» [188, с. 79]. Движущей силой сознания (как и всякой другой деятельности человека) является потребность, которая вызывает активность, волевое усилие. Воля – это практическое обнаружение сознания.

Сознание, являясь осмыслением действительности, реализуется в различных формах теоретической и практической деятельности, что предполагает наличие замысла, цели или идеи. Творческая деятельность сознания тесно связана с практической деятельностью человека и с его потребностями, которые отражаясь в голове, приобретают характер цели. Цель – идеализированная и нашедшая свой предмет потребность человека. Способность к целеполаганию – центральная характеристика сознания и специфическое свойство человека.

Разработка А.Г. Спиркиным категорий сознания и самосознания в контексте практической деятельности включенного в отношения с другими людьми человека имеет важное значение для экспликации категории «социальный субъект», поскольку сознание, деятельность и общение составляют компоненты сущности человека как существа социального. Приобретение человеком этих атрибутов обуславливает становление его как социального субъекта, способного адекватно оценивать условия своей жизни, себя, других, самостоятельно принимать решения и делать правильный выбор. Не сознание как таковое несёт в себе атрибут субъектности, а человек, наделенный сознанием, и лишь в той мере, в которой он предстаёт перед нами как практически активное, действующее существо.

Г.С. Батищев рассматривает субъект в аспекте деятельностной сущности человека: «человек есть субъект деятельности, осуществляемой в самых различных формах. Деятельность предстает как взаимопереходы субъекта и объекта. Именно в этом объективно-субъективном процессе человек познает себя, осознает себя как субъекта предметной деятельности, как творца мира вещей и самого себя. Так как системообразующим признаком деятельности является предметность, можно сказать, что она (предметность) выступает основой человеческой активности и творчества, ибо наполняет ее смыслом и конкретностью. Человека отличает от всего животного мира деятельностное отношение к обстоятельствам своей жизни.

М.С. Каган утверждает, что под деятельностью следует понимать способ существования человека, а его самого правомерно определить как действующее существо. Деятельность охватывает различные операции: и материальные, и познавательные, и духовные, и иные. М. Каган одним из первых рассмотрел вопрос о структуре человеческой деятельности, которая в научной литературе в тот период изучалась в основном как некая универсальная целостность. Для решения этой задачи он использовал системный подход, который тогда находился в состоянии самоопределения своих теоретических и методологических возможностей. Человеческая деятельность определяется как активность субъекта, направленная на объекты или на других субъектов.

П.В. Алексеев и А.В. Панин дают общие определения понятий «субъект» и «объект». Субъект – это источник целенаправленной активности, носитель предметно-практической деятельности, оценки и познания. Субъектом может быть индивид, социальная группа (малая или большая), общество в целом. Объект – это то, что противостоит субъекту, на что направлена предметно-практическая, оценочная и познавательная деятельность субъекта. Субъект познания является активной стороной в данном процессе.

Деятельность, или точнее – жизнедеятельность человека изначально носит совместный общественный характер. Как показывают исследования историков, в этом способе бытия изначально компенсировалась слабость отдельного индивида в борьбе с силой внешней и внутренней природы, формировались его сущностные характеристики. Утверждение нового способа бытия – бытия социальности потребовало и от отдельного человека и от «родового человека» выработки новых способов и регуляторов обеспечивающих его жизнеспособность и развитие. Создав социальную форму бытия, ее надо было защищать и развивать, приобщая к ней отдельных людей. Через отношения с другими людьми человек приобретает признаки социального субъекта, более того у него вырабатывается потребность в других, в развитии разных форм социальных связей. Люди, ассоциированные в некоторые социальные образования, общности, группы, составляют коллективный совокупный социальный субъект.

Среди множества работ В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзона своеобразным итогом, квинтэссенцией их взглядов явился труд «Теория и история», в котором дана систематическая теория общества как объекта познания, раскрыто многообразие мировой истории, специфика социального познания. Авторы считают, что социальное познание развивается через разрешение противоречия между признанием объективности законов общественного развития и тем обстоятельством, что история общества выступает как продукт деятельности людей. На самом деле в социальном познании эти две стороны развития общества составляют единый предмет, а не взаимоисключающие элементы. Реальная история людей многообразна и индивидуализирована. Отдельное событие, факт, лицо – уникально. Значимым в социальном познании является принцип человеческой активности, деятельности, практики. В деятельности проявляются и распредмечиваются сущностные силы человека, она есть способ

общественного бытия человека. Значение деятельности состоит в том, что она есть форма проявления активности субъекта в творчестве истории.

В. Келле, М. Ковальзон выделяют три аспекта принципа деятельности.

Первый аспект исходит из того, что общественная жизнь является по существу практической. «Именно через деятельность проявляет себя в исторической реальности субъект, именно в деятельности проявляются его активность, творческая роль» [93, с. 35].

Второй аспект предполагает анализ деятельности не только в качестве предмета, но и средства познания. Деятельность есть форма объективации субъективного и потому выступает как средство проникновения в субъективный мир человека, познавая его через дела, действия, продукты деятельности. Так в науке проявляется принцип объективного подхода к субъективному миру общественного человека.

Третий аспект принципа деятельности в социальном познании выступает как отражение движущих сил исторического процесса. Речь идёт о выявлении различных субъектов общественной практики, стимулировании их деятельности, творческой активности, повышения уровня сознательности в осуществлении тех или иных действий. А значит, возникает научно-практическая задача разработки путей использования знания в деятельности людей.

Научная концепция общества (по В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзону) включает: 1) анализ его развития как естественноисторического процесса, закономерного и зависимого от воли и сознания людей; 2) исследование исторического процесса как результата деятельности людей; 3) познание человека как предмета истории, а самой истории с точки зрения развития человека. «В этом случае, – полагают авторы, – выявляется как бы «смысл» человеческой истории, ее «загадка», суть которой состоит в том, что общественная история

людей есть история их индивидуального развития» [93,с.62]. Целостный подход к истории невозможен без анализа субъекта исторического действия.

Постоянно рассматривая во взаимосвязи развитие общества и человека, В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзон приходят к важному выводу о том, что рассмотрение общественной истории через срез индивидуального развития людей необходимо поднять до уровня методологического принципа социального познания. Это означает, во-первых, необходимость введения в методологию философско-социологического исследования общества проблему человека, индивида, личности как одного из аспектов подхода к историческому процессу в целом, имеющего важное значение для методологии и социальных, и гуманитарных наук. Во-вторых, потребность разработки методологических принципов перехода от социального к индивидуальному в различных общественных условиях. В-третьих, необходимость анализа исторических типов социальности, формирующих индивида и определяющих характер его отношений с обществом.

Л.П. Буева исследует роль среды в формировании и развитии личности, рассматривая ее (среду) на макро-и-микроуровнях. Она соединяет в своем исследовании содержательный и структурный подходы. В работах Л.П. Буевой человек выступает не в качестве пассивного продукта, копии среды, а являет собой особый микрокосм, он переживает индивидуальную жизнь, проходит только для него характерный путь, полный поисков своего места в жизни, удач и поражений. «Образуя единую систему, человек и общество находятся в сложных, противоречивых отношениях, которые отражаются на внутреннем мире личности. Общение является важным фактором социализации индивида, формирования его сознания и самосознания, оно стимулирует саморазвитие и самореализацию личности.

К.Х. Момджян выделяет целый пласт теоретико-методологических проблем, среди которых главным является вопрос: применим ли принцип

субъектности к обществу в целом, то есть можно ли рассматривать общество не только в качестве «поля» взаимодействия социальных субъектов (групп, общностей, народов и так далее), но и в качестве самостоятельного субъекта – носителя социальной активности с присущими ему потребностями, интересами, целями? Отвечая на этот вопрос, автор убеждает, что в полемике «методологического коллективизма – методологического индивидуализма», используя все аргументы «за» и «против», важно преодолеть их противостояние, а это значит – признать существование интегративных групповых субъектов деятельности, не сводящейся к действиям и взаимодействиям образующих их индивидов [130, с. 218].

Вывод, который делает К.Момджян на базе всех этих рассуждений, представляется нам значимым для построения методологически обоснованной и теоретически выстроенной концепции социального субъекта: «В самом деле, мы не можем подобно школам «доброе старое» идеализма редуцировать субъектное начало истории к духу, абсолютизировать активность сознания, превращать его в трансцендентального субъекта, творящего из себя социокультурную реальность. Реальный субъект истории предстает перед нами как «мыслящая материя», имеющая свою субстратную определенность, свое органическое (в случае с индивидом) и неорганическое «тело» (в случае с интегративным субъектом...) [130, с. 242].

В качестве важной характеристики человека выступает свобода. Способность к свободному выбору форм жизнедеятельности охарактеризует любую деятельность человека, отличая его от явлений природы. Потребности К.Х. Момджян понимает как свойство субъекта, срывающееся в его отношении к необходимым условиям существования, как свойство нуждаться в определенных условиях своего существования в мире.

На наш взгляд, значительно расширяют видение специфики феномена «социальный субъект» работы В.С. Барулина. Необходимо отметить, что Барулин на сегодняшний день может считаться пионером возобновления исследований в области социально-философской антропологии, одним из ведущих специалистов в данной сфере, создателем оригинального подхода.

В своей концепции субъекта Барулин исходит из имманентного дуализма человеческого бытия, который проявляется в пяти аспектах: 1) дуализм духовности и телесности; 2) дуализм духовности как ничто и беспредельности; 3) дуализм единичности, индивидуальности человека и его всеобщности; 4) дуализм локальной свершенности и беспредельной потенциальности; 5) дуализм бытия человека в его самости, и в его сплетенности с миром.

В.С. Барулин отмечает, что каждое из этих соотношений – это своеобразное имманентное противоречие человека. Он предположил также, что эти противоречия являются самыми глубинными, самыми фундаментальными противоречиями человеческой жизни вообще: «Вероятно, каждую человеческую жизнь можно оценить и проанализировать с точки зрения того, как в ней развивается, проявляется каждое из указанных фундаментальных противоречий» [22, с. 215].

Рассмотренные характеристики человеческого бытия, как полагает В.С. Барулин, позволяют высказать определенные суждения о самом феномене человека, в частности, констатировать его многокачественность, многоуровневость, многофактность, многополярность. Человек «в своей многоуровневости сопрягается и с космосом, землей, социумом, страной, непосредственной средой своей жизнедеятельности» [24, с. 218]. Все эти грани и полярности, по его мнению, живут в одном и том же человеке, живут одновременно, сопрягаясь друг с другом и образуя сложный сплав, именуемый человеком.

Отталкиваясь от этого имманентного дуализма человеческого бытия, Барулин переходит к рассмотрению противоречия объективации-субъективации человека: «Поскольку социум представляет собой реализацию человеческой субстанции, постольку этим определяется своеобразная диалектика объективации и субъективации человека и социума. С одной стороны, человек в ходе общественного развития объективирует себя, непрерывно воплощает себя в социумной реальности, как бы постоянно вычерпывает себя в социумном мире, как бы выходит за пределы своего собственного человеческого бытия, выплескивает себя во вне. Только благодаря этому перманентному выходу за собственные пределы человека существует и развивается социум» [22, с. 201].

«Таким образом, – продолжает В.С. Барулин – связь человека с социумом представляет собой противоречивое единство объективации и субъективации, выхода человека во вне своей субъективности и ее сохранения, разрушения человеком своей субъективности и ее восстановления и развития. Свойство человека непрерывно сохранять, воспроизводить и развивать свою субъективность представляет, на наш взгляд, одно из наиболее глубоких атрибутивных качеств человека вообще» [22, с. 208]. По его мнению «в первом приближении» субъективность человека представляет собой его бытие в качестве совершенно неповторимого ансамбля духовных, природных, общественных качеств.

В. Барулин подчеркивает, что сплав, составляющий человеческую субъективность, не сводится к духовности, а представляет именно сочетание всех объективных и субъективных качеств человека. В то же время он неотделим от духовности, от собственно имманентно духовного мира человека, он интегрируется, цементируется в нечто целостное именно духовностью человека. Поэтому субъективность человека существует именно как его собственный мир, как его неотъемлемое качество. Этот человеческий

субъективный мир при любых аспектах опредмечивания, объективации человеческой жизнедеятельности никогда не исчерпывается до дна, он выступает ее внутренней опорой, имманентным истоком его жизненной энергии и созидания.

Проблема глобальной гармонизации общества актуальна для киевской философской школы. В 60-80-е годы, ведущие украинские философы (В.П. Андрущенко, В.И. Волович, Г.И. Волынка, Л.В. Губерский, В.А. Загороднюк, В.А. Звиглянич, Б.И. Конвай, В.Г. Кремень, С.Б. Крымский, Б.А. Парахонский, В.А. Рыжко, В.Г. Табачковский, В.И. Шинкарук, др.) внесли вклад в социально-философское знание, в смещение его эпицентра с традиционной монады «общество» на триаду «человек – общество – универсум», на осмысление социокультурных феноменов в контексте социоприродного, планетарно-космического единства человека и мира [222].

Большой вклад в разработку проблемы социальной субъектности внесли и современные украинские философы и социологи: Л.Г. Сокурская, Е.Н. Хмелько, Е.А. Якуба, и др. Наибольший интерес для данного исследования имеют работы представителя харьковской научной школы Л.Г. Сокурской, в работах которой осуществлена теоретическая интерпретация таких понятий и соответствующих им феноменов как «социальная субъектность», «социокультурное», «социокультурная трансформация», исследуются критерии и показатели социальной субъектности, её типология, носители, условия формирования социальной субъектности, др. Сокурская отталкивается от того, что «субъект – это активно действующий индивид (группа), его деятельности обязательно присуще самостоятельное, самодеятельное, продуцирующее те или иные социокультурные формы начало» [181, с. 144].

Л.Г. Сокурская считает, что социальная субъектность способна решать невероятно сложные задачи, стоящие перед человечеством, поэтому поиски

субъекта являются насущной теоретической и практической задачей. Среди условий и факторов становления и развития новой социальной субъектности выступает по мнению исследователя, система ценностных ориентаций, теоретическая и практическая подготовленность личности к реализации стратегии самореализации, активная, творческая, самостоятельная, ответственная деятельность, адаптивно – инновационный потенциал личности, способность воздействовать на другие социальные субъекты, а также взвешенный оптимизм и уверенность в собственных силах.

1.2. Социально-антропологическая природа субъекта как основание его активности и изменения.

Данная проблема возникает в современных социально-философских исследованиях как следствие необходимости определить характер внутренней и внешней неоднородности социального субъекта, как это показывают исследования В.И. Разумова, Ю.М. Резника, К.Х. Момджяна, В.С. Барулина, В.Е. Кемерова, К.С. Пигрова, что позволяет нам определить основания активности субъекта и его изменения в ходе истории.

В связи с вышесказанным необходимо дать анализ понятий «социальная активность» и «социальная субъектность». На наш взгляд социальная активность является неотъемлемой составляющей социальной субъектности. Мы исходили из определения социальной активности, данной Е.А. Якуба: «социальная активность – это системное социальное качество, в котором выражается и реализуется уровень её социальности, т.е. глубина и полнота связей личности с социумом, уровень превращения личности в субъекта общественных отношений» [228, с. 97].

С нашей точки зрения, онтологическая двойственность социального субъекта – это относящаяся к его бытию в целом, к способу его бытия, природе и сущности, субстрату, внутренней структуре качественная характеристика, заключающаяся в выделении среди некоторого множества внутренних

детерминант двух ведущих, которые могут рассматриваться как рядомположенные и находиться в отношениях противоречия. Под противоречием мы понимаем рассогласование между частями целого.

Методологическим основанием для понимания противоречия при разработке идеи онтологической двойственности социального субъекта для нас послужило философское учение Гегеля о диалектическом взаимодействии противоположностей.

О диалектическом моменте Гегель говорит: «Различие в себе есть существенное различие положительного и отрицательного; первое есть тождественное соотношение с собой таким образом, что оно не есть отрицательное, а второе есть различенное для себя таким образом, что оно не есть положительное. Так как каждое из них самостоятельно, поскольку оно не есть иное, то каждое из них, видимо, отражается в ином, и есть лишь постольку, поскольку есть иное» [51, с. 42].

Таким образом, во-первых, противоположение подразумевает существенное различие, то есть, среди множества предметов находятся именно такие, которые имеют непосредственное противопоставительное отношение друг к другу. Во-вторых, для этих противоположностей имеется нечто более существенное, отличное от них как таковых, это – их основание, суть их тождества.

Проблема субъекта, как это было показано в предыдущем подразделе, имеет давнюю философскую традицию. В самом общем виде под субъектом понимается источник активности, носитель деятельности и участник отношений. В сущности, способность быть субъектом является неотъемлемой характеристикой, атрибутом человека как социального явления и рассматривается в аспекте его социального бытия с позиции социального генезиса и функционирования данного качества. Какой же тогда смысл в понятии «социального субъекта»? Дело в том, что категория

«субъект» может рассматриваться в онтологическом, гносеологическом и социальном аспектах, в зависимости от сферы и способа бытия субъекта, а также от целей и задач исследования. Поэтому, в социальных науках принято использовать понятие социального субъекта, ограничивая тем самым сферу его функционирования социальными отношениями, а сферу изучения – характером предмета исследования.

П.В. Алексеев включает в понимание социального субъекта свойство быть участником устойчивых функциональных связей в социальной сфере, которым могут обладать индивиды и общности [6]. К.С. Пигров определяет социального субъекта как носителя не только деятельности, понимания, управления, но и создателя смыслов, носителя свободы [152]. Это же свойство закрепляет за субъектом В.С. Барулин. Л.Г. Сокурская подчёркивает, что субъект – «автор вклада в какую-либо совместную деятельность, который оказывает влияние на других участников этой деятельности» [181, с.11]. Социальный субъект всегда конкретен, это всегда данный субъект, поскольку носителем субъектности может выступать либо индивид, либо группа. Выстраивая типологию субъектности по линии «индивидуальность – коллективность», мы принимали во внимание то обстоятельство, что в обществоведческой литературе понятие социальный субъект применяется по отношению к индивиду и социальной группе. Поэтому в социально-философском исследовании речь не может идти об абстрактной субъектности, здесь неотделимы друг от друга качества субъекта и их определенный носитель. Таким образом, под социальным субъектом мы понимаем источник активности, носителя деятельности и участника отношений в сфере социального бытия (конкретный источник социальной активности, носитель социально-преобразовательной деятельности, участник социальных отношений).

Социальный субъект может быть индивидуальным и групповым. Мы намеренно ограничиваем объем понятия «социальный субъект». Под индивидом мы понимаем конкретного носителя человеческих качеств.

Принципиально важным в контексте данного исследования являются вышеизложенные тезисы о внутренней противоречивости субъекта. Мы будем называть эту противоречивость двойственностью, а поскольку она – внутренняя, сущностная и постоянная, более корректным, как нам думается, будет введенное нами понятие онтологической двойственности социального субъекта.

Понятие онтологической двойственности субъекта позволит, на наш взгляд, глубже постичь проблемы, связанные с исследованиями различных проявлений социального субъекта, прежде всего, его активности.

Выделим виды онтологической двойственности социального субъекта.

Поскольку двойственность может относиться к природе и сущности, а также субстрату социального субъекта, такой вид двойственности мы определим как субстратно-субстанциональная. Так как двойственность может относиться к внутренней структуре и способу бытия субъекта, такой вид двойственности мы определим как структурно-функциональная.

Для того чтобы определить субстратно-субстанциональную двойственность, уточним, что же в нашем понимании обозначают категории субстанции и субстрата. Отправными точками для определения понятия субстанции, для нас являются подходы Спинозы и Гегеля, поскольку в их философских системах эти категории занимали центральное место.

Субстанция, следуя Гегелю, есть в-себе-и-для себя сущее действительное: в себе – как простое тождество возможности и действительности, абсолютная сущность, содержащая внутри себя всякую действительность и возможность; для себя – это тождество как абсолютная мощь или просто соотносящаяся с

собой отрицательность. Субстанция раздваивается на активную и пассивную. Субстанция – это активность, действие (деятельность) и причина, рефлексия, соотношение с собой, сила. Следовательно, субстанций может быть много (поскольку вся акциденциальность – это субстанция), акциденциальность предполагает отношение многочисленных акциденций.

Таким образом, субстанция предполагает активность, действие, причинность, рефлексия, единство внутреннего и внешнего, возможности и действительности. Следовательно, субстанцией может быть любой предмет, обладающий вышеназванными качествами.

Согласно Спинозе, предшественнику Гегеля в этом вопросе, который Гегелем же был критикуем, субстанция есть причина самой себя, поскольку она включает в себе существование, причина своих атрибутов и состояний (модусов), она существует через себя и представляется через себя, она определяется к действию только сама собой. «В природе вещей не может быть двух или более субстанций одной и той же природы, иными словами, с одним и тем же атрибутом» [187, с. 57]. То есть, двух одинаковых субстанций быть не может.

Итак, как мы можем заметить, в основе своей, Спиноза и Гегель понимают субстанцию в общем ключе. Но тут начинается удивительное: субстанция у Гегеля раздваивается на активную и пассивную. Активная, деятельная субстанция полагает пассивную, как нечто внешнее, которая противодействует активной, стремясь вернуться в единство. В дальнейшем, это раздвоение превращается в тождество. Однако Гегель обозначает пассивную субстанцию и другим термином – субстрат. Пассивная субстанция – это субстрат, соотносящийся с акцидентальностью. Акциденций может быть сколь угодно много; иначе – соотносящейся с собой офицательностью, положенностью, множественностью). Субстрат – это существенное устойчивое наличие чего-либо, «такое самостоятельное, которое есть лишь

нечто положенное, нечто надломленное внутри самого себя», действительность как условие. Следовательно, субстрат предполагает устойчивое наличие отношения множества с самим собой, которое может быть условием иного (возможности), может быть причиной, но лишь ответной, испытывает воздействие (насилие) и преобразуется (подвергается отрицанию) [50, с. 10].

Категория субстрата также используется в рамках современного системного подхода (общей теории систем). Как указывает О.С. Разумовский:

«субстратный подход означает, что в основу определений понятий системы кладется наличие у системы в виде сторон отношения их полюсов, иначе говоря, их частей или элементов. Они – то и есть субстрат системы.

Отношение здесь, – это «собственно отношение», взятое как нечто качественно обособленное и иное по сравнению с полюсами, а полюс – иное по сравнению с самими отношениями. Реляционный подход, напротив, выдвигает на передний план сами отношения, которые вбирают как бы в себя стороны, полюса, подверстывают последние под себя» [158, с.74].

Б.Э. Быховский определяет субстрат как основу единства, однородности различных предметов и различных свойств отдельного, единичного предмета, вещи и их совокупности. Субстрат также понимается как материальный носитель [204].

Категория субстанции используется в современных философских исследованиях и не утрачивает актуальности. Категория субстанции занимает центральное место в социально-философских исследованиях К.Х. Момджяна, определяющего свой подход к анализу общества, как субстанциальный.

Категория субстрата, как мы уже показывали выше, также используется и в философских, и в научных исследованиях.

Для нас важны возможность и наличие внутренней противоречивости, двойственности в субстанции и субстрате социального субъекта.

Возможность таковой очевидна, исходя из сущностных определений данных категорий. Теперь необходимо выяснить ее наличие. Отметим, что две данные категории отражают две взаимосвязанных сферы реальности, в том плане, что один и тот же фрагмент реальности, наличествующее бытие может выступать и в субстанциальном и в субстратном аспектах. Поэтому и вид онтологической двойственности социального субъекта, отражающий состояния субстрата и субстанции, мы определили как субстратно-субстанциальный.

Теперь остается определить, что же может быть субстратом, а что субстанцией индивида. Самый простейший ответ на этот вопрос, что субстратом индивида может быть его тело. Но телесная организация индивида не входит в круг обсуждаемых нами вопросов. Как вариант здесь можно предложить одно из существующих ныне в философии и науке понимание человека как биосоциального существа. Биологическое и социальное могут пониматься и как субстрат, на что прямо указывает К.Н. Любутин [117] и как субстанция. Субстрат, потому что это материальная основа и носитель, а материальное уже давно не понимается только как вещественное, но как объективное, то есть существующее вне, и независимо от сознания, воли, мышления, чувств и эмоций. Субстанция, потому что и социальное и биологическое существуют самостоятельно, автономно и относительно самодостаточно, независимо друг от друга, в самом широком смысле являются основами и причинами разных явлений и состояний, заключают в себе и возможность и действительность, рефлексию (отрицание отрицания и полагание себя как иного), служат источниками развития, изменения являются причинами себя.

Что же может служить субстанцией и субстратом группового социального субъекта?

Групповой субъект является сложной иерархической системой, как и человек, но в отличие от последнего, он, обладая всеми вышеперечисленными качествами субъектности, всё-таки носит производный характер.

На наш взгляд, субстанциальным моментом группового субъекта будет его деятельность, т.е. совместная деятельность (содеятельность) его элементов (индивидов), а субстратным моментом – отношения, возникающие в данном групповом субъекте, то есть его отношения внутри себя и со средой.

Деятельность группы существует необходимо и самодостаточно, группа может существовать только в деятельности. Отношения же могут пониматься как субстрат в вышеуказанном смысле.

Таким образом, в субстратно-субстанциальном аспекте групповой субъект должен рассматриваться через совместную деятельность и отношения внутри себя и со средой. Совместная деятельность субъекта содержит его сущность, является его основой и причиной. Это подтверждается социально-философскими исследованиями К.Х. Момджяна и Ю.М. Резника, а также концептуальным содержанием всех вариантов теории социального действия. Отношения внутри себя и со средой, а это как раз – межсубъектное взаимодействие индивидуальных субъектов внутри группового, а также, то межсубъектное взаимодействие, участником которого является сам групповой субъект в целом, образуют структуру группового субъекта, объединяют индивидуальных субъектов в групповой, являются носителем всех его свойств.

Одним из наиболее ярких примеров данного вида двойственности мы полагаем интерпретацию человека в китайской философии, а именно объяснение природы и сущности человека с позиции взаимодействия двух начал: инь и ян. Здесь налицо дуализм человеческой природы и сущности, отнесенной к двум мировым началам.

Более поздним примером субстратной двойственности является представление о человеке как биосоциальном существе.

Биологическое и социальное – соотношение природных и культурных факторов в самом человеческом естестве, как определяет данную оппозицию П.С. Гуревич [70, с. 52]. Он выделяет в истории философии две тенденции в понимании данной проблемы. Одна сводится к утверждению примата социального над природным, другая – наоборот, к первенству природного над социальным. Последняя точка зрения сейчас наиболее развивается в социобиологии, а еще ранее она была представлена во фрейдизме, психоанализе, бихевиоризме. Первую же позицию принято выводить из социально-философской концепции Маркса.

У Маркса действительно можно встретить слова: «Человек есть очеловеченная природа» [120, с. 14-15]. Маркс в «Немецкой идеологии» действительно писал, что человек есть действительный эмпирический индивид с определенной телесной организацией. Но он же утверждал, что то, что собой представляет человек, зависит от того, что и как он производит, то есть от его деятельности. В «Тезисах о Фейербахе» Маркс напишет, что сущность человека заключается в совокупности всех общественных отношений [120, с. 1-3].

По мнению исследователей, характеризуя принадлежность человека к природе, Маркс и Энгельс отмечали ограниченность и обусловленность человеческого существа, с одной стороны и на универсальность человека – с другой [120, с. 1-3]. Это дает многим современным ученым основание полагать, что человеческая природа двойственна, а именно – биосоциальна.

Необходимо сказать, что существует и третий подход к соотношению биологического и социального – это концепция интегральной, социальной природы человека (В.В.Орлов, Н.Б.Оконская, Н.В.Панченко и др.), которая рассматривает человека и общество как интегральное образование, в

которое включена сущность и природа всех предшествующих ступеней и форм организации мира.

Биологическое и социальное, таким образом – два субстрата, к которым относят природу и сущность человека

В своем трактате «Размышления наедине с собой» римский император Марк Аврелий пишет. «Время человеческой жизни – миг, ее сущность – вечное течение, строение – всего тела – бrenно, душа – неустойчива, судьба – загадочна, слава – недостоверна. Одним словом, все относящееся к телу подобно потоку, относящееся к душе – сновиденью и дыму» [167, с. 352].

Таким образом, Марк Аврелий транслирует общую позицию стоиков, что человек состоит из души и тела, причем и душа, и тело – смертны.

Следовательно – это две разные субстанции, которые и составляют сущность человека

Позднее христианская средневековая философия в лице Аврелия Августина, Фомы Аквинского дадут похожую трактовку человека, с той разницей, что душа приобретет бессмертный характер.

В эпоху Нового Времени деистическую разновидность данной позиции транслирует в своих сочинениях Рене Декарт: «Из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте, и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, моё я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела, и её легче познать, чем тело; и если бы его вовсе даже не было, она не перестала бы быть тем, что она есть» [78, с. 78 - 113].

Таким образом, Декарт, предполагавший существование двух субстанций в мире: мысленной, духовной и телесной, протяженной, – утверждает, тем не менее: «я – субстанция». Человек – единственная вещь, соединяющая в себе

духовную и телесную субстанцию, несмотря на то, что сущность его в мышлении. В этом и заключается основное отличие субстанциального подхода к человеку от субстратного.

Совершивший попытку преодоления дуализма Декарта, Бенедикт Спиноза, также недалеко ушел от своего предшественника.

В своем трактате «О Боге, человеке и его счастье» Спиноза пишет: «Наша душа есть или субстанция или модус: она не субстанция, так как мы уже доказали, что в природе не может быть ограниченной субстанции, следовательно, модус. Так как она есть модус, то она должна быть им или от субстанциального протяжения, или от субстанциального мышления; она не модус протяжения, следовательно, модус мышления. Субстанциальное мышление, как не подлежащее ограничениям, бесконечно совершенно и есть атрибут бога. Из пропорций движения и покоя возникает, также и существует наше тело, о котором мыслящая вещь должна иметь идеи. Эта идея наша душа» [187, с. 112].

Таким образом, человек есть мыслящая вещь и хотя его душа и тело из ранга субстанций переводится в ранг модусов, суть дела от этого не меняется: человек представляет собой соединение души и тела.

Теперь обратимся к структурно-функциональной двойственности социального субъекта. Как мы уже сказали выше, такая двойственность может относиться к внутренней структуре и способу бытия субъекта. При этом субъект рассматривается как система. Существуют различные определения системы. Для понимания системы мы использовали определение А.И. Уемова (система как целостная совокупность качеств) [200], и О.С. Разумовского (система как комплекс элементов, объединенных различными отношениями) [158]. Таким образом, социальный субъект как система, представляет собой совокупность элементов (или качеств), объединенную в упорядоченное целое их взаимодействием.

Данный вид онтологической двойственности мы позволим себе начать с довольно большой цитаты из сочинения Фридриха Ницше «По ту сторону добра и зла». Объем цитаты, на наш взгляд, оправдан художественным стилем философствования Ницше и целостностью данного отрывка.

«Воля к жизни должна была возвыситься до степени безусловной воли к власти: мы полагаем, что суровость, насилие, рабство, опасность на улице и в сердце, скрытность, стоицизм, хитрость искусителя и чертовщина всякого рода, что всё злое, ужасное, тираническое, хищное и змеиное в человеке так же способствует возвышению вида человек, как и его противоположность: и душевные тюрьмы, прочь от общества, людей с расстроенным внутренним миром и обезумевших; что ещё, кроме этого, надлежало им свершить, чтобы со спокойной совестью так основательно потрудиться над сохранением больных и страждущих, т.е. по существу над ухудшением европейской расы? Поставить все расценки ценностей на голову – вот что надлежало им свершить! И сломить сильных, оскорбить великие надежды, заподозрить счастье, обнаруживаемое в красоте; всё, что есть самовластного, мужественного, завоевательного, властолюбивого, все инстинкты, свойственные высшему и наиболее удачному типу <человек>, согнуть в неуверенность, совестливость, саморазрушение, всю любовь к земному и к господству над землёй обратить против земли и в ненависть ко всему земному вот задача, которую поставила и должна была поставить себе церковь, пока в её оценке <отречение от мира>, <отречение от чувств> и <высший человек> не сложились в одно чувство» [139, с. 89].

Следовательно, Ницше рассматривает, прежде всего, внутренний мир личности – особую структуру, указывая в нем противоречивые стороны, качества, элементы и желания, с одной стороны совершенствующие человека, с другой стороны – препятствующие этому процессу.

Примером отражения структурно-функциональной двойственности в рассмотрении социального субъекта, является во многом воспринявшая ряд идей Ницше, психоаналитическая концепция Зигмунда Фрейда.

В своей работе «Введение в психоанализ» З. Фрейд пишет: «Согласно первому коробящему утверждению психоанализа, психические процессы сами по себе бессознательны, сознательны лишь отдельные акты и стороны душевной жизни. Вспомните, что мы, наоборот, привыкли идентифицировать психическое и сознательное. Именно сознание считается у нас основной, характерной чертой психического, а психология – наукой о содержании сознания. Да, это тождество кажется настолько само собой разумеющимся, что возражение против него представляется нам очевидной бессмыслицей, и все же психоанализ не может не возражать, он не может признать идентичность сознательного и психического. Согласно определению З. Фрейда, психическое представляет собой процессы чувствования, мышления, желания, и это определение допускает существование бессознательного мышления и бессознательного желания. Вопрос о том, тождественно ли психическое сознательному, или же оно гораздо шире, может показаться пустой игрой слов, но смею вас заверить, что признание существования бессознательных психических процессов ведет к совершенно новой ориентации в мире и науке» [208, с 13].

Фрейд утверждает существование тесной связи между этим первым утверждением психоанализа и вторым, о котором речь пойдет ниже. Это второе положение, которое психоанализ считает одним из своих достижений, утверждает, что влечения, которые можно назвать сексуальными в узком и широком смысле слова, играют невероятно большую и до сих пор непризнанную роль в возникновении нервных и психических заболеваний. Более того, эти же сексуальные влечения

участвуют в создании высших культурных, художественных и социальных ценностей человеческого духа, и их вклад нельзя недооценивать.

Таким образом, Фрейд, рассматривая структуру личности, выделяет в ней два противоположных, противостоящих друг другу элемента, взаимодействием которых и обуславливается личностное развитие.

В структурно-функциональном плане обнаруживается конфликт чувственно-эмоциональных, волюнтаристических и рациональных элементов, нравственные ценности противостоят моральному долгу, ценности социального роста и продвижения – ценностям духовного развития, старые формы, методы и способы деятельности и поведения – новым – потребности в самоактуализации.

Подытоживая вышесказанное, мы утверждаем, что структурно-функциональная двойственность социального субъекта определяется, когда субъект анализируется как специфическая система, с особым структурным единством и взаимодействием различных элементов, и в этой системе выделяются оппонирующие элементы. Например: разум и воля, моральное и аморальное, совершенное и несовершенное, преодолеваемое и непреодолимое, сознательное и бессознательное.

Феномен онтологической двойственности позволяет обосновать и объяснить существование внутренней нетождественности, определенной противоречивости социального субъекта, что, в свою очередь, выступает источником внутреннего напряжения субъекта как сложной системы и позволяет ему преодолевать свою внутреннюю и внешнюю определенность. То есть позволяет выходить за пределы данной определенности, снимать, отрицать эту определенность в «иной» мере, переводя его из пассивного состояния в активное), будучи внутренним основанием активности субъекта.

Межсубъектное взаимодействие может быть рассмотрено как источник нетождественности социального субъекта социальному окружению и механизма, позволяющего социальным субъектам, взятым в системной целостности, обмениваться своими элементами и качествами, и, тем самым, частично способствующего возникновению внутренней нетождественности, неоднородности социального субъекта

Указанное значение межсубъектного взаимодействия мы усматриваем в содержании понятия «повседневность», раскрываемом Е.В. Золотухиной-Аболиной. Повседневность, то есть, «эмпирическая жизнь», обладает свойством коллективности и предполагает постоянную коммуникацию, «конструирование» и «конституирование» социального мира взаимодействующими субъектами, индивидуальность, своеобразие которых формируется в процессах отождествления и размежевания с другими [83, с. 4,7,12-13].

Под межсубъектным взаимодействием мы понимаем множество процессов взаимного воздействия социальных субъектов друг на друга, совокупность взаимосвязей и отношений, взаимообусловленностей и взаимопереходов, в которые вступают социальные субъекты.

Сам термин межсубъектное взаимодействие был заимствован нами из работы М.С. Кагана «Мир общения. Проблема межсубъектных отношений». Межсубъектное взаимодействие определяется им как практические взаимосвязи участников единого, коллективного процесса деятельности. Каган подчеркивает, что «речь идет о такой практической связи людей, в которой они выступают как полноправные субъекты». Поэтому в межсубъектном взаимодействии участники единого действия выступают как равные и свободные партнеры, «ориентирующиеся друг на друга именно как на инициативно-самодействующих субъектов» [87, с. 227].

Межсубъектное взаимодействие, по мнению М.С. Кагана, возникает в материальной практике – «производственной, трудовой, социально-организационной и социально-реорганизационной», распространяясь на духовную сферу. Оно включает в себя «духовные действия», поскольку является «взаимной корреляцией действий субъектов, каждый из которых строит программу своего поведения, не только из собственных устремлений, но из учета предполагаемых, а затем и реальных поступков партнера» [87, с. 229].

М. Вебер в своей теории социального действия говорит о том, что социальным является только такое действие, которое ориентировано на другого субъекта. Следовательно, процесс взаимодействия здесь уже априорно задан. Более того, взаимосвязанные действия субъектов, ориентированные друг на друга, то есть взаимно обусловленные и опосредованные образуют уже социальные отношения и «легитимные порядки» как всеобщие ориентации и содержание этих отношений, смыслы, которые приобретают относительно самостоятельный характер применительно к действующему субъекту и выступают еще одним опосредующим взаимодействием основанием [45, с. 143].

Как утверждает К.Х. Момджян, «социальная действительность распадается на множество разноуровневых структурных образований – от подсистем до элементов, обладает многочисленными механизмами самовоспроизводства и развития, неисчислимым множеством свойств и состояний, присущих как обществу в целом, так и отдельным его составляющим. Разобраться во всем этом многообразии мы сможем лишь в том случае, если сумеем свести его к некоторому общему знаменателю, тому субстанциальному основанию, саморазвитие которого порождает диверсификацию исходного качества» [131, с. 143].

Таким субстанциальным основанием Момджян считает деятельность человека. Но, эта деятельность, по его мнению, носит совместный характер и родовой категорией для ее определения служит движение.

Ю.М. Резник понимает общество как форму организации взаимодействия субъектов [161, с. 315].

Много внимания процессам взаимодействия уделяет на страницах своих работ В.Е. Кемеров [95]. Взаимодействие – понятие для обозначения воздействия вещей друг на друга, для отображения взаимосвязей между различными объектами, для характеристики форм человеческого со-бытия, человеческой деятельности и познания. В. Кемеров указывает: «понятие взаимодействия является в познавательном смысле исходным для определения понятий движения, изменения, становления, развития, процесса» [95, с. 78].

Взаимодействие – философская категория, которая обозначает процессы взаимного воздействия различных объектов друг на друга, их взаимообусловленность и даже в известном смысле переход друг в друга. По утверждению В.Н. Князева и Р.О. Курбанова, именно взаимодействия лежат в основе движения материальных образований, выступают источником, двигателем их изменения и развития: «Поэтому, познавая взаимодействия, мы узнаем сущность материального движения. Взаимодействовать друг с другом могут лишь материальные системы и их определенные компоненты, но не концептуальные системы. Последние могут быть взаимосвязаны в сознании субъекта, находиться во взаимном изменении, но никак не действовать друг на друга в буквальном смысле слова» [204, с. 93]. Тем самым подчеркивается, что взаимодействовать могут конкретные определенные фрагменты реальности, обладающие устойчивым наличным бытием, а значит и социальные субъекты.

Ведущая роль процессов взаимодействия отражена также и в определении системы, которым пользуется О.С. Разумовский: система – это парциализированное целое (комплекс), объединенное разного рода отношениями и обладающее дополнительным общим свойством, не равным сумме свойств, входящих в это целое частей.

Давая окончательное определение категории система, О. Разумовский утверждает: «Система – квазистойчивая и самодостаточная парциализированная целостность (комплекс), погруженная во взаимодействующую с ней актуальную среду, состоящая из взаимосвязанных однородных и разнородных компонентов как субстрата системы, обладающая специфическими качеством, строением, свойствами, отношениями, структурой, функциями и поведением, не равными сумме значений всех этих характеристик, находящаяся в определенных внутренних и внешних условиях» [158, с. 79]. Следовательно, именно взаимодействие обуславливает целостность системы, а также является ее атрибутом. По мнению Разумовского, вне взаимодействия со средой у системы нет никаких внешних функций, ее вообще не существует.

О.С. Разумовский указывает также на один из законов системности – закон напряжения. Напряжение – это отношения между полюсами системы. Оно развивается в тенденцию и определяет функционирование системы, смену ее состояний. С позиции Разумовского, в системах любой природы или у их компонентов одно или более напряжений между двумя полюсами могут существовать в различных состояниях. В данном случае примечательно, что отношение – это всегда взаимодействие. Кроме того, в любой системе элементы, ее компоненты, взаимосвязаны (организованы) в целое посредством отношений разного рода, которые характеризуются относительными и разными по типу сущностными характеристиками: «теснотой», «прочностью», «напряжением», «тенденциозностью»,

«существенностью», «необходимостью», «регулярностью»,
«интенсивностью», «устойчивостью», «развитием», «взаимосвязью»,
«уровнем и степенью развитости» [158, с. 147].

Из всего вышеизложенного мы заключаем, что межсубъектное взаимодействие, в нашем понимании, является основой нетождественности социального субъекта, как части, бытию как целому, определяя состояние постоянного обмена элементами между социальными субъектами. Оно содержит в себе и действительность социального субъекта, то есть его устойчивое наличное бытие и возможность его изменения, развития. Это, в свою очередь, способствует сохранению внутренней нетождественности социального субъекта, то есть, его онтологической двойственности.

Таким образом, межсубъектное взаимодействие является непосредственным источником напряжения, возникающего между ним и другими социальными субъектами, взятыми в системе, а также – опосредованно – источником внутреннего напряжения в самом социальном субъекте, что создает возможность изменений в нем, то есть снятия (отрицания) определенности, как внутренней, так и внешней, постоянного изменения меры бытия социального субъекта.

1.3. История как арена социальной активности субъектов.

Выявление социально-антропологических оснований социального субъекта позволяет определить источник его активности, результатом которой является творение истории.

В современных условиях общество остро нуждается в ориентирующем осмыслении истории, способности раскрыть сущностную специфику переживаемого момента, его истоки, детерминанты. Сделать это тем более важно, что признаваемый долгое время смысл истории перестал выглядеть убедительным и вдохновляющим в результате крушения узкорационалистической веры в научно-технический прогресс, в безграничные возможности человеческого разума, в нерушимые законы истории, с необходимостью ведущие человечество в «светлое будущее», а на деле же оказывается, что данная система исторической детерминации неизбежно ведёт человечество к такому рубежу развития, когда встаёт вопрос о самом его существовании, о чём свидетельствуют в частности, глобальные проблемы.

Современное кризисное обострение проблемы человека, а также форм и способов его деятельности в конкретном историческом и социальном окружении, коренным образом отличается от сходных ситуаций прошедших эпох. Сегодня этот кризис невозможно уже объяснить одним только лишь недостатком гуманистических идеалов и ценностей или моделей социального переустройства.

Пагубное нарастание всеобщего отчуждения человека от реального исторического процесса, приводит нас к выводу о том, что корни общецивилизационного кризиса современного социума коренятся не только в структуре и функциях общественной системы в целом, но прежде всего в самой природе человеческой личности. Именно поэтому, сегодня в социальной философии актуальным и важным признается не только

воссоздание сущности и особенностей развития социального субъекта определенной исторической эпохи, но и анализ её модификаций.

Известный украинский философ П.В. Копнин нацеливал философов не на изучение независимых от человека объективных законов истории, а на то, что зависит от человека, что осваивается человеком в процессе его деятельности, в процессе освоения мира [222].

Сегодня мы не можем мыслить личность иначе, как в её непосредственной связи с историей социума, поэтому вопрос о становлении и развитии личности как субъекта истории поставлен острее, чем когда либо, поскольку варианты ответов предусматривают как возможность гибели современной цивилизации, так и возможность принципиально нового типа радикальных преобразований в социокультурной сфере.

Анализ социокультурного феномена осуществляется на стыке социальной философии, социологии культуры и культурологии.

В литературе чаще всего употребляется термин социокультурный фактор или контекст, в такой синтезе к уже перечисленным компонентам дополняется сам человек, и как отдельная личность и как совокупный индивид. Когда говорят о культуре, имеют в виду «уровень овладения человеком внешними по отношению к нему природными и социальными силами и собственными внутренними ресурсами» [109, с. 31].

Как подчеркивает Е.В. Боголюбова, исходным методологическим принципом системного анализа культуры является обнаружение в обществе как системном целом такого среза, который позволяет то, или иное явление общественной жизни (материальной или духовной) рассматривать как явление культуры [39, с. 204-206].

Это значит, что при таком подходе каждое из общественных явлений рассматривается как «воплощение человеческих сущностных сил, свободное

проявление духовных и физических задатков человека. Наиболее важной стороной этого проявления выступает творчество» [39, с. 205].

Е.В. Боголюбова дает анализ «строения» культуры, раскрывает разнообразные феномены культуры. На этой основе выделяются функции культуры. Среди них наиболее значимыми, на наш взгляд, являются функции: производства и распространения ценностей; накопления и сохранения ценностей; совершенствования средств и способов деятельности человека.

Всякий раз новый человек или новое поколение людей «входят» в социальный мир в уже созданных обстоятельствах и условиях, которые определяют характер их деятельности. Однако человек не просто принимает эти обстоятельства, а может их изменить. В.М. Межуев замечает, что субъектом деятельности, делающим возможным существование культуры, может быть только общественный субъект, то есть человек во всей совокупности своих общественных связей и отношений» [128, с.70].

Социокультурный фактор включает в себя складывающиеся в данной системе стиль отношений и общения различных социальных субъектов. К числу социокультурных факторов относятся: социально-экономические условия, общественно-политические, этно-национальные, глобальные и региональные, материальные и духовные, условия составляющие макросреду жизнедеятельности субъекта.

Социокультура – понятие, определяющее направление, способы, формы воздействия субъекта на социальные процессы, что позволяет поддерживать единство и целостность социума, создает устойчивость социальной организации и вместе с тем утверждает и обеспечивает многообразие способов и образов жизнедеятельности различных субъектов. Понятие «социокультура» содержит и культурно-исторический аспект, обеспечивающий принцип преемственности в культуре [44, с. 128].

Важными принципами социокультурной методологии, имеющими значение для изучения условий социальной активности субъекта, являются: рассмотрение человека как субъекта (а не объекта) в целостной среде обитания; принцип равноценности социального и индивидуального начал в выборе направленности и содержания социальных процессов; принцип социального участия и индивидуальной ответственности в выработке социально значимого решения.

«Социокультурное измерение» включает следующие показатели: образ жизни, уклад жизни, уровень жизни, качества жизни, стиль жизни, стандарт жизни. Эти показатели работают на макроуровне (общество, большие группы людей), микроуровне (малые группы, ближайшие условия жизнедеятельности личности) и на уровне отдельной личности. На макроуровне предлагаются определенные позиции, роли, функции, статусы, а также нормы, регламентирующие способ реализации этих ролей (социальных, профессиональных, гражданских, политических и др.). На микроуровне – это ролевое поле личности, определяемое ее местом в системе малых групп, в которых реализуются ее основные потребности в труде, учении, общении, и в каждой из которых она занимает определенное место» [101, с. 96].

«Социокультура» выступает по отношению к социальному субъекту как средовой фактор, как социальное пространство его жизнедеятельности и самосуществования. Социокультура выступает и в качестве культурно-исторического фактора. Здесь она выражается в феноменах социального опыта, исторической памяти, традиций, обычаев, архетипов, обеспечивающих связь поколений и осознание человеком причастности к высшим ценностям. В социокультуру входит и сам социальный субъект, ибо он не только является носителем ее, но и активным участником ее обогащения.

Анализ условий и форм проявления активности социальных субъектов не может быть достаточно полным лишь в рамках социокультурного подхода. Чтобы достичь достаточной конкретности знания в этой области, его необходимо дополнить конкретно-историческим методом. К настоящему времени в социальном познании конкретно-исторический подход реализуется в двух парадигмах: формационной и цивилизованной, которые, на наш взгляд, не противостоят, а взаимно дополняют друг друга.

Исторический анализ формационной концепции показывает, что еще в восьмидесятые годы она натолкнулась на проблемы, свидетельствующие об ограниченности области ее применения. Детальный анализ привел к выводу, что не существует социальных организмов, прошедших через все формации, нет также ни одной универсальной формации, т.е. такой, которую пережили бы все социальные организмы. Начиная с рабовладельческой формации, каждая историческая эпоха характеризовалась наличием мировой системы социальных организмов определенного типа. Переход к новой формации в одних случаях связан с сохранением имевшихся в наличии социальных организмов, в других – с их гибелью. Формационная концепция не объясняет цивилизационных циклов, регрессивных направлений исторического движения, она основана на представлениях о линейном прогрессивном историческом развитии. Вместе с тем судьба любой локальной цивилизации не может быть объяснена вне формационных отношений. Формация выступает ядром цивилизации.

Сложность состоит в различении критериев, по которым можно было бы, применяя цивилизационный подход, осуществить четкую периодизацию истории общества, а также в многозначности толкования самого термина «цивилизация».

Можно выделить несколько концептуальных значений термина цивилизация: ступень общественного развития, следующая за варварством

(Л. Морган, Ф.Энгельс); особый тип социального порядка, выделяющийся на фоне других некоторыми преимуществами (например, комфортностью жизни); особая форма владения силами природы, обеспечивающая либо господство над природой, либо сосуществование с ней; синоним культуры; крупномасштабная историческая общность, интегрирующая материальные и духовные достижения и развивающаяся в прогрессивном направлении; совокупность ценностей; заключительная, деградирующая стадия любой локальной культуры (О. Шпенглер); присущий самой истории технологический проект, ориентированный на покорение природы, но оборачивающийся порабощением самого человека, удушением культуры и угнетением житнетворного Эроса (Г.Маркузе); уровень развития того или иного региона, или отдельного этноса (например, «восточная цивилизация»).

Исторически цивилизации предшествует первобытность, а не варварство. Первобытность предстает как эра становления родовой жизни людей, тип ее организации гомогенен, отношение к природе (кроме орудийных) носят непосредственный характер. Только после длительного развития во всех этих областях наступает этап цивилизации.

Наиболее существенными чертами цивилизации являются, во-первых, собственно социальная организация общества (что означает окончательный переход от животного мира к социуму и смена кровнородственного принципа на соседско-территориальный, макроэтнический). Во-вторых, цивилизация с самого начала характеризуется прогрессирующим разделением труда и развитием информационно-транспортной инфраструктуры. В-третьих, целью цивилизации является воспроизводство материальной и духовной культуры и самого человека [105, с. 161-165].

Можно принять следующее определение. Цивилизация – это собственно социальная организация общества, которая характеризуется всеобщим взаимодействием индивидов и общностей, имеющим целью производство и

воспроизводство предметов материальной и духовной культуры и самого человека. Поскольку общей тенденцией развития цивилизации является возрастание интеграционных тенденций в общественном развитии, цивилизационный подход дает возможность объективно оценить специфику различных современных обществ.

Одним из вариантов цивилизационного подхода является теория культурно-исторических типов, наиболее видными представителями которой являются О. Шпенглер, Н.Я. Данилевский, А. Тойнби, К.Н. Леонтьев. В их трудах рассматривается как существование различных, внутренне целостных типов цивилизаций.

Например, Н.Я. Данилевский [76] выделяет 11 основных типов (за исключением мексиканского и перуанского, чье развитие было искусственно прервано): египетский, китайский, ассирийско-вавилоно-финикийский (древне-семитский), индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, арабийский, или новосемитский, германо-романский, или европейский и становящийся славянский. Существуют так называемые «уединенные» типы (китайский и индийский) и преемственные типы (от египетского к германо-романскому) цивилизаций.

«Перечень» цивилизаций сам по себе содержит некоторый ключ к пониманию этого феномена. Во-первых, в названии цивилизаций доминирует этно-национальный критерий; во-вторых, учитывая то обстоятельство, что соответствующие этносы возникали в разные периоды истории, в этой позиции имплицитно содержится идея историчности; в-третьих, как явствует история, каждый из названных типов цивилизаций несет в себе не только уникальность, но и некоторые общие черты; в-четвертых, при всем своеобразии каждой из цивилизаций, ресурсы ее развития содержатся не только в ней самой, но и во взаимодействии различных цивилизаций; в-пятых, исторические факты позволяют сделать

вывод о том, что в разные эпохи в качестве доминирующей выступала какая-то из названных цивилизаций. Но нет оснований утверждать, что одна или несколько цивилизаций могут занять господствующее, ведущее положение раз и навсегда, на протяжении всей истории.

На наш взгляд вольно или невольно при исследовании цивилизаций выкристаллизовываются экономические, социальные и иные их характеристики, что является одним из подтверждений неправомерности противопоставления цивилизационного и формационного подходов.

Н.Я. Данилевский называет пять основных законов исторического развития культурно-исторического типа. Первый заключается в том, что основой духовной общности является языковая общность этнических групп, которые входят в тип. Второй утверждает политическую независимость народов конкретного типа. Третий – основы одного типа не передаются другим, а лишь влияют на другие. Четвертый – полноценность разнообразия ее составляющих. Пятый заключается в том, что общий ход развития цивилизаций может быть определен следующим образом: неопределенный по продолжительности период роста и относительно краткий период «цветения и плодоношения», который раз и навсегда истощает жизненную силу. Полнота и внутренняя завершенность цивилизации, с точки зрения Н.Я. Данилевского, находят выражение в единстве четырех видов культурной деятельности: религиозной, собственно-культурной (научно-теоретической, художественно-эстетической) и особенное в развитии отдельных стран и периодов истории, исходят из принципа единства в многообразии, что соответствует действительной истории общества, которую нельзя уместить в прокрустово ложе абстрактных конструкций. А если это так, то и социальный субъект «оживает» в его различных формах.

А.Дж. Тойнби считал, что среди множества способов познания Вселенной история раскрывает важнейший аспект – существование человечества как самоосуществление Вселенной.

Углублением в конкретное познаётся сущностное в истории, в основе которой заложен вселенский разум. Истина выявляется в диалоге человечества с ним – в Ответе на его Вызов.

С момента своего свободного выбора человек утрачивает своё природное единство с Богом, возникает разделённость между Богом и человеком. Бог пребывает в неизменной сфере вечности, человек низвергается в непрерывно меняющийся мир, где правит время. Тем самым первый акт свободного выбора человека открывает путь истории. В основе истории, по Тойнби, лежит взаимодействие мирового закона – божественного Логоса – и человечества, которое каждый раз даёт Ответ на божественное Вопрошание, выраженное в форме природного или какого-либо иного Вызова. Каков будет этот ответ, таким образом, зависит от того каким будет человечество, человек как действующий субъект.

Историческая самобытность Ответов на Вызовы с наибольшей полнотой раскрывается в феномене цивилизации – замкнутых обществ, характеризующихся наличием определяющих признаков. А.Тойнби осмыслил историю как круговорот локальных цивилизаций, которых вначале своих исследований он насчитывал 21, а затем сократил до 13.

Каждое общество проходит стадии генезиса, роста, надлома и разложения; возникновения и падения универсальных государств, вселенских церквей, героических эпох; контактов между цивилизациями во времени и пространстве. Жизнеспособность цивилизации определяется возможностью последовательного освоения жизненной среды и развитием духовного начала во всех видах человеческой деятельности, переносом Вызовов и Ответов из внешней среды внутрь общества.

Вызов, переживаемый человеческой цивилизацией сегодня, ставит вопрос о самом её существовании. Ответ зависит от уровня и развития, составляющих общество субъектов.

Теоретическое постижение истории представлено многочисленными историософскими концепциями

Г. Гегель сумел создать, исходя из воззрений своих предшественников, среди которых мы назовём, прежде всего, И. Канта, И. Фихте, Ф. Шеллинга, цельную и законченную концепцию философии истории, которая считается вершиной классической историософской мысли.

Носителем исторического процесса у Гегеля выступает «объективный дух», всеобщая субстанция. Отдельные человеческие существа выступают лишь в качестве модусов этой субстанции.

История как саморазвитие духа, есть по Гегелю, прогрессирующее осознание им своей свободы. Отсюда история человечества делится Гегелем на три основных этапа: где восточные народы знали, что свободен лишь один, греко – римский мир знал, что свободны некоторые, современный же германский мир знает, что свободны все. Единый мировой дух проходит через различные исторические формы, «духи» отдельных народов. Начав это движение с Древнего Востока, он заканчивается в современной Гегелю Западной Европе. Именно в современной христианско-германской культуре исторический процесс достигает своего принципиального завершения. Это своего рода «конец истории».

Эта попытка логизировать историю, отбросив все сложности и многообразие исторической жизни, на сегодняшний взгляд, закончилась полным провалом.

Следуя за Гегелем в своей историософской доктрине. К. Маркс полагает, что история – это не набор различных параллельных историй, но единая история

человечества. Он утверждает, что это единство содержит в себе один непрерывный элемент, у Гегеля им является политическая история, а у Маркса – экономическая. Маркс полагает, что решающее значение в историческом процессе играют экономические отношения, и в частности – производственные. Решающим является уровень развития производительных сил, который определяет характер производственных отношений. Эта связка образует способ производства, который в свою очередь, создаёт определённую форму общества. Последняя созидает классы, налагает на них свой отпечаток, задаёт направленность их интересов и отношение к другим классам, обостряет противоречия и порождает «классовую борьбу».

Понятие идеология охватывает у Маркса всё многообразие духовного мира.

При создании своей историософской концепции, Маркс использовал гегелевскую диалектику. У Гегеля диалектика начинается с мысли, переходит в природу, завершается духом, у Маркса же диалектика начинается с природы и переходит к мысли.

Человечество в своей истории движется, согласно Марксу, диалектически, проходя три фундаментальные исторические формы. Реальную историю у Маркса охватывает одна глобальная триада «античность – феодализм – капитализм», объединённая общей основой – частной собственностью или социальным «отчуждением». Источником исторического движения выступает преобразующая деятельность людей – «практика».

В целом, можно сказать, что историософская доктрина Маркса, оказалась столь же умозрительной, как и гегелевская. Здесь также история в целом, теоретически постигается из некоторой надисторической «объективной» точки зрения.

Исчерпанность умозрительного подхода классической философии истории становится вполне очевидна. Во второй половине XIX века появились два направления, отстаивающие тезис о том, что исторические науки должны иметь свой собственный методологический фундамент. С одной стороны это была «философия жизни» В. Дильтея, с другой – неокантианство Баденской школы В. Виндельбанда и Г. Риккерта.

Дильтей выдвинул требование, согласно которому наукам о духе следует самим определить метод, соответствующий их предмету. Предметом наук о духе выступают «жизненные единства». «Жизнь» выступает в учении Дильтея ключевым понятием. Это реальный процесс, получивший своё выражение в различных культурно-исторических формах (историческая действительность), то есть как переживание человеком соответствующих культурных явлений.

Методология наук о духе находит своё основание в психологии. Методом описательной психологии и нужно подходить к изучению любых форм жизни, любых исторических событий. Дильтей считает, чтобы понять жизнь, нужно изучать историю, и именно историческое прошлое, которым определена современность, и от которого остались письменные и другие свидетельства. Благодаря этим свидетельствам, можно восстановить дух прошедших эпох с помощью метода герменевтики.

Таким образом, ставя в центр своего исследования «жизнь», Дильтей вплотную подошёл к экзистенции, как свободной и историчной.

В отличие от Дильтея, чьи взгляды на проблему исторической действительности так и не сложились в законченную концепцию, Баденская школа неокантианства в лице В. Виндельбанда и Г. Риккерта выдвинула довольно стройную и законченную концепцию.

Глава этой школы Виндельбанд выступил с критикой дильтеевской классификации наук, предложив свою собственную: где «номотетические науки» рассматривают действительность с точки зрения всеобщего, выражаемого посредством естественнонаучных законов, а «идеографические науки» – с точки зрения единичного в его исторической неповторимости. Эту концепцию в дальнейшем наиболее последовательно развил Г. Риккерт.

Наибольшую значимость для нас представляют размышления философа о «годах познания в естествознании и истории». В силу бесконечного многообразия явлений познание не способно отразить природу в ее индивидуальных проявлениях. Разум, наука выбирают существенное. Подчеркивая, что естествознание, пользующееся по преимуществу генерализирующим методом, отличается от истории, в которой преобладает метод индивидуализирующий, Риккерт, вместе с тем предупреждает об опасности упрощения этой схемы [165, с.160].

Г. Риккерт отмечает, что всегда и всюду историк стремится понять исторический предмет, будь то какая-нибудь личность, народ, эпоха, понять его как единое целое, в его единственности и никогда не повторяющейся индивидуальности и изобразить его таким, каким никакая другая действительность не сможет заменить его [165, с.191].

На самом деле, если речь идет о научном познании, то в естествознании и в истории формируются общие понятия, исследуются причины явлений, а значит для той и другой науки характерны универсальные методы исследования. Критикуя историков, считающих, что их задача лишь изображать отдельные неповторимые события и факты, персоны, Г. Риккерт утверждал, что нельзя противопоставлять «индивидуалистический» и «коллективистический» методы в истории [165, с. 202].

Значимым для нас является рассмотрение Риккертом истории с позиции различных эпох, либо сосуществующих друг с другом, либо следующих друг за другом. Причем наиболее обширные члены единичного процесса развития могут включать или различные эпохи, следующие друг за другом, или различные народные индивидуальности, отчасти сосуществующие друг с другом. Он заключает, что вопрос о том, кто является носителем эпох исторического универсума – личность или масса – можно решить определенно лишь в каждом отдельном случае

В целом концепция Риккерта довольно формальна: его не интересует познание истории, а только её изложение. Его результат: историк излагает неповторимое, естествоиспытатель – всеобщее.

Охват человеческого бытия в его целостности, возвращение человеку его исконной тревожной свободы и ответственности, которую не может сущностно определить никакая историческая или природная необходимость, такова, на наш взгляд, новизна и заслуга экзистенциального подхода к интерпретации исторической активности субъектов.

Из мыслителей этого направления наиболее глубоко и основательно эта проблема была раскрыта М. Хайдеггером. Дать новую экзистенциально-онтологическую интерпретацию истории, Хайдеггеру позволило собственное понимание времени. Если для традиционной и критической философии истории в целом было характерно понимание времени как Мирового, в которое человек «попал», то Хайдеггер предлагает другую трактовку времени. Отталкиваясь во многом от феноменологической концепции «внутреннего сознания времени» (Э. Гуссерля), М. Хайдеггер, ставя вопрос о смысле бытия в «Бытии и времени», приходит к выводу о том, что собственное экзистенциальное время предшествует, оно есть условие возможности «Мирового времени». Из чего следует, что и собственная

история экзистенции, «осуществляющая» собственное время, предшествует и служит условием возможности открытости Мировой истории вообще.

Человек, по Хайдеггеру, взятый в исходности своего бытия, есть собственное время, своя история, и как таковой всегда открывает свою заброшенность в определённую ситуацию, культурную традицию, он есть активное начало. Он как бы всегда находится в «пространстве» экзистирования, крайними «полюсами» которого, выступают с одной стороны, собственная способность быть самостью, связанная с пониманием себя как конечной и историчной возможности, и ее собственное бытие, с другой, забвение себя как самости, потерянности в «людях».

Если человек решается на собственный выбор, склоняясь тем самым к первому полюсу», то он способен стать своей историей, своей судьбой, взяв на себя собственную «брошенность», ответственность и «вину» за собственный выбор, если же он не решается, то склоняется в основном ко второму «полюсу», упускает напряжённость собственной историчности, швыряется судьбой, утрачивая или вовсе не обретя собственного пути.

Таким образом, предложенная М. Хайдеггером экзистенциально-онтологическая интерпретация истории, позволяет подойти к историческому свершению по-новому, а именно исходя из историчности экзистирующего присутствия. Ранее рассмотренные нами концепции философии истории брали человека как нечто наличное, который включён в Мировую историю, определяем «макроисторическим» в своём бытии. Хайдеггер предлагает совершенно иной подход.

Здесь мы сами по своей сути оказываемся событием истории, коль скоро экзистирруем собственным способом, реализуем собственные экзистенциальные возможности в событии друг с другом. Мы брошены на самих себя в определённую эпоху и культурную традицию. Следует заметить, что если в «Бытии и времени», Хайдеггер настаивал на принципиальной

конечности человеческого бытия, ограниченности его понимания эпохой и традицией, в которые он брошен, то в последний период его творчества, он, на наш взгляд, представляет историю как историю бытия.

Этот подход даёт методологическое основание для анализа выводящего «макроисторические» события из сферы свершений отдельного человека. Здесь, исходя из первичности бытия отдельного человека, его решимости быть собственной историей, при учёте того, что человек никогда не изолирован, но всегда событийствует с другими, т.е. входит в сообщество, открывается широкое поле исследования возможностей единения как сравнительно небольших, так и масштабных социальных образований (государство, народ, человечество).

Исходя из признания человека социальным, историческим существом, преобразующим природу, общество, самого себя в ходе творческой деятельности, развивая свои физические и духовные потенции, можно говорить о трансформации человека как действующего субъекта в различные исторические эпохи.

Под исторической эпохой, в первую очередь, мы понимаем «продолжительный период времени, характеризующийся значительными событиями, явлениями, процессами в природе, общественной жизни, науке», это качественно новый этап развития человека и социума [205, с. 398].

Каждая культурно-историческая эпоха вырабатывает свою установленную, систему ценностей, творит определенный комплекс образов и символов, с помощью которых обеспечивается развитие основных черт человека конкретного исторического времени. Одним словом, с одной, стороны, человек различных эпох сохраняет родовые признаки, отличающие его от других живых организмов, а с другой стороны, он может менять и

преобразать себя. Человеческая сущность пластична, восприимчива к историческим переменам, но, в большей степени, остается социальной.

Выводы к Главе 1

Результаты исследования, полученные на данном этапе, могут быть сформулированы следующим образом.

В соответствии с поставленными задачами, нами были проанализированы различные направления в философии по проблеме социального субъекта. Мы выделили четыре этапа в изучении данной проблемы, их особенности и результаты, главными из которых стали разработки вопросов, связанных с пониманием сущности и содержания феноменов «субъект», «социальный субъект».

Итогом анализа этих направлений явились эксплицированные признаки социальных субъектов, среди которых мы в первую очередь называем: практически-деятельное отношение отдельного или совокупного человека к окружающему миру, а также отношения между различными субъектами, участвующими в совместной жизнедеятельности через опредмечивание и распредмечивание человеческой сущности, передачу социального опыта.

Была выявлена природа субъекта, показан её социально-антропологический характер, образуемой онтологической двойственностью субъекта, которая выступает как антропологическое основание и межсубъектным взаимодействием – социальным основанием субъекта.

Для конкретизации данного понимания выделены виды онтологической двойственности: субстратно-субстанциальная и структурно-функциональная. Первая понимается как относящаяся к природе и сущности, а также субстрату социального субъекта, вторая – как относящаяся к внутренней структуре и способу бытия субъекта.

Также, выявлена специфика межсубъектного взаимодействия, определенного как множество процессов взаимного воздействия социальных субъектов друг на друга, совокупность взаимосвязей и отношений, содеятельности, взаимообусловленностей и взаимопереходов, в которые вступают социальные субъекты.

Анализ социально-антропологической сущности субъекта позволил нам определить основания и источники его активности, результатом которой является творение истории.

Были выделены факторы становления, изменения социальных субъектов, ими являются: социокультурный контекст жизнедеятельности и активности социальных субъектов, влияние определенных конкретно- исторических эпох

на типы социальных субъектов, цивилизационный фактор становления социального субъекта и его самореализации.

Проанализированы историософские концепции (Г. Гегеля, К. Маркса, В. Дильтея, Г. Риккерта, М. Хайдеггера и др). На основе их исследования сделан вывод: анализ истории невозможен без исследования исторического творчества конкретного человека (действующего субъекта).

Следующим этапом исследования будет анализ изменения субъекта в историческом процессе.

Глава 2

ОСОБЕННОСТИ ИЗМЕНЕНИЯ СУБЪЕКТА В ПРОЦЕССЕ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Глава 2 диссертации направлена на решение следующей исследовательской задачи: проанализировать особенности изменения субъекта в различные исторические периоды существования западной цивилизации. Изменение субъекта рассматривается с позиции развития процесса индивидуализации.

2.1. Индивидуализация субъекта, как процесс его социокультурного развития в разные исторические эпохи.

Из прошлого человечества мы должны обнаружить связи, причины, закономерности становления и развития современного человека как субъекта истории. Судьба будущего человека зависит от истории всей цивилизации, культуры, объективной сущности всего человечества. Анализ истории позволяет заглянуть в тайну человеческого бытия и определить некоторые условия современного развития человека.

Однако начало истории остаётся весьма неопределённым: граница между предисторией и первым историческим обществом вызывает и сегодня споры. Возможно ли выделить такой фактор, который был бы общ для всего человечества, который бы объединял исторические события многих или большинства народов в некий единый процесс? Мы можем предположить, что таким сущностным и глубинным водоразделом был процесс индивидуализации человека.

Первоначально человек являлся элементом родового образования, родовой системы. Он не выделял себя ни из рода, ни из какой-либо группы рода. Его вхождение в род полно, абсолютно, безраздельно. Человек не обладает понятием свободы, права, своей обособленности и уникальности. Но родовое состояние не было статичным, застывшим. Родовой сущностный потенциал плавно, долго, медленно увеличивался и усложнялся.

Однако, с усложнением и увеличением сущностного потенциала рода, представленного объективированной формой в виде производственных технологий, орудий труда, знаний об окружающем мире появилось противоречие, выраженное в невозможности усвоения всеми членами рода достаточного сущностного объема для жизни и общения с другими членами родового сообщества. Поэтому объективно наступил кризис существования замкнутого родового сущностного потенциала. Он стал дробиться, произошел прорыв оболочки родового сознания и начался процесс индивидуализации, дробления, выделения отдельных социальных групп внутри рода.

Такие внутриродовые группы формировались вокруг тех членов рода, которые по своим индивидуальным характеристикам намного отличались от своих соплеменников и располагали большими возможностями и способностями по освоению наличествующего сущностного потенциала рода. Этот процесс был длительным, поэтапным, сложным и противоречивым.

Постепенно возникает объективная необходимость регулирования связей между различными индивидами, имеющими свой индивидуальный сущностный потенциал, отличный от родового, единого, стандартного для всех. Распад традиционных общностей, прорыв замкнутой оболочки родового сущностного потенциала и выделение через семью и другие социальные группы индивидуализированного человека приводит к

возникновению нового уклада жизни. Выделение из рода, отхождение от родового сознания есть путь к индивидуализму.

Период начала осознания человеком процесса индивидуализации, названный К. Ясперсом «Осевая эпоха» или «Осевое время», подробно описан им в труде «Смысл и назначение истории». «Завершилась эпоха мифологическая с ее самоуспокоительностью, с само-собой понятностью. Началась борьба против мира со стороны рациональности и рационального проясненного опыта (Логос против мифа); борьба за трансцендентного единого Бога против демонов и борьба против неэтичных образов Бога из этического возмущения против них. Человек больше не замкнут в себе. Он неведом для самого себя, а поэтому открыт для новых безграничных возможностей» [229, с. 98].

«Осевая эпоха» – это время примерно между 800 и 200 годами до нашей эры. В этот промежуток времени возникли духовные движения, сформировавшие современный тип человека. «Осевая эпоха» согласно Ясперсу, время рождения мировых религий, прорывами мифологического мирозерцания, возникновения рационализма, который привел к осознанию человеком своего хрупкого, одинокого существования на просторах бескрайнего Бытия. Там, где силы для сохранения единого рода были значительны, например, в Египте, процесс выделения индивида шел медленно, вяло и это привело к торможению развития данного человеческого сообщества. Есть и такие регионы, где процесс индивидуализации практически не состоялся, такие человеческие образования в настоящее время называются «традиционными обществами». Естественно, что в чистом виде существование родовой организации не сохранилось у этих народов, слишком велико влияние современной техногенной цивилизации на эти племенные образования. Однако материалом для изучения родовой организации они служат. Сознательная

регуляция поведения возникает только тогда, когда человек выделяет себя из рода. Возникающая новая форма морали связана именно с вновь возникающими отношениями выделившегося человека и рода, а также отношений между членами отдельных групп. Процесс индивидуализации принес с собой и нарушения общепринятых норм. Это требовало применения мер поведения, обязательные ритуальные действия и т.д. Отдельный индивид должен подчиняться определенным правилам взаимосвязи с социальными группами и обществом в целом, чтобы сохранялась стабильность, устойчивость и безопасность как данного человека, так и других членов общества.

С возникновением исторической необходимости регуляции отношений и связей между индивидуализировавшимися членами, отдельными группами и родом в целом, появляется определенная политическая сфера, в которой и протекает политическая жизнь человека и общества. В политической сфере происходит создание, и внесение в жизнь определенных правил общежития, обеспечивающих порядок и справедливость в обществе.

В родовом синкретичном обществе каждый его член каждый раз своим непосредственным участием в трудовом или же в военном акте показывал свое непосредственное участие в делах рода, общины. Но, с выделением отдельных индивидов, процессом индивидуализации человека, появилась возможность зафиксировать факт, что отдельный член общины может на собрании равных общинников поднятием руки удостоверить, что его силы, жизнь принадлежат роду и этот факт фиксируется не в непосредственном действии, а в абстрактной возможности, которая при необходимости перейдет в действие. Акт поднятия руки – изобретение афинской демократии – есть публичная демонстрация авансирования своего сущностного потенциала в пользу рода, полиса.

Суть греческой «усеченной рабовладельческой демократии» заключается в том, что отпала необходимость каждому члену общества в каждый промежуток времени непосредственно демонстрировать свое участие в военном или каком-либо другом родовом мероприятии. Появилась возможность свои намерения, внутренние планы, свое решение общественного воздействия, убеждения, принуждения и, конечно же, осмысления этих противоречивых ситуаций, возникающих в обществе в связи с этими обстоятельствами. Способы принуждения: порицание, осмеяние, ругательства и даже физическая расправа. Крупные проступки карались побоями, увечьем, смертью или изгнанием из коллектива. Так, человек, нарушивший правила экзогамии, должен был уйти или умереть. Такая же суровая кара ждала юношу, разгласившего тайны инициации. Внутренний элемент, «кусочек» родового сознания, находящийся в каждом из нас, бдительно следит за тем, чтобы существующие в обществе запреты, табу, нормы поведения, неоспариваемые истины и т.п. никогда не ставились под сомнение, не оспаривались нашим внутренним свободным «Я». Эти элементы оказываются навсегда «встроенными» (через обычаи, традиции, ритуалы, стереотипы поведения и верования) в подсознании любого человека.

В общинной жизни афинян мы нигде не обнаружим мрачных оттенков индивидуальной изоляции. Греки еще не осознали глубины и скорости процесса индивидуализации человека, не видели всех последствий этого процесса, а наслаждались благами дружбы, единения, общности. Однако, «благая жизнь» в лоне рода, семьи, полиса закончилась. Уже в александрийский период мы обнаруживаем человека вполне обособленного от своих сограждан и в дальнейшем все больше приобретающего индивидуалистические черты.

Люди активно начали творить и конструировать себя сами. Отныне путь к спасению должен был находить каждый человек в силу своего разума, природных способностей и возможностей. Человек стал на путь одинокого, свободного самодостаточного гражданина Земли.

Распространение христианства в регионах за пределами бывшей Римской империи, шло параллельно с процессами их феодализации. Эти процессы наложили свой неповторимый отпечаток на сущность человека, следовательно, на его образ жизни, черты и мировоззрение. И, как появление в производственных отношениях наряду с рабовладельческим укладом, феодальных элементов, служило симптомом начала разложения системы хозяйства, основанного на труде рабов, так и возникновение первых христианских общин и распространение христианства свидетельствовали о наступившем кризисе существующего общественного уклада.

Расширившееся европейское историческое пространство потребовало новых методов его хозяйственного освоения в связи с изменившимися условиями новых общественных форм производства и политической организации, ибо в равной степени себя изжили, как античные формы, основанные на рабовладении, так и родовые формы общественной организации, преобладавшие у варварских народов. В процессе взаимодействия и слияния этих форм Западная Европа постепенно становилась феодальной.

Человек никогда уже не ощутит первоначального единства с природой. Теперь он есть функция Бога. Как нам думается, он научился существовать вне природного мира, действовать рядом с ней, стоять выше нее и в противоборстве с ней, но уже не сможет стать ее органической частью. Человек, начиная с этого времени, не мыслил себя вне общества, ассоциирующееся у него с историей, регламентирующей его жизнь.

«Человек, – как верно отмечает К. Ясперс, – всегда был значим и значителен для другого человека» [229, с. 254].

Несмотря на то, что средневековье представляет собой пестрый конгломерат народов и стран, все-таки этот период истории воспринимают как единую цивилизацию.

С завершением средневекового этапа развития начался сдвиг в мировоззрении человека, он стал обращаться не только к абсолютному и вечному Богу, но, в большей мере, к самому человеку.

Эпоху Возрождения можно сравнить с юностью европейской цивилизации. Здесь человек не жалкий червь, но творец, не сосуд грехов, а центр Вселенной, он творит мир, развивает свои способности, утверждает земные радости. После юности приходит зрелость, гордыня, человек создает науку, промышленность, комфорт. В эпоху Возрождения культура и человек получают новый смысл. «Человеческое дело перестает быть служением Творцу, и само становится «творением», человек, прежде слуга и раб, становится «созидателем» [4, с. 336].

Ренессансный мир начинает расширяться, разрывая свои границы. Мы полагаем, что открытие бесконечности мира привело к дальнейшему развитию индивидуальности. Определявшая прежний характер жизни и творчества воля к ограничению ослабевает, просыпается новая воля, для которой всякое расширение границ воспринимается как освобождение.

Нельзя не согласиться с В.Е. Кемеровым, отмечавшим, что «человек выделяется из сплетения непосредственных социальных зависимостей, его связь с обществом, группой и другими людьми, перестала быть прямой, осязаемой, контактной» [94, с.60].

Связь с обществом, с социальной группой, другими людьми –приобрела опосредованный характер: через условия, средства, результаты и саму

деятельность, протекающую в условиях вещной зависимости. Она стала общественным отношением в собственном смысле слова, ибо разворачивалась, как процесс соотнесения и синтеза деятельности. Иначе говоря, социальная значимость человека, переставая быть формой его непосредственной зависимости от сословия, цеха, рода получала реальное отражение в жизни конкретного человека. Возросла ценность конкретного человека.

Со второй половины XVIII века, за несколько десятилетий Западная Европа изменилась едва ли не больше, чем за предыдущие две тысячи лет. Поток технических, социальных, бытовых новинок не иссякает, век электричества торопится сменить век пара, самодвижущиеся повозки вытесняют с улиц омнибусы и пролетки, человек поднимается в воздух, распространение дешевых фабричных товаров меняет вкусы и повышает благосостояние. Плохо проходимые грунтовые пути заменяются шоссе, железными дорогами, в города и селения приходят почта и телеграф. Формируется новый человек.

Ф. Энгельс писал, что «сначала крупная промышленность связала собой народы Земли, объединила все маленькие рынки во всемирный рынок, подготовила почву для цивилизации и прогресса и привела к тому, что все, что совершалось в цивилизованных странах должно оказывать влияние на все остальные страны...» [6, с.161].

Сложившиеся условия эпохи товарной зависимости расширили, с одной стороны, возможности человека, однако, с другой стороны, ему стала свойственна неуверенность в собственных силах, страх оказаться невостребованным обществом. Человек больше не нуждается в Боге, он сам становится предпосылкой своей жизни. Но вместе с осознанием своего могущества и всесильности, человек все отчетливее осознает собственную абсолютную субъективность и гнетущее одиночество. С развитием технического прогресса невиданными темпами идет процесс

индивидуализации, он все больше приобретает негативные черты, сущностный потенциал отдельного человека захлопывается и приобретает частный, замкнутый, отдельный, ограниченный характер.

Ф. Ницше очень критически был настроен к рационализму Нового времени, именно на рационализм делалась ставка, как на ту опору, с помощью которой общество придет к блаженному комфортному существованию самодостаточных индивидов. Гениальность Ф. Ницше обнаруживается не только в интуитивном представлении всех трагедий и мерзостей милитаризированного, компьютерного, синтетического XX столетия, но и в том, что он объяснил как нужно жить в этой новой исторической реальности.

Теория «сверхчеловека», который должен, стиснув зубы и пребывая в максимальном напряжении, вылепить из себя «гордого», «честолюбивого», «независимого», «все преодолевающего» индивида, в противном случае он не имеет права носить имя «человек». Это доступно было понять в конце XIX столетия только гению. Уже в середине XX века большинство мыслителей как гуманитарного, так и технического направления смогли убедиться в истинности предсказаний Ф. Ницше.

Согласно Г. Маркузе, в основании современной развитой индустриальной цивилизации лежит определённый исторический проект, а именно, технологический проект. Доминирующим в отношении европейского человека к природе является стремление поработить её, изменить, приспособить к удовлетворению своих потребностей. Но это стремление оборачивается и против самого человека как части природы. Со всей остротой перед человечеством встала задача выживания.

В XX веке завершается процесс индивидуализации человека, и это обстоятельство приводит к новым проблемам и критическим ситуациям.

2.2. Изменение социального субъекта от Античности до Нового времени.

Античная цивилизация охватывает IX в. до н.э - Vв. н.э. и состоит из двух локальных – греческой и римской. В Греции в период VIII - VIвв. до н.э. развивались социально-экономические и политические явления, которые придали античному обществу определённую специфику: классическое рабство, система денежного обращения и рынка, полис – основная форма политической организации, идея суверенитета народа и демократическая форма правления.

Не имеет смысла говорить об античном человеке как неизменном на протяжении тысячелетия. Как верно отмечает И.Д. Рожанский, слишком «велика разница между человеком, так называемой архаичной Греции, и Греции развитого полиса или эллинистическим человеком» [168, с. 22].

Античный человек архаичной Греции не мыслил себя вне рода и не отделял себя от других людей. «Семья и род – основы жизни человека. Ради труда и роста семьи снисходит и до многоженства. Он ценит детей – продолжателей его творческой жизни. Он живет сам по себе, ради себя творит и украшает. Человек уже стал царем природы...» [168, с.19]. Человек находился в естественной гармонии с греческой общиной, в неразрывной органической связи с нею, это не могло не наложить отпечаток на формирование его образа жизни, представлений о мире и собственной природе. В общине, или через общину, проходит вся его жизнь. Будучи совокупностью семей, она выполняет функции приспособления к суровой действительности. Она опосредствует его отношение не только к земле, к природе в целом, но и к социальным и идеологическим институтам. «Родовые учреждения были священны и неприкосновенны в архаичный период Греции, были той данной

от природы высшей властью, которой отдельная личность оставалась, безусловно, подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках» [122, с. 99].

В специфике архаичного мышления человека можно выделить следующие моменты: во-первых, высокая степень слияния индивида с окружающей его природой; во-вторых, высокий уровень эмоциональности; в-третьих, весьма значительная интеграция индивида и естественного первичного коллектива – рода. В этих первичных коллективах, «власть осуществляет лицо, которое по всеобщему признанию является компетентным для выполнения этой задачи. То, какими качествами должен обладать этот человек, в большой степени зависит от конкретных обстоятельств. Как правило, эти качества включают жизненный опыт, мудрость, храбрость, великодушие, мастерство, «внешность» [122, с. 99].

Но постепенно менялись люди, другим становился уклад их жизни, их психология. В греческом роде героической эпохи родовая организация была еще в полной силе, но, вместе с тем, началось ее разрушение. Человек тогда не противостоял роду, он был его частью и не осознавал, что он больше чем просто часть.

Несмотря на то, что в архаический период Греция не представляла собой единой страны, регулярные торговые связи между отдельными полисами приводил к постепенному формированию этнического самосознания – греки постепенно осознавали себя единым народом, отличным от других – не эллинов. Одним из проявлений такого самосознания были Олимпийские игры, проводимые с 776 г. до н. э., на которые допускались только эллины.

Основной чертой этики древнегреческого общества этого периода было соединение чувства коллективизма и состязательного начала.

Существование отдельного человека вне рамок общины было невозможно, поэтому высшая доблесть гражданина состояла в защите своего полиса. А

принцип состязательности воплощался в стремлении как можно лучше послужить полису.

Особый склад сознания рождался у греков особым типом отношений к природе и к окружающему миру людей, он прямо зависит от особого типа доэллинического человека, от особого уклада его жизни. Античное восприятие природы основано на изначальном, ничем не нарушаемом единстве сущего, где все люди – боги, все едино, гармонично и естественно. Вся жизнь была тогда, как бы «синкретической», представляла собой полупервичную смесь, из которой только начинали выкристаллизовываться будущие грани и формы. Тело не отделялось от души, художественное сознание от научного, науки друг от друга, личность от общества. С другой стороны, несмотря на то, что «традиции имели в Греции огромную силу, они никогда, не подавляли вполне свободы отдельной личности» [56, с.7]. Разложение общинно-родовых связей, появление классов и государства существенно изменили положение.

Неразвитость личности, узость людских связей постепенно уходят в прошлое. Разделение труда растет, общество все больше дробится, социальная и частная жизнь усложняется.

Полис представлял собой гражданскую общину, для которой характерно сочетание общинного характера и своеобразных черт, отличающих эту общину от родовой, семейной, территориальной. В её основе лежала античная форма собственности. Владельцем земли мог стать лишь тот, кто был полноправным членом гражданской общины. Верховным правом на землю обладал только коллектив граждан. В полисе действовали различные органы власти, но верховным органом в большинстве из них было народное собрание, которому принадлежало право окончательного принятия решения. Установление принципов демократического устройства полиса, таких как: равенство перед законом, свобода слова, равное участие в

управлении государством, оказали значительное влияние на личность – простой афинянин лично принимал участие в разрешении дел, касающихся общественных интересов, он в общих чертах знал законы, доверял своим непосредственным чувствам и здравому смыслу.

«Позитивной стороной этой системы было повышение чувства ответственности: у рядовых граждан, ибо любой из них мог участвовать в государственно важных делах» [122, с. 110]. «Афинский гражданин, как таковой, получил определенные права и новую правовую защиту также и на той территории, где он был иноплеменником» [165, с. 295]. Для афинян этого времени свойственна высокая социальная активность. Одна из самых характерных черт афинского характера – патриотизм, любовь к родному полису. Это чувство было присуще всем грекам, особенно ярко проявилось оно в годы греко-персидских войн. «...Пожалуй, мы не сможем дать афинянам более точной характеристики чем та, которую вложил Фукидид в уста коринфян – в то время политических противников Афин: «...они сторонники новшеств, скоры на выдумки и умеют быстро осуществлять свои планы... Они отважны свыше сил, способны рисковать свыше меры благоразумия, не теряют надежды в опасностях... Победив врага, они идут вперед, а в случае поражения не падают духом. Жизни своей для родного города афиняне не щадят, а свои духовные силы отдают всецело на его защиту... Каждое удачное предприятие для них лишь первый шаг к новым, еще большим успехам. Вот почему они, проводя всю жизнь в трудах и опасностях, очень мало наслаждаются своим достоянием, так как желают еще большего. Они не знают другого удовольствия, кроме исполнения долга, а праздное бездействие столь же неприятно им как самая утомительная работа...» [56, с. 9-10].

В соответствии с основными принципами полиса выработывалась полисная система ценностей: твёрдая уверенность в том, что полис – высшее благо,

что существование человека вне его рамок невозможно, а благополучие отдельного лица зависит от благополучия полиса. К ценностям полиса относились и и признание превосходства земледельческого труда над всеми иными видами деятельности, осуждение стремления к прибыли, стремление сохранить неизменными и экономическую основу, и все остальные условия жизни полиса, приоритет традиций.

Вместе с тем, «в отличие от древнего воина, классический грек, живущий в атмосфере постоянного соперничества, уже знает чувство одиночества, его переживания стали гораздо тоньше, вызывая потребность разделить их с кем-то другим, найти душу родственную собственной» [103, с. 163].

Центробежные силы, разрывающие общество все больше нарастают. Внутренний разлад пронизывает жизнь во всех измерениях, «смутное единство личности и общества пропадает, старый монолит дробится, личность начинает обособляться от общества, начиная все больше осознавать свои отдельные, частные интересы, все больше выдвигать их на первый, план» [168, с. 285].

Социально-политические катаклизмы римской эпохи ставят индивида перед необходимостью самоопределения, выбора своего жизненного пути, поиска смысла жизни. Мир эллинистического человека уже не ограничивается рамками полиса: «Его гражданская, деятельность и его «личная» жизнь совпадают лишь частично. Важнейшие социальные и идеологические институты, вплоть до рабства и религии, становятся для него проблематичными» [57, с. 60].

В отношении определения ценности жизни, весьма схожи между собой критерии, утвердившиеся в Афинах и Риме, вместе с тем, они имели существенное различие: «Общим было то, что наиболее ценной считалась та жизнь, которая, в большей мере способствует укреплению государственного целого, росту его могущества и славы. Но, если в Афинах большое внимание

уделялось развитию индивидуальности, то в Древнем Риме для нее не оставалось места» [57, с. 127]. Человеку отводилась лишь роль «винтика» в общественном механизме. В истории Рима нет места долговременному эллинскому равновесию сил, городов-государств, существующих длительное время без объединения. Политические воззрения римлянина, были другими: победить, или быть побежденным. В римском национальном характере проявляются громадная целеустремленность, дисциплинированность, организационные способности. После падения монархии, Рим – олигархическая республика, цель которой состояла в расширении и удержании жизненного пространства. В Риме мы находим четкую организацию, иерархию, которых нет у древних греков. Римляне создали государственно-юридическую систему, закрепленную в правовых статьях и кодексах. Римское право – венец римского взгляда на мир.

Абсолютная власть отца в каждой семье породила такую же абсолютную власть в государстве. Обычай предков был главным руководством политической жизни, всякое новшество воспринималось, в отличие от грека, с неудовольствием. «Основная идея Рима – покорность главе рода, покорность безусловная и слепая. Отец был единственный собственник состояния семьи, он мог утопить безобразного ребенка, мог бросить его на произвол судьбы только потому, что он родился окруженный неблагоприятными пророчествами птицегадателей» [57, с. 136-137].

Несмотря на то, что римляне после завоевания Эллады вместе со статуями богов вывезли на родину и Олимпийский пантеон, взгляд римлянина на богов был отличен от религиозных воззрений грека. Эллин воплощал богов в человеческие образы, у него боги дрались, мирились, женились, даже жили среди смертных. Отношение древнего римлянина к своим, божествам, большинство которых были переняты у греков, не лишено утилитарного практического духа, т.е. молитва или жертвоприношения богу были своего

рода взяткой, за которую бог был обязан оказать помощь человеку.

«Римская религия – это преимущественно ритуал, объединяющий человека с хранителями его рода, фигурами прошлого и силами природы в контрактном деловом отношении. Здесь господствует принцип «do, ut des» («Я даю, если ты даешь»). Жертвоприношение богу – это плата за услугу. Культ был сух и формализован, он является делом общины, рода, корпорации, государства» [223, с. 272-273].

Главным для римлянина было чувство патриотизма, представление об особой богоизбранности римского народа и самой судьбой предназначенных ему победами. Рим рассматривался как высшая ценность, а долг гражданина – служить Риму!

Для того чтобы соответствовать этим ценностям, гражданин должен был обладать мужеством, стойкостью, честностью, верностью, достоинством, умеренностью в образе жизни, способностью подчиняться железной дисциплине на войне и власти закона и обычаям предков в мирное время.

Безусловно, римские ценности менялись на протяжении бурной истории этой цивилизации. В конце существования Рима, охвативший его кризис, не мог не затронуть сущность римлянина, его ценности. Коррупция, злоупотребления, политические интриги, безудержная погоня за наживой, жестокие и кровавые гражданские войны, карьеризм с опорой на семейные связи, произвол, доносы и беспредельное раболепство и лицемерие, всё это отличало ситуацию Рима перед его падением. Наступали Средние века.

«Средневековье длительное время рисовалось и представлялось нам застойным, мертвым, серым, мрачным, тяжелым, пустынным, угрюмым и т.д. Однако присутствовала и другая традиция, связанная с преувеличением роли средневековья. Облачение его в одежды «святости», «добродетели» и красочной экзотики» [223, с. 282].

«В Раннем Средневековье, начальную грань которого установить нелегко, еще сильны элементы античной культуры, языческой религии, связи с родовым сознанием. По утверждению В.А. Шкуратова: «Человек в этот период слабо осознавал свою индивидуальность. Его личность еще принадлежит роду, семье, воплощает коллективные качества. Понятие «родовитость», «благородство», «чувство рода» были неотъемлемой частью мировоззрения народа и отдельного человека» [223, с. 285].

«Средневековый мир был пропитан, насыщен религиозными представлениями. Как раньше язычники вели жестокую, непримиримую борьбу с первоначальными сектами христиан, так в других странах, отличалась от религиозности основной массы населения. Так было практически во всех странах католицизма» [223, с. 306].

Мир в представлении человека Средневековья был не чем иным, как сценой, на которой развёртывалась борьба между «божьим» и «дьявольским» воинствами.

Те силы, которые мы именуем сверхъестественными, были для средневекового человека реальностью. В любой радости, в любой горе люди видели их вмешательство.

Своеобразны социальные структуры эпохи Средневековья. Если представить феодальное общество в виде пирамиды, то основание её составляло крестьянство. Мир феодальной деревни – это особый мир. Большинство крестьян за всю свою жизнь не покидали пределов своей деревни. Об окружающем мире крестьяне имели весьма смутные, а часто фантастические представления.

Мысль о том, что общество развивается, была чужда крестьянам. Постоянное общение с природой приводило их к мысли, что время движется по кругу.

Возникновение рыцарства было вызвано военной необходимостью. За плечами рыцарей были традиции предков – вождей и дружинников варварской эпохи. Центральным моментом рыцарского идеала была доблесть, постоянный поиск опасностей. Важным аспектом социальных отношений были вассальные отношения. Вассал должен был служить сеньору, а сеньор заботиться о вассале. Эти отношения имели экономическую основу – крупный феодал жаловал рыцарю земельное владение.

Своеобразным был мир и средневекового города – замкнутого в себе. Ему одинаково чужды как мир деревни, так и мир феодального замка. Город смешал в себе представителей всех сословий. Здесь они приобретают новое качество – горожан. И внутри города идет острая борьба. Однако стоит возникнуть внешней опасности, все жители сплачиваются в единое целое.

Свобода и равноправие – именно «миру городов» обязана ими Европа. Горожане объединяются в разные корпорации. Противостоять в одиночку этому миру было невозможно. Роль таких корпораций играли цехи. Именно в этой среде формируется новое отношение к труду. Ремесленник находит в труде не только средство существования, но и удовлетворение. Создавая шедевр, мастер утверждает себя в собственной значимости. В городах, таким образом, рождается необычная для Средневековья мысль, что человек, не только часть какого-то сообщества, но и индивидуальность.

Свободный, осознавший свою индивидуальность горожанин средневековой Европы являлся предвестником Нового времени.

Христианство не оставалось неизменным на протяжении Средневековья. «Не только добрые дела сами по себе, но состояние души, углубление религиозного чувства, вслушивание в свою внутреннюю жизнь – вот темы, которые становятся в центре внимания проповедников и ученого духовенства. Идет подспудная медленная перестройка внутри самой церкви

по отношению к внутреннему миру человека и его отношения с богом и другими людьми» [205, с. 359].

Так меняется мировоззренческая парадигма человека в эпоху Средневековья. В конце этого периода, когда уже забрезжил рассвет Нового времени, Возрождения и Реформации, для человека расширяется горизонт его свободы, усиливается роль его личного выбора, увеличивается ответственность за свои дела и поступки. Это есть то основание, тот плацдарм, на котором выросло могучее «дерево» эпохи Возрождения и гуманизма, где человек уверенно стоит в центре мироздания.

2.3. Особенности изменения социального субъекта в условиях Нового времени.

Сколько ни пытались установить четкий водораздел между Средневековьем и Возрождением, границы эти словно бы всякий раз отступали. Позднее

Средневековье и эпоха Возрождения, в начальной своей стадии очень тесно переплетены, включены друг в друга, каждая из эпох несет на себе печать другой. Авторское «Я» в средние века не возникает, оно появляется в конце Средних веков. В XIII веке начинает меняться отношение ко времени, предпринимается попытка привязать конкретные события к временной шкале, перебросить «мостик времени» из прошлого в современность. Именно в конце XIII века были изобретены механические часы, которые вскоре украсили башни ратуш и церквей крупнейших городов Европы. Каждый час суток отбивали они громким боем.

«Время сакральное, мистическое оттесняется временем мирским. Время становится проблемой, темой для размышления и истолкований различных мыслителей. С момента же избрания пути позитивного улучшения мира начинается новое время, когда страх перед жизнью уступает место мужеству и надежде» [205, с. 312].

В невиданной скорости процесса индивидуализации в Новое время с необыкновенной ясностью обнаруживается новая экономическая и политическая реальность европейской истории.

При переходе к Новому времени региональные своеобразия были исторически востребованы, использованы, включены в повседневную жизнь. В этот период впервые возникает понятие «Запад» и «Восток». До Нового времени «Я», индивидуальность или оценивалась отрицательно, или же никак не воспринималась. Ни одна европейская мировоззренческая система вплоть до Нового времени не могла поставить в центре своего внимания «поиск индивидуальности, стремление уяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения вкуса, дарования, образа жизни, то есть самоценность отличия» [54, с. 69].

Получив первые импульсы в итальянском Возрождении, пройдя череду сложных превращений в XVII веке, лишь в конце эпохи Просвещения эта

идея вполне сформировалась. Раскрепощенный человеческий ум устремляется к созиданию. Властвует бесконечная вера в человеческое могущество. В обществе господствует земной интерес, к религии появляется утилитарное, практическое отношение. Современная наука и техника служат делу покорения природы ради получения от нее всяческих благ. В этом не видели ничего предосудительного, пока не наступил экологический кризис. Когда он разразился, стали искать: откуда взялась идея покорения природы? Выяснилось, что в систематическом виде этой идеи не было ни в античности, ни в средние века, ни даже в ранний период эпохи Возрождения. Она стала оформляться на исходе Ренессанса и сформировалась в XVII-XVIII веках на территории Западной Европы. XVII век, не без основания, называют «веком гениев», что указывает на многообразие, уникальность и творческую мощь великих представителей культуры этого времени.

В это время господствует рациональное мышление, появляется экспериментальная наука, берет свое начало промышленная революция. Ф. Бэкон провозглашает: «Знание – сила» и создает произведение «Новая Атлантида», в котором описывает как все мыслимые и немыслимые блага обеспечиваются научно-техническим прогрессом [15, с. 386].

Н.А. Бердяев писал: «Естествознание и техника забыли свое происхождение: они магического происхождения. Естественные науки с их прикладной практикой, подобно магии, жаждой власти над природой. Современная наука, подобно магии жаждет добыть философский камень и готовить золото, добыть жизненный эликсир и продлить им жизнь и многое другое. Корыстную жажду овладения природой и добытая из нее того, что даст силу человеку, современная наука получила в наследие от темной магии» [34, с. 175]

Оформление науки в качестве социального института произошло в XVII веке, когда в Европе были образованы первые научные общества и академии, началось издание журналов.

Существенные изменения произошли в характере взаимодействия человека и природы. Хозяйственная деятельность всё более пагубно сказывалась на состоянии окружающей природной среды.

В развитии общества всё очевиднее проявляются такие факторы, как быстрая смена технических достижений и технологий, экономическая конкуренция, отчуждение человека от результатов своего труда, борьба за свои экономические права.

На рубеже XIX-XX веков возникли крупные научные институты и лаборатории с мощной технической базой. Наука все глубже связывается со всеми сферами жизни общества, и в свою очередь сама становится важнейшим фактором социально-экономического потенциала, требует растущих затрат, превращается в одну из ведущих сил социального управления.

Индустриальная цивилизация наступала, неся с собой ощущение огромных возможностей человека, бурных изменений всего окружающего мира, поистинне революционных сдвигов во всех сферах общественной жизни.

В работе «Одномерный человек» Г. Маркузе выявляет специфику процесса формирования личности в индустриальном обществе: интроекция как ряд относительно спонтанных процессов, посредством которых самость (Я) переносит «внешнее во внутреннее». Маркузе предполагает существование определённого внутреннего измерения – личностного пространства, где человек остаётся самим собой. Но в условиях техногенной цивилизации это личностное пространство (измерение, в котором сосредоточены индивидуальность личности, критическая сила её разума), заполняется

«внешней» технологической реальностью, приводя к автоматической идентификации индивида со всем обществом как целым [126, с. 78-120].

Можно согласиться с тем, что абсолютная социальная детерминированность «одномерного сознания» дискредитирует саму сущность личностного формирования, подменяя её простым тиражированием однотипных образцов с резко ограниченным в рамках заданного нормативно-ценностным наполнением. В этом контексте интересна точка зрения Эриха Фромма. Анализируя тему «дезертирства» современного человечества от высокой культуры и гуманистических ценностей, он показывает формирование личности в капиталистическом «больном» обществе как процесс превращения человека в вещь, объект, детерминируемый средой. И разрабатывает проект создания гармоничного «здорового» общества, нормой для которого станет любовь к человеку и признание его независимость [210].

Рассматривая социокультурную ситуацию технического общества XX века, Ю. Хабермас представляет процесс формирования личности в обществе с высокими технологическими знаниями как неравноправное взаимодействие между «системой» (официальной идеологией и властными структурами) и отделённым от неё «жизненным миром» (обыденной реальностью среднего человека со свойственным ему определённым уровнем знаний о социальной действительности). «Система» с помощью имеющихся у неё рычагов (СМИ, законность, просвещение и т.д.) воздействует на личность), испытывающую к тому же специфическое влияние «техногенного общества», порождающего «технократическое сознание» [216, с. 126].

Поэтому для успешного личностного становления необходимы как особая «коммуникативная компетентность» в диалоге «системы» и «жизненного мира», сочетающаяся с реальной социальной критикой, так и допущение определённой свободы и самостоятельности для личности. Однако в

реальной действительности, по мнению Ю. Хабермаса, чаще всего происходит простое приспособление человека к требованиям системы – даже путём подавления личностных потенций [217, с. 294].

Технократическое сознание предлагает людям следовать социоинженерным рецептам. В результате вторжения машин и механизмов во все сферы человеческой жизни появляется новый тип социального характера – мутант, представляющий собой комбинацию человека и машины. Поведение его характеризуется автоматизмом, стойким конформизмом, беспрекословным подчинением власти, агрессивностью и отсутствием сострадания.

Капитализм радикально изменил материальные, социальные, политические и культурные грани тех обществ, где он стал господствующим строем. Этот общественный строй пробудил, как показал М. Вебер, «дух религиозного аскетизма и атеизма» [45, с. 128].

Гениальные умы уже в этот период интуитивно почувствовали, предсказали необходимость перехода в иное сущностное состояние как самого человека, так и всего общества. Но для того чтобы миллионы людей осознали пагубность технического развития цивилизации, потребовалось человечеству пройти через ужасы и трагедии XX века (мировые войны, экологическую катастрофу, ядерную угрозу). Рациональное знание, опираясь на современные достижения компьютерной техники, само вдруг с ужасом обнаружило, куда оно завело человечество. Стало ясно: требуется коренная перестройка жизни, поведения и мировоззрение человека, иначе смерть, разрушение, катастрофы неизбежны.

XX век – столетие великого кризиса, который захватывает и начало нового XXI века. Для нашего столетия характерна эсхатологичность массового сознания, предчувствие коренного перелома, глобального сдвига в фундаменте человеческой культуры, впечатление приближающегося «конца света».

По словам финского исследователя П. Кууси, «никогда прежде мысль о надвигающейся гибели не владела так прочно и настойчиво нашими умами, как это происходит сейчас» [108, с.238]. Поэтому нам близки и понятны стремления лучших умов человечества на основе анализа прошлого и настоящего предсказать дальнейшую судьбу современной цивилизации.

Очень интересными в этом отношении являются идеи выдающегося русского и американского социолога П.А. Сорокина, выдвинутые им в фундаментальном труде «Социальная и культурная динамика», а также – в более поздней работе «Кризис нашего времени». По мнению Питирима Сорокина «всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность. Доминирующие черты изящных искусств и науки такой единой культуры, ее философии и религии, этики и права, ее основных форм социальной и политической организации, большей части ее нравов и обычаев, ее образа жизни и мышления (менталитета) – все они по-своему выражают ее основополагающий принцип, ее главную ценность. Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры. По этой причине важнейшие составные части такой интегрированной культуры также чаще всего взаимосвязаны, в случае изменения одной из них остальные неизбежно подвергаются схожей трансформации» [182, с. 429].

Выводы к Главе 2

Во второй главе диссертационного исследования, были определены основные этапы и направления развития европейского человека – как действующего субъекта – в соответствии с меняющейся социальной сущностью в различные исторические эпохи.

Была высказана гипотеза о том, что процесс индивидуализации человека стал отправной точкой в формировании человека как субъекта истории и своей судьбы.

Общества, вступившие на путь выделения отдельного индивида, приобрели невиданное ускорение.

В соответствии с данным предположением, рассматриваются особенности проявления и изменение субъекта в меняющемся обществе.

Определено, что в XX веке завершается процесс индивидуализации и это порождает новые проблемы. Человек не может выйти из объективной ситуации и построить «Эдемский сад» для отдельной социальной группы, государства или же континента.

Это значит, что сегодня подлинным субъектом истории должно стать все человечество.

Следующий этап диссертационного исследования направлен на выявление предпосылок (в том числе – условий, факторов, пр.) формирования единого человечества.

Глава 3

СОЦИАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Задачи главы: проанализировать особенности изменения субъекта на современном этапе развития общества, ранние и современные

представления о кризисе субъективности, возникновении и путях решения глобальных проблем.

3.1. Современное общество в состоянии кризиса субъективности.

Типом социальных изменений современного общества на макроуровне (на микроуровне также), как считает целый ряд исследователей, в том числе Т.И. Заславская, Л.Г. Сокурянская, Н.Ф. Наумова, В.А. Ядов является трансформация. Трансформация, по мнению Л.Г. Сокурянской сочетает в себе «...целенаправленное реформирование, стихийность и самоорганизацию общества» [181, с. 42]. Сознательное реформирование общества осуществляется в рамках модернизации, трансформация включает в себя, таким образом, и стихийные проявления и самоорганизацию.

В рамках нашего исследования особый интерес вызывают понятия «трансформационная активность», «субъекты трансформационной активности», т.к. они обращены к субъектам изменяющегося общества.

Понять, как общество достигло современного уровня, и распознать в чём именно состоит специфика, своеобразие тех путей развития в истории, которые привели цивилизации к современному состоянию – важная задача философского познания.

В соответствии с цивилизационным подходом к истории, развитие нашего мира и всего живого происходит не линейно, а путём чередования циклов, каждый из которых включает в себя возникновение, становление, деградацию и разрушение. Причём разрушение, которое происходит в конце каждого цикла, несёт возможность как уничтожения, так и возможность скачкообразного перехода в новое качество, на более высокий уровень существования. Такой переход сопровождается острым кризисом, который охватывает как общество (падение морали, разрушение империй,

деградация семьи и т.п.), так и природу в целом (смена климата и магнитного поля Земли, активизация сейсмотектонической деятельности, возрастание солнечной активности и биологических мутаций, рост эпидемий и т.д.)

Особое значение для человечества имеет цикл, как указывают ряд исследователей, продолжительностью 7980 лет. Начало этого цикла привязывается к 5966 году до н.э., что соответствует христианской традиции о создании человека современного типа. Завершение этого цикла, которое может сопровождаться небольшими во времени отступлениями ледника, переменами в жизни природы и общества, попадает на начало XXI века, а максимальное обострение межциклового катаклизма на – 2015 год.

Переломы эпох (циклы продолжительностью около 1600 лет) сопровождаются технологическими скачками.

Думается, имеются достаточные основания для гипотезы о том, что подобные исторические периоды, завершая соответствующий цикл, являются уникальными связующими звеньями между противоположными формами культуры. Они создают целостность, единство человеческой цивилизации.

Точно так же, как разрешилось противоречие, заключающееся в том, что невозможно стало освоить всеми членами рода в достаточном объёме информацию, духовность для успешного существования и развития каждого его члена. Это привело к разрыву родовой оболочки, к процессу выделения человека родового сообщества, так же и европейский человек, пройдя длительный исторический путь от античности до конца XX столетия, попадает в новое кризисное состояние. Это состояние отдельного человека с «захлопнутым» сущностным интервалом чревато катастрофическим уничтожением самого человека. Прорыв и разрешение конфликтной ситуации есть переход человека от замкнутого, «захлопнутого» сущностного

интервала к планетарному сознанию единства, слитности, превращения человечества в субъект истории.

Вторая половина XX века явно стала переломной для осознания человечеством (передовой и активной его частью) того факта, что при сложившемся образе его жизнедеятельности возникает явная угроза его существованию. Этот вывод, имеющий общечеловеческое значение, означал признание полномасштабного общечеловеческого кризиса: стремясь к выживанию и процветанию, человечество делает это такими способами, которые ставят под угрозу его существование на планете. Именно в этот период некоторые исследователи, задавшись целью представить себе будущее человечества, исходя из наличных данных о его деятельности на планете и простейших расчетов, увидели возможную скорую (а некоторые и неизбежную) катастрофу. Очевидно, одним из первых исследователей, предпринявших целостный анализ проблем, встающих перед человечеством, был К. Лоренц, выступивший в 1973 году со своей статьей «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества» [115, с. 57]. Эти «смертные грехи» включают: 1) перенаселенность Земли, 2) опустошение естественного жизненного пространства; 3) бесконтрольное развитие техники; 4) рост нетерпимости, с одной стороны, и равнодушия, с другой; 5) генетическая деградация человека, 6) разрыв с традицией, т. е. рост взаимонепонимания старшего и младшего поколений; 7) возрастающая индоктринация человечества; 8) сохранение опасности ядерной войны. К. Лоренц опирался при этом на свою концепцию человеческой агрессивности, выдвинутой в работе «Агрессия» [114, с. 25]. Почти одновременно с Лоренцем за систематический просчет последствий развития основных тенденций социального развития в глобальном масштабе – технических, экономических, социальных, политических, – взялся А. Печчеи, основатель ныне знаменитого Римского клуба. Его книга «Человеческие качества» [150] заложила основы анализа глобальных проблем. Здесь он указывает, без чего человечество

неминуемо постигнет катастрофа: «...все свидетельствует о том, что человеческая система вступила в эпоху больших перемен. Однако, при всей беспрецедентности этой ситуации и при всей нашей неспособности предсказать ее истинные последствия – она неопровержимо свидетельствует об одном – человечеству некого винить в ней, кроме самого себя, и выход из затруднительного положения у него только один: оценив смело, объективно и всесторонне суть происходящего, взвесив все свои силы и возможности, наметить абсолютно новый курс развития, с тем чтобы отныне и впредь держать под контролем все, что совершается на планете» [150, с. 289]. Но для этого «необходимо убеждать самые различные группы людей в том, что в их непосредственных интересах уделять сейчас особое внимание систематическому развитию и совершенствованию человеческих качеств и способностей, считая это главным» [150, с. 292]. Печчеи предлагает «шесть целей для человечества», достижение которых может, по его мнению, решить проблему. Эти цели названы им символически, и за каждой из них стоит огромный объем содержания.

Первая цель – «внешние пределы»: «Поскольку «пропускная способность» Земли явно не безгранична, очевидно, существуют какие-то биофизические пределы, или «внешние пределы», для расширения не только человеческой деятельности, но и вообще присутствия человека на планете» [150, с.296].

Вторая цель – «внутренние пределы»: «в последнее время равновесие между прогрессом и культурой человека, между прогрессом и его биофизическими способностями оказалось нарушено, причем достаточно серьезно» [150, с. 298].

Третья цель – «культурное наследие» – означает, что «защита и сохранение культурных особенностей народов и наций совершенно справедливо объявлены, в особенности в последние годы, ключевым моментом человеческого прогресса и самовыражения» [150, с. 299].

Четвертая цель – «мировое сообщество» – сводится к тому, чтобы «выявить пути постепенного преобразования нынешней системы эгоцентрических, управляемых склонными к самоуправству правительствами, в мировое сообщество, в основу которого легла бы система скоординированных между собой географических и функциональных центров принятия решений, охватывающая все уровни человеческой организации – от локального до глобального» [150, с. 302].

Пятая цель – «среда обитания» – заключается в выработке глобальной системы сбалансированного использования всех природных ресурсов.

Шестая цель – «производственная система» – заключается в создании глобальной сбалансированной экономической системы, исключающей экономический грабеж и разделение стран на «богатые» и «бедные».

Оба эти исследователя – и К. Лоренц, и А. Печчеи – считали, что сделанного и сказанного ими будет достаточно для того, чтобы потрясти человечество и побудить его к какой-то деятельности по исправлению положения. Но уже к концу 80-х годов XX века стало ясно, что этого крайне мало. Стало ясно, что «алармистская» (от немецкого – «тревога») тактика мало эффективна; что только для создания общественного мнения нужны десятилетия; что бороться приходится не с явлениями и не просто с социальными институтами, а с тенденциями развития; что только для начала такой борьбы надо вырастить поколение «борцов» (т.е. возникает опасность не успеть), что на пути решения последней задачи продолжают стоять все те же препятствия, которые отмечали и социалисты-утописты, и социальные философы; что социальные механизмы воспроизводства этих препятствий от поколения к поколению продолжают составлять основу человеческой культуры; что изменение массового человеческого сознания и общечеловеческой культуры – это проблема, с которой человечество еще не

сталкивалось, и т. д. Появляются первые попытки охватить ситуацию во всей полноте ее сложности.

В популярной, но довольно точной и полной форме итоги кризиса культуры подвёл писатель М. Веллер: «Биологический аспект. Физически деградируем, перестаём размножаться, численно сокращаемся. Этнический аспект. Стремительно замещаемся иммигрирующими этносами третьего мира. Социальный аспект. Поощряем ширящийся паразитизм и иждивенчество, предоставляем преимущества маргиналам, уравниваем в правах патологию с нормой, обеспечиваем жизненный уровень преступников за счёт трудящихся, позволяем криминалу обирать общество и коррумпируют власть Экономический аспект. Искусственно вздуваем потребности, не имеем великих созидательных задач, работаем в основном на ширпотреб и обслуживание, всё больше зависим от противостоящего нам третьего мира, который сами поднимаем, эксплуатируем, замыкаем на себя, притом, что он гораздо многочисленнее и голоднее. Идеологический аспект. Тупик: потребительство как лозунг, отсутствие великих созидательных задач, исчезновение надличностных ценностей, гуманистическая разоруженность перед фанатичным и жестоким врагом. Этический аспект. Разрушение запретов, вседозволенность поведения, упрощение и стандартизация отношений, моральный релятивизм, коммерциализация всех сфер общественной жизни, дегероизация, исчезновение понятия моральной ответственности. Эстетический аспект. Разрушение форм искусства, деструктивная направленность элитарного искусства, дегероизация и деидеализация, утверждение в едином социокультурном макрокосме массовой субкультуры как подлинной. Психологический аспект. И всё это делается добровольно» [46, с. 164-165].

Предельно общее выражение кризиса культуры отражено в термине «атасфера», который обозначает «сферу человеческой глупости», в

противоположность термину «ноосфера» – сфера разумной жизнедеятельности» (введен В.И. Вернадским). По определению еще древних, глупость – это неспособность или нежелание признавать совершённые ошибки, или предвидеть возможные ошибки и неудачи. Так «глупо себя вести могут люди, объединенные жаждой разрушения, уничтожения. Они сносят все на пути беспощадно. Нет людей, которые бы считали себя глупыми. Это относится прежде всего к лицам, обладающим большой, особенно непомерной властью. Им кажется, что уже само положение делает их всех умнее» [140, с. 348]. Анализ факторов неразумного поведения человека даёт О.И. Слуцкий в следующем перечислении: сила традиции, сила чувств (повышенная эмоциональность женщин, детей и стариков, блокирующая рациональное мышление), сила фанатизма, сила оружия, сила привычек, естественные потребности. Все эти факторы и задают атасферу, ограничение которой – задача целой эпохи в истории человечества [176, с. 466].

Весь этот анализ устойчиво движется от описательно-объяснительных установок к мобилизационно-деятельным. Очевидно, что надо менять правила общежития в глобальном масштабе. В самом общем и кратком виде новые правила, как приятно считать, сформулировал Т. Парсонс: «Каково правило надлежащего действия? Его общая формула: делайте, что можете, индивидуально и коллективно, всеми способами, имеющимися в вашем распоряжении (посредством чувственного восприятия, знания и действия), для создания и закрепления условий, способствующих поддержанию и развитию: а) форм добра и б) системы, достойной жизни, а также боритесь и стремитесь устранить условия, не способствующие такому поддержанию и развитию» [147, с. 314].

Но следование такому правилу невозможно без знания и учета основных препятствий на пути формирования подлинного общечеловеческого

единства. Эти препятствия можно, в общем и целом, свести к трем основным проблемам человека и человечества: к проблеме идентичности, к проблеме насилия и к проблеме духовности. Основными их можно назвать потому, что все остальные проблемы человека и человечества (включая глобальные) либо являются составными частями этих проблем, либо порождены ими напрямую. Рассмотрим в общих чертах эти проблемы, а также возможности и перспективы их решения.

3.2. Основные формы проявления кризиса субъективности в начале третьего тысячелетия.

А) Выход за границы самоидентификации.

Корни этой проблемы лежат в процессах развития и массовизации общественного разделения труда, которое, по Марксу, превращает пролетария в функцию машины, что означает отчуждение его от продукта собственного производства, от общества и, в конечном счете, от самого себя, т. е. – деградацию личности. Маркс надеялся, что революция, уничтожив частную собственность, уничтожит и это уродливое явление. Но история показала, что с революцией или без нее это явление продолжает развиваться в глобальных масштабах. Две мировые войны сделали его очевидным для всеобщего восприятия под названием «разорванное сознание», на чем выросла известная философия экзистенциализма. К концу XX века в культуру вошел термин «экзистенциальные проблемы», как некий универсальный тип человеческой проблемности. Исходным моментом «экзистенциальных проблем» является проблема потери человеком идентичности, как явления общечеловеческой культуры.

Смысл этого термина в том, что многократное усложнение социально-ролевой структуры общества столь же многократно осложняет возможности ориентирования и самоопределения в ситуациях, в которых приходится действовать человеку (т.е. их классификации и определения в них своей роли и способа действия). При этом структурно-процессуальная размерность важных для жизнедеятельности ситуаций уменьшается до секунд и сантиметров (например, кнопка компьютера), что резко усиливает психическую напряженность действующего. При неудачах это вызывает сильнейший стресс, который, становясь нормой, вызывает постоянное повышенное чувство опасности и несвободы. У социально активного человека это чувство является источником и повышенной агрессивности. Любое же агрессивное действие (или понятое как таковое) опять-таки усложняет ситуацию и так далее, развивая агрессивность как социально-психологическое и культурное явление.

У человека же социально пассивного это в корне подрывает его главную жизненную ценность – чувство безопасности, так что он живет с постоянным чувством страха неизвестно перед чем (страх неожиданности, перемен, будущего. Этот страх далее переходит в депрессию – состояние пассивности во всех отношениях [176, с. 438]. Такое состояние становится типичным для массовой культуры. В результате «человек становится проблемой и загадкой для самого себя. При интроспективном подходе личность распадается. Она ощущает себя ситуативно обусловленной данностью, не обладающей устойчивостью» [137, с. 229]. И если экзистенциализм середины XX века фиксировал и пытался анализировать распад личности на уровне социально-ролевой структуры, то постмодернизм конца XX века выражает уже гораздо больше: «в постмодернизме происходит отрицание «Я».

В результате в социокультурном масштабе человек теряет свою идентичность (т.е. способность к идентификации и самоидентификации) в

следующих контекстах: индивидуально-психологическом, социально-психологическом, культурном, этническом (опирающемся на такие критерии, как: «почва», «кровь», язык, менталитет, художественная культура, быт, мифология), религиозном, цивилизационном, национальном, политическом, региональном. В личностном измерении человек теряется в таких критериях самоопределения, как: свои и чужие, свобода и зависимость, защищенность и незащищенность, индивидуализм, коллективизм, эгоизм (самосохранение) и альтруизм (взаимопомощь), иерархизм и равенство. Тем самым, человек теряет представление о системе ценностей и способность не только сформировать собственное представление о смысле жизни, но и просто выбрать таковой из набора уже имеющихся в культуре; это: альтруистический, творческий, семейный, духовно-гедонистический, материально-гедонистический, престижный, теологический, авторитарно-конформистский [40, с. 334]. Все это ведет к усилению в обществе трех процессов: массовизации, маргинализации и роста преступности, все они уменьшают уровень управляемости в обществе и повышают опасность социального хаоса.

В психологии, первой поднявшей эту проблему, присутствует оптимизм во взглядах на возможности ее разрешения. Так, З. Фрейд делал вывод о естественной, закономерной и неизбежной психопатичности (в той или иной мере) всех людей (т.к. комплексы есть у всех) и о возможности, самое большее, смягчать на время стрессы, порождаемые ею. А вот А. Адлер, А. Маслоу и Э. Фромм уже утверждают о принципиальной возможности для человека иметь нормальное в психологическом смысле, т.е. психологически сбалансированное, не подверженное неуправляемым стрессам, сознание. Фромм начинает с того, что безоговорочно признает «разорванное сознание» или сознание «отчужденного человека» ненормальным. Поэтому Фромм призывает сменить взгляд общества на «отчужденного человека» на гуманистический: «Та самая личность, которая с позиций отчужденного

общества считается здоровой, с гуманистической точки зрения предстает как самая больная, хотя и не в плане индивидуального заболевания, а в смысле социально заданной ущербности. Душевное здоровье, в гуманистическом понимании, характеризуется способностью любить и творить, высвобождением от кровосмесительных связей с семьей и природой, чувством тождественности, основанным на ощущении себя субъектом и носителем собственных сил и способностей, постижением внутренней и внешней реальности внутри и вне нас самих, тем развитием объективности и разума. Цель жизни – прожить ее с полной отдачей, родиться в полном смысле слова, полностью пробудиться, освободиться от инфантильных претензий и поверить в свои реальные, хотя и ограниченные силы, быть в состоянии примириться с парадоксом, состоящим в том, что каждый из нас – наиважнейшая часть Вселенной и в то же время – не важнее мухи или былинки» [209, с. 439-440].

Исходя из всех этих соображений, Фромм предлагает свою модель идеального общества. «Современное общество началось с создания культуры, которая удовлетворила бы потребности человека, ее идеал – гармония между индивидуальными и общественными потребностями, конец конфликта между человеческой природой и социальным порядком... Иными словами, цель усилий современного человека состояла в создании здорового общества» [209, с. 560].

Такой же, но более решительный взгляд предлагает С. Гроф: «При самом тщательном рассмотрении, нынешний глобальный кризис в своей основе является кризисом духовно-психическим, ибо он отражает уровень эволюции сознания человеческого вида. Именно поэтому трудно представить, чтобы он мог быть разрешен без коренного внутреннего преобразования человечества в широком масштабе и его восхождения на более высокий уровень эмоциональной зрелости и духовного

осознавания...» [64,с.361]. Для этого Гроф предлагает свою методику «холотропных состояний»: «хотя положение серьезное и даже критическое – оно не столь безнадежно, как кажется. После более чем сорока лет напряженного исследования холотропных состояний сознания я пришел к выводу, что теоретические представления и практические подходы, выработанные трансперсональной психологией – дисциплиной, которая пытается воссоединить духовность с новой парадигмой, возникающей в западной науке, могли бы помочь облегчить кризис, с которым мы все столкнулись» [64, с. 361].

Б) Крах культа силы и исторический опыт ненасилия.

Две Мировые войны в XX веке, войны США в Ираке, Афганистане и т.д. поставили на первый план проблему недопустимости насилия в международных отношениях. Уже в последней четверти XX века появилось много международных организаций типа «Врачи мира против войны», «Ученые против войны» и т.п., которые объединились в единое движение за ненасильственное решение любых социальных и политических проблем [127; 134; 135]. Это движение – прямое продолжение дела, начатого М. Ганди, продолженного М.-Л. Кингом, лидерами Африканского Национального Конгресса в ЮАР и лишило силы старый (в том числе марксистский) упрек в утопичности такого подхода. Так известный наш исследователь проблемы ненасилия А.А. Гусейнов цитирует М.-Л. Кинга: «Характеризуя ненасильственную философию Ганди и свое собственное духовное развитие, М.-Л. Кинг в статье «Паломничество к ненасилию» пишет: «Ганди, наверное, был первым в истории человечества, кто поднял мораль любви Иисуса над межличностными взаимодействиями до уровня мощной и эффективной силы большого размаха. Для Ганди любовь была сильнодействующим орудием для социальных коллективных

преобразований. Именно в том, что Ганди придавал особое значение любви и ненасилию, я нашел метод для социальных преобразований, который искал много месяцев. ...Я начал чувствовать, что это был единственный моральный и практически справедливый метод, доступный угнетенным в их борьбе за свободу» [75,с.73].

В другой своей работе «Любите врагов ваших» М.-Л. Кинг, переосмысливая в активном, деятельном ключе (в отличие от традиционного пассивного) известную заповедь Христа, смысл этого отношения: «Во-первых, мы должны развить в себе умение прощать... Во-вторых, мы должны понять, что зло, творимое ближним нашим – врагом, причина наших страданий, никогда не отражает всей сущности человека. Элементы добра можно найти в характере даже наизлейших наших врагов. В-третьих, мы должны искать не поражения или унижения нашего врага, а его дружбы и взаимопонимания» [96, с. 67-68]. И далее М.-Л. Кинг объясняет, почему и зачем это нужно делать: «Первая причина очевидна... Ненависть не может победить ненависть, только любовь в состоянии сделать это. Ненависть умножает ненависть, насилие умножает насилие, и жестокость умножает жестокость, закручиваясь в адской спирали разрушения. Поэтому, когда Иисус говорит: «Любите врагов ваших», он оставляет нам проникновенную и абсолютно неизбежную заповедь. Разве не зашли мы, люди Земли, в такой тупик, из которого выход лишь через любовь к врагам – иначе же мы все провалимся в мрачную бездну взаимного уничтожения» [96, с. 68]. Ненависть – это источник страданий и смерти многих людей, но она уродует и личность того, кто ненавидит. Только любовь – «единственная сила, способная превратить врага в друга» [96, с. 69].

М.-Л. Кинг следующим образом выражает формулу любви как основы ненасильственного сопротивления: «Мы скажем нашим самым непримиримым противникам: «Мы противопоставим вашей способности

причинять страдания нашу способность терпеть страдания. Делайте с нами, что хотите, а мы будем любить вас. Мы никогда не подчинимся вашим несправедливым законам, поскольку неповиновение злу есть такой же моральный долг, как и содействие добру. Бросайте нас в тюрьмы, а мы будем по-прежнему любить вас...» [96, с. 71].

Что же такое «ненасильственное действие», каковы его цели и особенности людей, его осуществляющих? Вслед за А.А. Гусейновым мы определяем его как: способность отказаться от монополии на истину; критически анализировать свое поведение под углом зрения того, что могло бы в нем питать и провоцировать враждебную позицию оппонентов; искать такой выход, который позволил бы оппоненту сохранить достоинство; не отвергать с ходу точку зрения оппонентов, а искать приемлемые решения; пытаться превращать врагов в друзей, бороться со злом, но любить людей, стоящих за ним. «Ненасильственная акция направлена на устранение самой основы конфликта и предлагает перспективу взаимоотношений, когда предшествующее зло не является препятствием для последующего сотрудничества. Она направлена на такое изменение внешней конфигурации конфликтующих сторон, которое переходит в изменение их внутреннего - духовного, волевого – состояния» [75, с.73].

Очевидно, что любое насилие приводит человека к потере собственной идентичности, создавая, тем самым, замкнутую связь взаимообуславливания этих явлений, их взаимопорождения и взаимосохранения. Чтобы разорвать эту связь, требуются особые условия (объективные и субъективные).

С точки зрения психологии, осуществлять деятельность ненасилия могут только действительно сильные люди. Речь идет не о физической силе, а о способности сдерживать собственное возмущение, гнев и вытекающие из этого конфликты. Развитие такой способности, делающей человека подлинно культурным, возможно только при условии решения им проблемы

собственной идентификации в масштабе общечеловеческой морали (основу которой и составляет позиция ненасилия). В основании этой способности лежит человеческая воля и стремление к познанию этих явлений, а в целом эта способность есть проявление такого важного качества человеческого сознания, как духовность.

В) Распад духовности и задача ее возрождения.

Под духовностью обычно понимается способность человека чувствовать или понимать некую единую основу Бытия, невзирая на все различия в мире, и любые предметы или существа – как проявления этой единой основы, независимо от степени их различия. Самая общая и онтологически исходная форма духовности – религиозно-генетическая: Бог, как творец всего – возникла на той стадии развития культуры, когда социокультурные различия между людьми развились в их сознании и бытии до противоположности, без всякой надежды на примирение. Тем самым, насилие стало осознаваться, как естественная культурная норма. На уровне личности это выразилось в поговорке: «Человек человеку – волк», а на уровне социума – в поговорке: «Хочешь мира – готовься к войне». Но известно, что все мировые религии имели изначальным замыслом объединение всех людей на основе приобщения к почитанию единой основы бытия. Тем не менее, в силу уже сложившихся культурных традиций само понимание, переживание и проживание этой единой основы реализовывались в соответствующих культурных формах, как правило, имеющих мало общего с таковыми в других культурах. Таким образом, эти культурные формы, сознавая себя всеобщими, не были таковыми на деле. Это всегда приводило к тому, что при любом столкновении с аналогичными инокультурными формами любая данная культурная форма оказывается неспособной их понять. И тогда она строит свое отношение к ним не на основах духовности, а на чисто

мировоззренческих, социокультурных установках. Т. е., относится к ним как к враждебным, не «замечая» в этом противоречия утверждению об абсолютной всеобщности собственной духовности. Мало того, такая оценка инокультурных форм духовности становится предметом политических спекуляций, направленных на усиление к ним агрессивности. При этом в качестве оправдания ставится задача сохранения собственной социокультурной идентичности. Так социокультурные структуры общества подчиняют себе формы духовности, делают их своим средством и даже оружием, и такое положение дел сохраняется до сих пор в человеческой культуре. Осознание общечеловеческого масштаба культурного кризиса ставит перед любой религией вопрос: работает ли она на разрешение этого кризиса в общих интересах или нет, т.е. способна ли она работать не на собственное выживание за счет всех других, а на выживание всего человечества без исключений и условий (типа перехода в «истинную веру»)?

Далеко не всякая религия способна ответить на такой вопрос. Возникшие во второй половине XX века движения за создание всемирной религии и экуменизма (возврата к исходному единству христианства) показали принципиальную неспособность религиозных деятелей к решению таких проблем. Для всех них характерно стремление к решению проблем, прежде всего, собственного конфессионального благополучия или приоритета и полная неспособность встать на точку зрения человечества в целом, во всем богатстве его проявлений.

Русский религиозный философ В.С. Соловьев писал: «Если бы все люди и народы были истинно благочестивы, т.е. почитали своим собственным благом единое абсолютное Благо и Добро, то есть Бога, то они, очевидно, были бы едины между собою, а будучи едины или солидарны друг с другом в Боге, они, очевидно, жили бы по-Божьи, – их единство было бы вместе с тем и святостью. Действительное же человечество, не сосредоточенное и не поднятое единым абсолютным интересом к Богу, рассеяно в своей воле

между множеством относительных и бессвязных интересов, отсюда фактическая рознь и распадение, а на основе дурного факта не могут произойти акты добра, а потому деятельность распавшегося человечества сама по себе может приводить только к греху. Поэтому нравственная организация человечества должна начинаться с объединения его по существу и освящения его деятельности» [171, с. 374].

Для этого, по мнению И.А. Ильина, человечеству необходимо преодолеть древний миф-мечту о «райском саде»: «У людей с незапамятных времен есть вожденная мечта, сказочный сон о «блаженной» стране, где царит изобилие во всем, где «текут молочные реки в кисельных берегах» и где не надо работать: «там, говорят, все дается человеку само собою, без всяких телесных и духовных усилий...» Эта ребяческая и, скажем прямо, порочная мечта лелеется человечеством давным-давно; она не изжита и поныне. Давно пора человечеству порвать с этой глупой мечтой! Давно пора понять, что жизненный идеал обретается где-то в совсем иных сферах» [68, с.317].

Но, возможно ли для человечества отказаться от такой мечты?

Сомнение в этом высказывает К. Ясперс: «Возникает сомнение в том, существует ли духовное движение, действующее так, чтобы все принимали в нем участие, быть может, эта доступность всем была бы лишь инерцией уже прекратившегося движения, которое, застыв в объективности, способно служить только для развлечения. Духовное движение могло бы во все времена, оставаясь неизвестным толпе, принадлежать невидимому царству духов. В той мере, в какой люди держали руль, исходя из него, это движение косвенно воздействовало на них посредством мотивов решений, однако, не так, чтобы их смысл мог быть доступен всем, или доступен сегодня. То, что стало бы понятно всем, было бы обеспечением существования в устройстве мира, сводилось бы к манере поведения и высказывании, к тому, что повсюду доступно и что, по существу, не имеет значения» [228, с. 394].

К. Ясперс рассматривает духовность в плане традиционной религиозности с присущей ей тайной, как отрицательным моментом единства: то, что очевидно и понятно, всегда вызывает разногласия, то, что непонятно, т.е. тайна, не вызывает разногласий за отсутствием предмета, таким образом, люди оказываются едины в своем неразумии, неспособности понять - подлинная религия объединяет людей в их абсолютной ничтожности перед непознаваемым абсолютом, Богом, – в этом и заключается исходная идея христианства. Но современное человечество уже не то, что было тогда, – оно далеко не чувствует себя ничтожным, скорее, наоборот. Поэтому перед ним сейчас встает дилемма: либо его ничтожность окажется настолько великой, что оно не сможет решить своих проблем и погибнет, либо его величие преодолеет его самомнение о собственной величии, и проблемы будут решены. Но в любом случае для этого человечеству нужен сильнодействующий стимул, формирующий устойчивый мотив к самопреобразованию в масштабе планеты и эпохи.

3.3. Глобальные проблемы как предвестник подлинного единства человечества.

Три вышеописанные проблемы существовали всегда и всегда считались неразрешимыми, поскольку всегда находились люди, для которых порождение (и воспроизводство) этих проблем не имело значения по сравнению с другими, выгодными им, результатами их деятельности. Ради этой выгоды такие люди до сих пор закрывают глаза на немного более отдаленные результаты своей деятельности, делают такой взгляд основой своей точки зрения и позиции, обосновывают и защищают эту позицию во всех возможных смыслах: политическом, идеологическом, религиозном, национальном, экономическом, социальном и т.д., и т.п. Поэтому решение этих проблем по отдельности невозможно, решение каждой из них невозможно без решения двух других, а это предполагает, во-первых, форму образно-теоретического осознания общечеловеческого единства; во-вторых, форму практического осуществления этого единства и; в-третьих, общечеловеческую мотивацию осуществления этого единства, несомненную и неоспоримую для всех. Эти три момента всегда находятся в единстве, но как показывает история, на первом этапе их анализа господствовал первый из них, в лице всех утопистов и философов до Маркса. Начиная с Маркса и до сих пор, господствует второй и только в наше время приходит понимание, что без третьего момента ничего не может быть осуществлено в общечеловеческом масштабе.

Традиционное общественное сознание всегда характеризовалось единством, в частности, по отношению к трём вышеуказанным проблемам: решение проблемы идентичности обеспечивалось, с одной стороны, необходимостью противостоять каким-то врагам, а с другой – религиозной духовностью. Проблема ненасилия решалась за счет точного разграничения «своих» и

«чужих» как в плане личной культурности, так и религиозной духовности – универсального индикатора; проблема духовности решалась, исходя из осознанной необходимости единства ради самосохранения общества. Всё это порождало главное качество, обеспечивающее самосохранение общественного сознания (а значит, и общества) – его массовый характер. Даже некоторые современные исследователи отмечают, что «массы способны проявлять себя как субъект исторического процесса. Однако, в сути своей, как социальная общность людей, массы лишены какого-либо прогресса в своем развитии, характер их деятельности независимо от того, на что она направлена созидание или разрушение – и в каком историческом промежутке времени происходит, остается неизменным и определяется главным образом социально-психологическими явлениями. Активность масс как субъекта общественного развития возрастает с возникновением кризисных тенденций в разных сферах жизни общества. В других обстоятельствах массы не играют столь значительной роли в историческом процессе. Свое первенство они уступают политическим силам, способным восстановить контроль над социальными явлениями» [43, с. 42]. В первой половине XX века это качество масс, как легко мобилизуемого и управляемого эффективного средства решения политических проблем, стало использоваться в массовых же масштабах, т.е. имела место тотализация массового сознания.

Техническая революция XIX века породила в массах уверенность в возможности легко и быстро решить все вековые проблемы человечества, прежде всего – материального обеспечения. Но традиционная установка национальной исключительности на первое место в решении этой проблемы ставила задачу уничтожения всех врагов. Эта установка породила Первую мировую войну, результаты которой не образумили даже тех, кто в ней проиграл. Ко времени Второй мировой войны тотализация общественного сознания (прежде всего в Германии) стала важнейшим её условием.

В 1930 году Х. Ортега-и-Гассет написал работу «Восстание масс», в которой, очевидно, впервые систематически было подвергнуто анализу явление омассовления общественного сознания. «Проницательный ум, будь то в 1820-м, 1850-м или 1880 году, простым рассуждением а priori мог предвосхитить тяжесть современной исторической ситуации. И в ней действительно нет ровным счетом ничего, не предугаданного сто лет назад. «Массы надвигаются!» – апокалипсически восклицал Гегель. «Без новой духовной власти наша эпоха – эпоха революционная – кончится катастрофой» – предрекал О. Конт. «Я вижу всемирный потоп нигилизма!» – кричал с энгадинских круч усатый Ницше» [145, с. 316]. Всё сбылось, и появилось новое социальное явление: «Масса – это посредственность, и, поверь, она в свою одаренность, имел бы место не социальный сдвиг, а всего-навсего самообман. Особенность нашего времени в том, что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают своё право на неё и навязывают её всем и всюду. Как говорят американцы, отличаться – неприлично. Масса сминает всё непохожее, недюжинное, личностное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать отверженным. И ясно, что «все» – это еще не всё. Мир обычно был неоднородным единством массы и независимых меньшинств. Сегодня весь мир становится массой» [145, с. 311]. «Масса – это те, кто плывёт по течению и лишен ориентиров. Поэтому массовый человек не созидает, даже если возможности и силы его огромны» [145, с. 333].

Анализируя тип личности «массового человека», Ортега-и-Гассет пишет: «В социальном плане психологический строй этого новичка определяется следующим во-первых, подспудным и врождённым ощущением легкости и обильности жизни, лишённой тяжких ограничений, и, во-вторых, вследствие этого – чувством собственного превосходства и всемогущества, что, естественно, побуждает принимать себя таким, какой есть, и считать свой умственный и

нравственный уровень более чем достаточным. Эта самодостаточность повелевает не поддаваться внешнему влиянию, не подвергать сомнению свои взгляды и не считаться ни с кем. Привычка ощущать превосходство постоянно берedit желание господствовать. И массовый человек держится так, словно в мире существует только он и ему подобные, а отсюда и его третья черта – вмешиваться во всё, навязывая свою убогость бесцеремонно, безоглядно, безотлагательно и безоговорочно, то есть в духе «прямого действия» [145, с. 333-334]. Ортега-и-Гассет предрекает Европе тяжелое будущее: «Европейские народы стоят на пороге тяжких испытаний и самых жгучих общественных проблем – экономических, правовых и социальных. Кто поручится, что диктат массы не принудит государство упразднить личность и тем окончательно погасить надежду на будущее?» [145, с. 347]. «Кончится это плачевно. Государство удушит окончательно всякую социальную самодеятельность, и никакие новые семена уже не взойдут. Общество вынудят жить для государства, человека – для государственной машины. И поскольку это всего лишь машина, исправность и состояние которой зависят от живой силы окружения, в конце концов, государство, высосав из общества все соки, выдохнется, зачахнет и умрет самой мертвенной из смертей – ржавой смертью механизма» [145, с. 345].

Это значит, что единство массы не имеет ничего общего с общечеловеческим единством: масса нивелирует большинство различий между людьми, заменяя их идеологическим эталоном сознания, подлинное же единство сохраняет различия не в их разрозненности, а во взаимовыгодном взаимодействии. Но, как указывает Б.А.Грушин, «... отмечая принципиальное значение возрастающей доли элементов общечеловеческого сознания в структуре общественного сознания различных современных обществ, мы в то же время не можем не признать, что названные элементы и в наши дни продолжают все же играть в жизни человечества значительно меньшую роль, нежели разнообразные формы «группового» сознания...» [69,с.122]. В

историко-культурном плане Ортега-и-Гассет оказался совершенно прав – именно так погибло советское государство, а в историческом – он не мог предвидеть Второй Мировой войны, масштабы которой оказались настолько велики, что она уничтожила большую часть самонадеянной массы.

Оставшиеся же разумные или трусливые увидели, наконец, перед собой подлинную проблему: строительства общественной жизни, обеспечивающей материальные интересы большинства без войны.

Примером в этом смысле стали США: массивное развитие экономики и экономическая экспансия в другие страны дает гораздо большие выгоды без всякой войны (локальные нападения и военные операции не в счет). Научно-техническая революция за десятилетия создала новое будущее: она открыла новые перспективы, но для одних они были блестящими и желанными, а для других – темными, непонятными и опасными. Темпы функционирования и развития экономики и технической сферы ускорились многократно, породив ощущение всеобщей растерянности. Три вышеуказанные проблемы обострились за счет того, что насилие перестало быть универсальной формой человеческого единства и не могло быть использовано для решения двух других проблем, в результате проблема духовности потеряла своё значение для решения проблемы идентичности, а последняя обострилась до предела, породив массовую невротизацию.

Исследованием этой новой ситуации занимался Э. Тоффлер, который ещё в середине 60-х ввел в научный оборот термин «футурошок», чтобы обозначить общечеловеческий масштаб проблемы. Он пишет: «Появление будущего в форме новшества и изменения превращает всю совокупность человеческой поведенческой рутины в устарелую. К своему ужасу, человек внезапно обнаруживает, что эта прежняя рутина вместо того, чтобы разрешать его проблемы, их просто интенсифицирует» [196, с. 290]. Реакции человека на такое положение дел складываются в «комплексную форму

дезадаптации»: «Первая из распространенных реакций на избыток перемен – открытое отрицание», но такое поведение «увеличивает вероятность того, что при необходимости адаптироваться его ждет скорее всеобъемлющий кризис, чем последовательное решение проблем» [196, с. 291]. «Вторая стратегия жертвы футурошока – специализм. Человек, выбравший такой путь, не блокирует все новые идеи. Он пытается удержаться на гребне событий, но это касается только одной специализированной области... Он рискует проснуться однажды утром и обнаружить, что его специальность морально устарела или изменилась – под влиянием событий, недоступных его пониманию» [196, с. 291-292]. «Третий общий ответ на шок будущего – это возврат к привычным, успешным адаптивным приемам, которые сейчас стали неподходящими. Атавист привязан к своим прежним запрограммированным решениям и привычкам с догматическим отчаянием. Чем больше изменений, пугающих его, приходят из окружающего мира, тем более методично он использует модели, оставшиеся от прошлого. Его социальный кругозор регрессивен. Тем, кого шокируют явления будущего, он предлагает истерическую поддержку, или требует в той или иной завуалированной форме возвращения к достижениям ушедшего года» [196, с. 292]. Но все эти способы отношения к проблемам, являясь по сути инстинктивными, никак не помогают их решению.

Исходя из приоритета человеческой психики в жизни общества, некоторые психотерапевты предлагают создание так называемых «ситуационных групп», в задачу которых входит совместная разработка приемлемых способов решения личных проблем и обмен этим опытом со всеми желающими: «В отличие от некоторых психологических терапевтических групп, ситуационные группы должны будут тратить время не на обсуждения прошлого и стоны по этому поводу, не на душещипательные компании, но на обсуждение личных стремлений и планирование практической стратегии для использования их затем в новой жизненной ситуации» [196, с. 312]. Развитие

и повсеместное применение такой практики, в силу ее повсеместной и неустранимой востребованности (т.к. проблемы есть у всех и везде), должно перерасти в новое социокультурное движение, а в дальнейшем, возможно, в социальный институт, который «не только способствует достижению индивидуумами вершины перемен своей собственной жизни, но и помогает сцементировать само общество воедино в своеобразный вид «системы любви» – интегрированной системы, основанной на принципе «я тебе нужен точно в такой же степени, в какой ты нужен мне». Ситуационное группирование и консультации по кризисным вопросам тет-а-тет, скорее всего, станут по мере нашего продвижения в неуверенность будущего значительной частью жизни каждого» [196, с. 315].

Такая практика необходима и в более широких общественных масштабах. «Каждое общество сталкивается не только с последовательностью вероятных будущих, но и с рядом возможных будущих, а также с противоречием между предпочтительными будущими. Управление изменениями является усилием по превращению определенных возможностей в вероятности в погоне за предпочтениями, по которым имеется согласие. Определение вероятного требует искусства футуризма. Выделение предпочтительного требует политики футуризма» [196, с. 376]. Это совершенно необходимо, т.к. «общество также создает структуру исходных представлений о завтрашнем дне. Те, кто принимает решения в правительстве, в промышленности, политике и других областях жизни, не могут работать без этого. В периоды бурных изменений, однако, эти социально сформированные представления о будущем становятся значительно менее четкими. Разрушение контроля в сегодняшнем обществе непосредственно связано с нашими неадекватными представлениями о вероятном будущем» [196, с. 377]. При этом нужно иметь в виду, что «попытки предсказать будущее неизбежно изменяют его... стоит предсказанию распространиться, как сам акт распространения, в противоположность изучению, также порождает изменения» [там же].

Но этих чисто рациональных способов преодоления футурошока недостаточно, чтобы охватить все его возможные стихийные проявления, – для этого нужно использовать и средства стихийного творчества: «Сегодня, как никогда раньше, мы нуждаемся в большом количестве видений, мечтаний и пророчеств – представлений о потенциальном завтрашнем дне. Прежде чем мы сможем рационально решить, какие из альтернативных путей выбрать, каким культурным стилям следовать, мы должны в первую очередь определить, какие из них возможны. Предположение, умозрительность, таким образом, становятся такой же холодной практической необходимостью, как «приземлённый реализм» в более ранние времена» [196, с. 379]. Техника «мозгового штурма» должна стать при этом повсеместной и традиционной. В дальнейшем должна сформироваться культура футуртворчества. Так «даже блестящие антиутопии «Дивный Новый мир» и «1984» сегодня кажутся слишком простыми. Обе описывают общество, основанное на высокой технологии и низкой сложности: машины очень сложные, но социальные и культурные отношения фиксированы и умышленно упрощены. Сегодня мы нуждаемся в мощных новых утопических и антиутопических понятиях, чтобы смотреть вперед в супериндустриализм, а не назад, в более простые общества. Однако, эти понятия больше не могут быть выработаны старым путем. Мы нуждаемся в революции производства утопий – коллаборационном утопизме. Нам нужно построить «фабрики утопий» [196, с. 382].

Всё это необходимо для обеспечения управлением развитием общества от прошлого к будущему: «Такие воображаемые исследования возможного будущего могли бы углубить и обогатить наши научные исследования вероятного будущего. Они заложили бы основу радикального дальнейшего расширения временных горизонтов общества. Они помогли бы нам применять социальное воображение к будущему самой футурологии. Фактически, на этом фоне мы могли бы сознательно начать увеличивать

число чувствительных к будущему научных органов общества. Научные футурологические институты должны быть разбросаны как узлы в свободной сети во всей системе управления технообществ так, чтобы в каждом отделении, местном или национальном, часть сотрудников систематически посвящала себя сканированию вероятного долговременного будущего в своей области. Футурологи должны быть в каждой политической партии, каждом университете, корпорации, профессиональной ассоциации и студенческой организации» [196, с. 384]. В конечном счете, эта деятельность должна принять международный, общечеловеческий характер: «Мы несёмся вперед между поднимающимися уровнями неопределенности, порождаемыми ускорением перемен, и потребностью в разумной точности представлений о том, что в каждый момент является наиболее вероятным будущим. Таким образом, выработка достоверных представлений о наиболее вероятном будущем становится делом высочайшей национальной, фактически, международной важности. Даже учитывая то, что сама планета испещрена датчиками будущего, мы должны задуматься о создании большого международного института - банка данных мирового, будущего. Такой институт, укомплектованный лучшими представителями всех разделов науки, ставил бы своей целью собирание и систематическое объединение прогнозов, вырабатываемых учеными и творческими людьми во всех интеллектуальных дисциплинах во всём мире» [196, с. 385].

В результате, всё это должно привести к формированию высшей формы демократии: прямому народному управлению обществом в виде сознательного выбора собственного будущего и тем самым привести человечество к новому, более однородному единству: «Ассамблеи социального будущего могли бы помочь прояснить различия, которые всё больше разделяют нас в наших быстро фрагментирующихся обществах. Они могли бы, иными словами, определить общие социальные потребности - потенциальные основы временных объединений. Таким образом, они могли

бы объединить разнообразные политические устройства в нетрадиционное сочетание, из которого неизбежно возникли бы новые политические механизмы. Однако, наиболее важно то, что ассамблеи социального будущего могли бы сместить культуру в направлении супериндустриального временного уклона. Фиксируя общественное внимание в большей степени на долговременных целях, чем на немедленных программах, побуждая людей выбирать предпочтительное будущее из ряда возможных вариантов, такие ассамблеи могли бы драматизировать возможности гуманизации будущего, возможности, на которые уже многие махнули рукой как на утраченные. Поступая так, ассамблеи социального будущего могли бы высвободить могучие конструктивные силы – силы сознательной эволюции» [196, с. 398]. «Это является конечной целью социального футуризма – не просто уход от технократии и замена её более гуманным, более демократическим планированием, но подчинение самого процесса эволюции сознательному руководству человека. Потому что это есть высший момент, поворотная точка в истории, после которой человек либо одержит верх над трудностями перемен, либо исчезнет, после которой он либо из бездушной игрушки эволюции превращается в её жертву, либо в её хозяина» [196, с. 399].

Общетеоретический и крупномасштабный подход Тоффлера сыграл свою роль в третьей четверти XX века, но он не мог предвидеть действительное развитие ситуации. Такой взгляд оказался недостаточным в нашу эпоху, когда осознанные взаимосвязи как внутри обществ, так и между государствами, народами и странами достигли такой сложности и всеохватности, что любое их нарушение (не говоря уже о политическом и военном) означает экономический кризис. Современные исследователи так пишут об этом: «Мир стал «тесен». Отношения между общностями и индивидами всё более «уплотняются». Любое мало-мальски значительное событие в самых отдалённых уголках планеты становится всемирным

явлением. Эту взаимозависимость обществ и целых регионов принято называть глобализацией!» [87, с. 187].

«Глобализация стала важнейшей характеристикой современной мировой системы, одной из наиболее влиятельных сил, определяющих ход развития нашей планеты. Согласно преобладающей точке зрения на глобализацию, ни одно действие, ни один процесс в обществе (экономический, политический, юридический, социальный и т.д.) нельзя уже рассматривать автономно.

Глобализация – это усиление взаимозависимости и взаимовлияния различных сфер общественной жизни и деятельности в области международных отношений. Она затрагивает практически все сферы общественной жизни, включая экономику, политику, идеологию, социальную сферу, культуру, экологию, безопасность, образ жизни, а также сами условия существования человечества» [87, с. 211].

Из этого следует известный вывод, но имеющий большое значение в силу своей актуальности (игнорировать его уже нельзя никакому разумному человеку): «Сегодня, когда мощь человечества вышла на масштабы планетарных изменений, появляется осознание того, что и с нами, и с другими странами происходит нечто общее, касающееся жизни всех людей на Земле. Это осознание порождает как новые исследования, посвященные глобальной тематике, так и новые общественные движения. И вопрос ставится так: возможно ли пройти в будущее глобальное общество с наименьшими потерями – с помощью самоорганизации, присущей механизмам стихийного рынка, распространяющегося в масштабах планеты, или с помощью регулирования, аналогичного тому, что используется в национальных экономиках развивающихся стран?» [87, с. 7].

Усиление этих процессов означает новый этап в общечеловеческой истории, для которого характерны как позитивные перемены, так и новые, не известные ранее проблемы. Так, «глобализация обострила проблемы,

составляющие содержание старой дилеммы национального и интернационального. Она предельно обобщила их, стала новым этапом формирования мировой целостности, которая требует не только тесного сотрудничества между нациями, но и между локальными цивилизациями. Глобализация, следовательно, завершает процесс интеграции человечества. В теоретико-философском плане она является предельной формой обобщения жизни на планете, своеобразной ступенью завершения интеграционных процессов в рамках мирового целого» [87, с. 187].

Так, немецкий исследователь У. Бек начинает с различения понятий «глобальность», «глобализация» и «глобализм», поскольку все эти процессы давно уже стали предметом политических и экономических спекуляций. Результаты их исследования на Западе (как положительные, так и отрицательные) давно используются для создания нужного общественного мнения в политической борьбе. Поэтому крайне важно исследование этих процессов не в рамках каких бы то ни было узких интересов, но в общечеловеческих, невзирая ни на какие привычки, обычаи и традиции. Для Бека «глобальность отражает то обстоятельство, что отныне всё, что происходит на нашей планете, несводимо к локально ограниченному событию, что все изобретения, победы и катастрофы касаются всего мира и что мы должны нашу жизнь и наши действия, наши организации и институции подвергнуть реориентации и реорганизации в соответствии с осью «локальное-глобальное» [31, с. 27].

Крайне важно отдавать себе отчет, кто это всё должен делать: массы или политики? Пока господствует вторая точка зрения: «Под глобализацией, таким образом, подразумевается и отсутствие всемирного государства. Точнее: наличие мирового общества без всемирного государства и без всемирного правительства. Речь идёт о расширении глобально дезорганизованного капитализма. Ибо не существует насаждающей

гегемонию власти и интернационального режима – ни в экономическом, ни в политическом смысле» [31, с. 29]. Именно такая точка зрения лежит в основании глобализма, как политэкономической концепции.

Однако, процесс разрастания посткапиталистической экономики на весь мир порождает последствия таких масштабов, которые не замечать уже нельзя ни при каких условиях. Безудержное развитие капитализма, его экспансия из более развитых стран в менее развитые уже выглядит, как волна экологического кризиса. Так А.Л. Самсонов пишет: «Глобальной проблемой капитализма эпохи глобализации, овладевающего рынками в масштабах всей планеты, становится экологический кризис среды обитания, не приспособленной к таким масштабным изъятиям ценностей, их потребления и порожденной всем этим волны отходов, которые не в состоянии утилизировать в краткие сроки. Капитализм стремится застраховаться от негативных последствий собственной активности и поэтому принимает участие в экологических проектах. Но часто он просто перемещается в области наиболее прибыльного его применения – в развивающиеся страны, где порождает экологический кризис. И когда противоречия, вызванные этим кризисом, достигают пика, возникает обратная волна – стремление к устойчивому развитию как забота о повышении уровня производства, достижения технологических кондиций, позволяющих сберечь окружающую среду. Когда это приводит к определенному снижению рентабельности, часть капитала уходит в новые регионы, порождая расширение экологического кризиса, справиться с которым силами одной страны становится уже невозможно. Глобализация приводит к глобальному экологическому кризису» [58, с. 6].

У. Бек пишет: «Набирает силу промышленность, обладающая технологическим потенциалом разрушения окружающей среды и жизни, тогда как страны, где расположены соответствующие предприятия, не

располагают институциональными и политическими средствами для предотвращения возможных разрушений» [31, с. 77-78].

В сфере международной экономики эти процессы выглядят, как стремление наиболее развитых стран (прежде всего США) к созданию мировой экономической системы при собственном суверенитете. Это означает, что другие страны рассматриваются всего лишь как средство для обеспечения функционирования и развития американской экономики, которая оказывается всегда в выигрышном положении, даже в условиях кризиса, имея возможность к своей выгоде манипулировать мировыми ценами на нефть, а значит, и на все товары, свои и чужие. В наше время подобное отношение рассматривается, как несправедливое, и влечет разные формы протеста, от международного терроризма до движения антиглобалистов. Современные исследователи пишут: «Основные факторы, способствующие формированию и распространению международного терроризма: а) социально-экономические – резкое обострение экономического и социального неравенства стран Севера и Юга; б) политические – фактически продолжающаяся колониальная политика в отношении стран «третьего мира», манипулирование внутренней и внешней политикой со стороны ряда высокоразвитых стран Запада; в) духовные – в целом отсутствие желания понять природу и особенности неевропейской культуры и попытки навязывания ценностей западной культуры по всему миру; г) научно-технические – развитие науки и техники способствовало как географическому распространению терроризма так и его техническому оснащению новейшими её достижениями. В целом, глобализация экономической, политической и культурной жизни современной цивилизации приводит к глобализации терроризма, и сегодня ставит его в один ряд с другими глобальными проблемами» [58, с. 273].

Для Бека глобализация означает Вторую модернизацию. Первая – это «представление о том, что мы живем и действуем в закрытых, отграниченных друг от друга пространствах и национальных государствах и, соответственно, в национальных сообществах» [31, с. 42], «модерн» же означает беспрепятственное налаживание взаимовыгодных отношений. Также глобализация «означает познаваемое на опыте уничтожение границ повседневной деятельности в разных сферах хозяйствования, информации, экологии, техники, транскультурных конфликтов и гражданского общества, означает, таким образом, нечто в принципе давно знакомое одновременно непонятное, с трудом понимаемое, нечто такое, что с неодолимой силой меняет нашу повседневную жизнь и принуждает всех приспособляться и отвечать на эти изменения. Деньги, технологии, товары, информация, яды «перешагивают» границы, словно их вовсе не существует. Даже вещи, лица и идеи, которые правительства не хотели бы пускать в свои страны (наркотики, иллегальные иммигранты, критика нарушения прав человека), находят пути проникновения» [31, с. 43].

При этом с мировой экономикой происходит следующее: создание универсального экономического пространства – глобального рынка – приводит к тому, что «человечество распадается на национальные государства и идентичности со своим собственным пониманием суверенитета и происхождения. Одновременно в мировой системе происходит умножение и обострение конфликтов, ибо эта система порождает не только неслыханные богатства, но и неслыханную бедность. Образцы глобального неравенства создаются в соответствии с принципом тройного деления социального пространства на центр, полупериферию и периферию – деления мира, который интегрируется в полную конфликтов мировую систему» [31, с. 65].

Поэтому «локальное и глобальное не исключают друг друга. Напротив: локальное нужно рассматривать как аспект глобального. Глобализация, помимо прочего, означает также стягивание, столкновение локальных культур, которые должны получить новое определение в этом столкновении локальностей. Робертсон предлагает заменить центральное понятие культурной глобализации понятием «локализация» – совмещением слов «глобализация» и «локализация». При этом «локализация являет собой в первую очередь новое распределение привилегий и бесправия, богатства и бедности, перспектив и безнадежности, силы и бессилия, свободы и закабаления. Можно сказать, что глокализация есть процесс новой всемирной стратификации, в ходе которой выстраивается новая, охватывающая весь мир и самовоспроизводящаяся социокультурная иерархия» [31, с. 91, с.103].

Эти процессы порождают новые, небывалые явления: «Между теми, кто выиграл от глобализации, и теми, кто от неё проиграл, в будущем не может быть ни единства, ни взаимной зависимости, считает Бауман. Бросающееся в глаза следствие этого процесса – распадение диалектики «господин – слуга», более того, разрывается связь, делавшая не только необходимой, но и возможной солидарность. Эти лежавшие до сих пор в основе всех форм исторического неравенства отношения зависимости или сострадания перестают действовать в «нигде» мирового общества. Поэтому слово «глобализация» – это ещё и эвфемизм. Оно выводит из поля зрения тот факт, что за пределами единства и зависимости возникают обстоятельства, которые мы не можем назвать и на которые у нас нет ответа» [31, с. 107].

Например, небывалый рост форм безработицы и обесмысливание понятия «занятости»; «Политики, институции мыслят в фиктивных понятиях полной занятости... Но стремительно распространяющаяся модель «не... и не» – не безработный и не имеющий твёрдого дохода – не укладывается в этот

стереотип» [31, с. 111]. Это значит, что политика «создания рабочих мест» теряет смысл, – ведь доходы от них уменьшаются пропорционально.

Принципиально новое явление – «союз между непарламентскими и парламентскими силами, гражданами и правительствами во всём мире ради в высшей степени легитимного дела: спасения мира и окружающей среды» [31,с.126]. Это значит, что «действия всемирных концернов и национальных правительств начинают испытывать давление со стороны мировой общественности. При этом решающим становится индивидуально-коллективное участие в глобальных сюжетах: гражданин обнаруживает, что акт покупки товара превращается в акт прямого голосования, который всегда и везде может использоваться в политических целях. Таким образом, в бойкоте объединяются и вступают в союз общество потребления и прямая демократия - и всё это во всемирном масштабе. Как это напоминает то, о чём писал двести лет тому назад Кант, набросавший в своём трактате «К вечному миру» утопию мирового гражданства, противопоставляя его представительной демократии, которую он называл «деспотической» [31,с.127].

Небывалое развитие средств передвижения, а значит и возможностей перемещения в политическом, социальном, национальном, культурном пространстве порождает своеобразное расщепление локального самоопределения личности, которая те или иные определенные и связанные моменты своей жизнедеятельности (от питания до культурных контактов) может осуществлять в существенно разных местах и условиях в глобальном масштабе. Бек пишет: «Что же такое полилокальность, транснациональность частной жизни, если само понятие места (локуса) столь многозначно? Когда частная жизнь распространяется на несколько мест, это может означать, что данная биография осуществляется во всеобщем пространстве, т.е. в аэропортах, в отелях, ресторанах и т.п., которые всюду одинаковы или

похожи» а значит, не связаны с определенным местом, и вопрос «Где я?» в конечном счете повисает в воздухе» [31, с. 37]. Это есть самое общее основание рассмотренной выше проблемы социальной идентичности: все эти обстоятельства лишают человека однозначного ответа на такой, например, вопрос «Кто я, если я родился в Турции у турецких родителей, воспитывался в Германии и имею американское гражданство?» Такое положение дел можно либо считать неестественным (и личность будет переживать кризис идентичности), либо естественным, и тогда следует говорить о новом способе социального самоопределения, масштаб которого является не просто локальным, но локально-глобальным.

Еще одно новое явление порождено глобальным распространением средств массовой информации, так, «сегодня и в будущем войны происходят и будут происходить повсюду в мире при участии всех, потенциально или актуально обеспеченном средствами массовой информации. Глобальное гражданское общество становится глобальным обществом зрителей» [31,с.160]. В результате «некоторые войны многими людьми воспринимались как войны, в которых население вынуждено было переносить неслыханные страдания и при этом нарушались права человека, признаваемые «международным сообществом», и что такое восприятие было спровоцировано распространявшимися по всему миру репортажами средств массовой информации» [31, с. 161]. Это означает, что обычная реально-политическая модель политики и права становится недостаточной и «находит дальнейшее развитие в интернационалистической модели. В этой модели государства продолжают играть главную роль и несут первичную ответственность за права индивидов. Тем не менее, на действия государств влияет развивающийся транснациональный консенсус в области стандартов прав человека, и они в, известной степени, претерпели изменения.

Межгосударственные организации и НПО пытаются взять на себя важную роль при защите прав человека, и в некоторых ситуациях это им удается, их

способность действовать эффективно, однако, зависит от кооперации государств» [31, с. 165]. Следующий этап развития этой модели «можно назвать космополитической. Здесь в центре внимания находится индивид, а между индивидами, межгосударственными организациями и НПО необходимо наличие прямых отношений. Прерогатива государства действовать во всем мире всё больше ставится под вопрос и снизу и сверху в той мере, в какой становится возможным и реализуется развитие глобального гражданского общества» [31, с. 165].

Теоретическое отношение к процессу глобализации, как всегда, опирается на теоретические прецеденты, прежде всего на материалистическое понимание истории Маркса. Из него следует, что процесс глобализации – это естественный и неизбежный процесс исторического развития, ни изменить, ни регулировать который невозможно. Отсюда следует, что отдельным людям и социальным общностям остаётся только использовать по мере возможности этот процесс в своих интересах и извлекать из него как можно больше пользы для себя. Новое открытое глобальное пространство свободного рынка, как кажется, создаёт и новые блестящие возможности для предпринимателей по расширению своего бизнеса и получению всё больше доходов. В этом видятся преимущества глобализации, при полном невнимании к её негативным последствиям. Такое отношение, по Беку, порождает мифы глобализации, которые только затрудняют правильное видение её подлинных проблем. Это, например, сведение глобализации вообще к глобализации рынка и всех её проблем к рыночным. С одной стороны, резко повышается уровень и масштаб свободной торговли и предпринимательства, настолько, что экономические рычаги почти полностью заменили политические. Но с другой, столь же резко повышается уровень экономического риска, что делает предпринимательство катастрофичным по сути и поощряет авантюризм в разных формах (провоцирование экономических кризисов, терроризм и т.п.). Считается

естественным, что чем дальше, тем будет хуже, – так поощряется линейность мышления. На таком подходе к осмыслению событий спекулируют и паразитируют разные политические и идеологические течения, которые предлагают миру свои способы защиты и спасения от катастроф, – это поборники национальной экономики, защитники экологии в рамках национального государства, сторонники неомарксистского возрождения «новой классовой борьбы» против прогрессирующей безработицы. По поводу последней, Бек пишет: «Массовая безработица, которая сотрясает Европу, также не является «кризисом», поскольку возврат к полной занятости представляет собой фикцию. Это и не «катастрофа», поскольку замена труда частично или полностью автоматизированным производством – если правильно его использовать – могла бы открыть эпохальные шансы для свободы. Эти шансы, однако, должны быть раскрыты в противоположность старому мышлению, их надо политически использовать, придать им форму. Для этого нам требуется публичный мозговой штурм, политическо-институциональная фантазия» [31, с. 214]. Из всего этого Бек, внимательно следящий за процессами глобализации, делает вывод: «Наконец-то открываются дебаты по поводу политического оформления глобализации!» [8, с. 223]. Они и вызванные ими последствия должны многое изменить в мире. На первых порах предполагается «решительная критика неолиберальной идеологии глобализма, её экономической одномерности, её линейного одностороннего мышления, её политического, мирового рыночного авторитаризма, который выдает себя за неполитический, а действует в высшей мере политически. Далее становится ясным: глобальность и глобализация не являются ни стратегически раздутым фантомом, в публичном выведении которого на сцену, капитализм, усмирённый социальным государством, видит способ избавления от своих пут, ни понятиями, дающими хорошие основания требовать и навязывать всем подчинение новым природным законам мирового рынка. Нужно

бесконечно повторять: веком глобальности не возвещается конец политики, а открывается её новое начало. Шок от глобализации, характеризующей переход ко Второму модерну, действует – в конечном счете – политизирующее, поскольку все авторы и организации на всех уровнях общества должны выяснять своё отношение к изменяющейся основы динамике глобализации, с её парадоксами и вызовами» [31, с. 223].

На эти вызовы нужно давать – проектировать и осуществлять – ответы. В первую очередь – это сфера политики: «Задача политики видится здесь в том, чтобы объяснить общественности, что глобализация не означает предоставления карт-бланша рыночным силам. Напротив, при глобализации растёт потребность в общеобязательных международных регламентациях, в международных конвенциях и институтах для трансакций, перешагивающих границы. А поэтому глобализации должны сопутствовать более совершенная координация политики между суверенными национальными государствами, более тщательный международный надзор над банками и финансовыми учреждениями, ликвидация межгосударственных налоговых демпингов (например, в рамках Европейского Союза) и более тесная взаимосвязь в международных организациях и их усиление в смысле повышения мобильности и эффективности» [31, с. 224-225]. В социальной сфере – «если верно, что труд заменяется знанием и капиталом, тогда новая социальная политика может ориентироваться на цель участия труда в капитале» [31, с. 236]. Вспомним, что ещё в 30-е годы XX века Ф. Рузвельт в США поневоле изобрёл и внедрил в экономику новую форму единства труда и капитала. Это решило проблему экономических кризисов. Но в наше время смысл и масштаб этого единства возрос неизмеримо: сейчас капитал не может разворачиваться, не решив наперёд всех социальных проблем труда: «Кто занимается торговлей во всём мире, должен быть готовым во всём мире нести свою долю ответственности за социальные и политические условия этой торговли» [31, с. 242]. Одновременно это означает повышение

знаниевой обеспеченности и ценности труда, это означает, «что необходимы инвестиции в сферы образования и научных исследований. Политики не поняли, что подлинные технологические активы страны заключаются в способности её граждан решать сложные проблемы будущего» [31, с. 237].

Поэтому один из великих политических ответов на глобализацию гласит: «создание и совершенствование общества образования и знания, увеличение, а не сокращение сроков получения образования, ослабление или ликвидация его привязки к определённым рабочим местам и профессиям и ориентация процессов профессиональной подготовки на ключевые квалификации, находящие широкое применение, под этим понимается не только «гибкость» или «пожизненное обучение», но и социальная компетенция, умение работать в команде, отсутствие боязни конфликтов, понимание культуры, многоплановое мышление, готовность к неуверенности и парадоксам Второго модерна» [31, с. 238]. Особенно ярко новый смысл обучения проявляется в условиях транснациональной взаимосвязи: «Увлекательная диалектика глобализации подразумевает замену традиционных «поучающих обществ» ориентацией на диалог (мужество к непониманию). То тут, то там люди начинают обнаруживать, что необходимы и такие вещи, как, например, транснационализация (университетских) процессов образования и образовательных программ («global studies»). Последние должны способствовать осмыслению студентами трудностей транскультурных коммуникаций и конфликтов и учить преодолению их. Они также должны раскрывать перед студентами когнитивную картину, которая поможет им понять многомерность и ловушки «глокальной» жизни и деятельности и избегать последних» [31, с. 238-239]. А это означает, что «в эру индивидуализации уже недостаточно довольствоваться «гибким усвоением заданных норм» со стороны молодёжи, всё гораздо глубже; требуется «формирование собственного «я» как деятельностного и ориентирующего центра. Каждый молодой человек

должен учиться вести свою жизнь, всецело опираясь на самого себя, рассчитывая на собственные силы, нужно учиться пробовать, формировать открытый процесс» [31, с. 239].

Всё это может и должно привести к изменению общественного характера труда: «Материально-социальная интеграция людей через наёмный труд конечно, как и прежде, имеет значение, но это уже не единственная форма. Я предлагаю задуматься над тем, нельзя ли повысить престиж того, что проявляется повсюду как ангажированность гражданского общества в социобиотопах общества - как способность к самоорганизации, как интерес к политическим проектам, выпадающим из поля зрения институтов, – чтобы помимо наёмного труда возник второй центр активности и интеграции: общественная работа, гражданский труд. Что это такое? Работа по уходу за престарелыми, инвалидами, бездомными, больными СПИДом, работа с неграмотными, с изгоями общества, участие в природоохранных акциях и многое другое – всё это осуществлялось до сих пор на общественных началах, надо сделать эту работу «видимой» экономически, т.е. оплачивать (например, в форме гражданского пособия, размеры которого примерно соответствуют социальному пособию)... Общественную работу нужно организовать в такой форме, чтобы она не оказывалась простым отстойником для безработных: она должна быть привлекательной для всех» [31,с.243-244].

С другой стороны, необходимо предоставить все возможности людям, которые имеют способности к творческой и предпринимательской деятельности: «Индивидуализация подразумевает многое, но не упраздняет ценностей – о чём постоянно пророчат, – а их дифференциацию и превращение личной автономии в нечто само собой разумеющееся и неотъемлемое. Не в последнюю очередь индивидуализация означает также, что возникли культурные источники радости от рисков и креативности. Есть

люди, которые могут и хотят, чтобы эти радости и креативности выдержали испытание рынком в изменившемся понимании и не нуждались бы в ложных бюрократических помочах. Речь идет о появившейся в наши дни среде будущего, а именно о «жизненных эстетиках», в которых видят только эгоистов» [31, с. 254-255].

Всё это позволяет говорить о появлении новых видов трудящихся: «На место социальной фигуры наёмного рабочего и работе получателя как противников капиталиста и работодателя выступает на одной стороне фигура трудящегося-для-себя, а на другой – фигура общественного предпринимателя. Трудящийся-для-себя знает, что он уже не обязан или не может быть только исполнителем работы, которую подсунули другие во исполнение их чёртова долга и принятых обязанностей, – и если они этого не делают, то это их несостоятельность, не его. Он знает, что «свою» работу он всегда должен находить (изобретать) и обосновывать в плане социально расширенной потребительной стоимости (здесь учтены все три компонента – социальный, эффективный и стоимостный), и действует соответствующим образом. Это предполагает сильную идентификацию как с потребностями других, так и с работой. Работа-для-себя подразумевает в этом смысле всегда работу и на себя, и на других» [31, с. 260].

Подводя итоги своего анализа глобализации, У. Бек пишет: «В этой книге разобрано много подходов и стратегий. Постоянно обрисовывалась сама проблема и её генезис. Можно было назвать это положением между молотом и наковальней, характерным для социальной политике в век глобальности: экономическое развитие ускользает от национально-государственной политики, тогда как её социальные проблемы в результате накапливаются в сборных сетях национального государства. Прогноз трудных времен налицо: уровень социальных конфликтов из-за

распределения и принуждения к непопулярным политическим решениям растёт, но всё это тем не менее необходимо преодолеть» [31, с. 265-266].

В вышеприведенном анализе глобальных проблем, выросшем уже в новую науку – глобалистику [143, с. 311] – всё меньшее значение имеют традиционные подходы с их преобладанием теоретического момента над практическим и всё большее – обратные подходы. Современные требования к теории уже не сводятся к их способности хорошо объяснить, от нее требуется сейчас ответ на вопрос: «Что делать?» И это не риторический вопрос, т.к. предшествующий анализ очень хорошо показал весьма возможные негативные варианты будущего для человечества, тем самым определив цели глобального выживания. Этим целям сейчас оказывается, подчинена вся наука, в них заключается критерий их практичности. И любой анализ в этом плане должен прямо соотноситься с этими целями, поскольку очевидно, что человечество должно сделать всё возможное для их достижения. Поэтому появляются новые подходы и концепции, исходящие из этих требований (а не из критериев фундаментальной науки).

Так, например, В.К. Петросян предлагает, по сути, новое понятие общества, которое для него означает «некоторый искусственно созданный людьми социальный объект (социотехнический объект), даже если речь идёт о первобытном обществе» [155, с. 45]. Конечно, крайне трудно определить меру искусственности, те сознательности, в процессе формирования первобытного общества, но очевидно, что для нашего времени такое понятие общества является весьма полезным. Коль скоро человечество сейчас стоит перед необходимостью решения глобальных проблем, которые порождены, как все согласны, плохим устройством общества, то встаёт задача изменения, усовершенствования общества, а для этого и нужно иметь соответствующее понятие, – а именно: общества как объекта, сознательно проектируемого и создаваемого людьми. В таком обществе из трёх его

базовых функций – иммунной (самосохранение, борьба с непосредственными угрозами существования), репродуктивной (простое и расширенное воспроизводство необходимых и достаточных условий существования) и инновационной (адаптация и переадаптация к изменяющимся условиям внешней и внутренней сред существования) – определяющей становится последняя, в отличие от предшествующих стадий развития общества, когда определяющими были последовательно первая и вторая функции [31, с. 49].

Такое общество, считает В.К. Петросян, можно представлять в двух основных смыслах: «Во-первых, в качестве целостного самосознающего личносно организованного субъекта существования и развития (интегрированной экзистенциальной силы, суверенной геополитической единицы высшего уровня общности), подверженного воздействию множества внешних и внутренних экзистенциальных факторов и свободного в выборе экзистенциально значимых (стратегических, политических) решений. Во-вторых, в качестве некоторого стандартным образом описываемого, структурируемого и интерпретируемого социального макроустройства, которое мы можем моделировать, объяснять, прогнозировать, конструировать и проектировать как социотехническую (искусственную) систему (внедрённое или планируемое к внедрению в историческую практику комплексное политическое решение, политический проект), исходя из принципа эволюционной эффективности, а не «исторической неизбежности» [31, с. 47]. Это значит, что «в рамках излагаемой концепции любая теоретическая модель общества рассматривается в качестве более или менее эффективного инструмента политической деятельности (политического мышления и управления), имеющего преимущественно субъективную природу (хотя и опирающегося на вполне объективные экзистенциальные социальные эффекты, выявленные на основе изучения исторического процесса) и подлежащего оценке в рамках более широкой,

чем классическая корреспондентская, гармонической истины, включающей в себя (наряду с общенаучным критерием соответствия действительности) также и аксиологические критерии. Речь идёт, прежде всего, о критерии экзистенциальной (более точно – эволюционной) эффективности» [31, с. 49].

Исходя из этого, меняется и критерий исторического процесса-прогресса (различие этих понятий снимается); «всеобщей мерой исторического прогресса естественным образом признаётся уровень успешности движения того или иного конкретного общества, социума, социотопоценоза в направлении достижения им актуального (или – хотя бы потенциального) бессмертия, то есть достигнутое в ходе социальной эволюции качество общественного существования (развития). Соответственно, основная проблема исторического процесса в рамках излагаемой теоретической модели трактуется как проблема максимизации совокупной экзистенциальной силы человеческого сообщества за счёт повышения качества политического управления социальной эволюцией» [31, с. 48].

Однако еще более важна проблема реализации предлагаемых проектов. По мнению О.И. Слуцкого главная трудность заключается в многочисленности и многоплановости видов деятельности по их решению при переходе к сбалансированному развитию в мировом масштабе: «Переход к необходимому сбалансированному развитию по сути означает такое качественное преобразование, аналога которому нет в истории Земли. По масштабу оно сопоставимо с всеземной сознательной революцией, но без присущих любой революции разрушений: такой траты сил и средств люди не могут себе позволить, но «эта задача почти сумасшедша по числу и масштабу действующих сил, факторов, участников» [58, с. 438]. Для ее решения «как минимум нужны соответствующие программы действий, которые нужно сначала разработать, обсудить, напечатать, а потом распространить и побудить исполнителей их принять и начать действовать». А по расчетам

ученых «масштабные преобразования должны начаться не позднее 2030-2040 годов. Поколение, на плечи которого ляжет основная тяжесть начала перемен, это поколение рождения 70-80-х годов 20-го века уже выросло и работает. Но в подавляющем большинстве оно не осознает ту грандиозную задачу, какую ему предстоит решать... Люди по-прежнему и с удовольствием отшвыривают в сторону любые проблемы...» [58, с. 439]. Объяснение этого находим у Бека: «Нация» для своего формирования может опираться на латентный опыт и потребности населения и выражать их, тогда как «глобальной культуре» не соответствует никакие реальные потребности никакая формирующаяся идентичность. Не существует «мировой памяти», которая могла бы быть полезной для объединения человечества, вплоть до настоящего времени большинство глобальных опытов – колониализм и обе мировые войны были годны лишь на то, чтобы напоминать нам о наших исторических столкновениях» [31, с. 157]. Это значит, что для решения глобальных проблем не могут быть исключены откровенно политические, манипулятивные, шоковые средства воздействия на общественное мнение в глобальном масштабе, как пишет Бек: «сотрудничающие национальные государства должны быть «на уровне внутренней политике заметным образом интегрированы в принудительный процесс кооперации космополитически обязательной общности государств. В связи с этим, ключевой вопрос состоит в том, может ли в гражданских обществах и политической общественности, которые существуют в режимах, сросшихся на больших пространствах, возникнуть сознание космополитической принудительной солидарности. Только под воздействием изменений в сознании граждан, изменений, оказывающих сильное влияние на внутривнутриполитическую сферу, сможет измениться и самопонимание активных глобальных факторов, во всё большей мере видящих в себе членов сообщества, которые безальтернативно принуждаются к кооперации, а тем

самым к взаимному учёту интересов друг друга» [31, с. 190]. Человечество может и должно превратиться в подлинный субъект истории.

Выводы к Главе 3

На завершающем этапе исследования нами были проанализированы особенности развития субъекта в условиях современного общества. Эти особенности состоят в необходимости возникновения планетарного

сознания, новых технологий и ценностных ориентаций, что вызвано необходимостью разрешения цивилизационного кризиса.

Суть кризиса современного общества заключается в ограниченности традиционного индивидуального и общественного сознания, опирающегося на такие ценности, как: а) достижение личных интересов любой ценой, б) преодоление любых препятствий на этом пути любой ценой, в) убеждение в том, что иной образ жизни невозможен для человека. Расширение человеческих взаимозависимостей в глобальном масштабе (в экономическом, политическом, культурном и других планах) привело к краху этих ценностей, так как оказалось, что следование им в новой ситуации приносит больше ущерба для всех, чем пользы кому-то, то есть создаёт глобальные проблемы. Тем самым, общечеловеческое сознание столкнулось с кризисом идентичности, с кризисом культа силы и с духовным кризисом (составляющим в целом кризис человеческой культурности), без преодоления которых нельзя дать гарантий, что глобальные проблемы, даже будучи преодолены на данном этапе развития человечества, не возникнут снова.

Глобальные проблемы становятся тем фактором, который будет побуждать человечество к единству, к общей деятельности во имя выживания, а следовательно именно оно должно стать подлинным субъектом истории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги проведенного исследования, и обращаясь к его началу, когда мы формулировали актуальность избранной темы, заметим, что к настоящему времени основания, по которым мы определяем предпосылки анализа проблемы социального субъекта в действительной новейшей истории и науке, не только не утрачены, но в большой степени усилены. Общество, в том числе и украинское, характеризуется нарастанием противоречий в различных сферах, что выражается и в жёстком противостоянии различных социальных субъектов.

По итогам исследования можно сделать следующие выводы.

В результате ретроспективного анализа историко-философских концепций «субъекта», «социального субъекта» выделены основные этапы становления и развития этой концепции.

1-й этап (от Античности примерно до Спинозы, Декарта) характеризуется сближением или даже отождествлением признаков «субъектности», «субстрата», «основы», «субстанциональности»;

2-й этап (от Спинозы, Декарта вплоть до немецкой философии XVIII -XIX века – особенно по линии натуралистически-материалистической традиции) связан с выделением специфического феномена субъектности, отличного от субстанции;

3-й этап (немецкая классическая философия XVIII-XIX вв.) характеризуется разработкой философии истории, одним из аспектов которой является анализ причастности человека к общественной жизни, к истории общества, моральных и правовых регуляторов общественного поведения отдельных индивидов. Исследуются феномены государства, класса, нации, народа, толпы, по существу несущие в себе признаки социальной субъектности;

4-й этап (XX век) – с одной стороны, наблюдается тенденция индивидуализации социального субъекта, сосредотачивается внимание на

«Я-субъекте», его отношении с «Другим», «Другими», с другой стороны, в связи с тенденцией приобретения историческим процессом свойства всемирности, в число социальных субъектов входит «человечество», «глобальный субъект». Изучение субъекта становится предметом не только философии, но и многих общественных и гуманитарных наук;

В диссертации представлено многообразие подходов к изучению социального субъекта и его изменения в истории общества. Анализ литературы показывает, что исследования в данной области не претендуют на целостностное отражение сущности социального субъекта, носят фрагментарный характер, не имеют системной картины глубинных изменений в поведении человека (действующего субъекта) под влиянием на него социальных факторов и структур. Недостаточная разработанность в социальной философии изменения субъекта связана с недостаточным вниманием к предметному исследовательскому пространству, которое включает в себя аспекты эволюции, этапы и тенденции развития субъекта.

Общетеоретический замысел научного исследования состоял в том, чтобы создать собственную теоретическую модель изменения субъекта в изменяющихся исторических условиях.

В диссертации выявлены основания социальной активности субъектов, показан социально-антропологический характер природы субъекта, образуемой онтологической двойственностью социального субъекта и межсубъектным взаимодействием.

В связи с этим, предложено понимание онтологической двойственности социального субъекта как относящейся к его бытию в целом, к способу его бытия, природе и сущности, субстрату, внутренней структуре качественной характеристики, заключающейся в выделении среди некоторого множества внутренних детерминант двух ведущих, которые могут рассматриваться как рядомположенные и находиться в отношениях противоречия. Для конкре-

тизации данного понимания выделены виды онтологической
двойственности: субстратно-субстанциальная и структурно-функциональная.
Первая понимается как относящаяся к природе и сущности, а также субстрату
социального субъекта. Вторая – как относящаяся к внутренней структуре и
способу бытия субъекта.

Также, выявлена специфика межсубъектного взаимодействия,
определенного как множество процессов взаимного воздействия
социальных субъектов друг на друга, совокупность взаимосвязей и
отношений, взаимообусловленностей и взаимопереходов, в которые
вступают социальные субъекты.

Учитывая тот факт, что социальные субъекты появляются, функционируют,
изменяются, на смену одним приходят другие, автор исследовал факторы
становления и развития социальных субъектов, выделяя среди них
глобальные, как наиболее значимые: социокультурный, конкретно-
исторический (формационный и цивилизационный). Выбор именно этих
факторов созвучен с особенностями современного общественного развития,
в котором судьба и человека, и человечества зависит от разрешения
глобальных проблем.

В исследовании процесса индивидуализации анализируются два аспекта:
параметры, временные интервалы сущностного измерения в процессе и
закономерности, механизмы, условия, этапы развития человека. Субъект
истории рассматривается в конкретном историческом пространстве,
событийном поле, в конкретном историческом времени, выступает в форме
«живых» действующих лиц, индивидуальных и групповых субъектов.

Определены особенности изменения европейского человека (действующего
субъекта) в разные исторические эпохи. Особенности проявления
социального субъекта раскрываются через «погружение» его в социальный
контекст. Субъект истории рассматривается в конкретном историческом

пространстве, событийном поле, в конкретном историческом времени, выступает в форме «живых» действующих лиц, индивидуальных и групповых субъектов.

Осуществлён содержательный анализ переломного характера исторического этапа, переживаемого человечеством. Особенности современного этапа развития общества состоят в необходимости возникновения планетарного сознания, новых ценностных ориентаций, что вызвано необходимостью разрешения общецивилизационного кризиса, проявлением которого являются глобальные проблемы.

Проанализированы в сравнительном плане современные представления о кризисе субъективности, суть которого состоит в том, что сегодня человечество не готово ни идейно, ни духовно, ни организационно, осознать в полной мере необходимость перехода в иную систему ценностей, понять, что технический путь развития цивилизации может привести его к гибели. Сегодня необходимо активизировать процесс формирования общечеловеческого сознания. Его становление представляет комплексный многогранный процесс, который предполагает разработку основательной программы по перестройке мышления, деятельности, воспитания и менталитета человека. Но существуют препятствия на пути формирования подлинного общечеловеческого единства. Их можно свести к трем основным проблемам человека и человечества: проблеме идентичности, проблеме насилия и проблеме духовности. Основными мы их назвали потому, что все остальные проблемы человека и человечества (включая глобальные) либо являются составными частями этих проблем, либо порождены ими напрямую.

В ходе исследования было высказано предположение, что силой, способной преодолеть эти препятствия, будут одинаковые для всех глобальные последствия глобальных проблем, уравнивающие всех в рамках общего

планетарного образа жизни и явным образом задающие единую цель – выживания человечества. Решить эту задачу может самоорганизующееся, целостное человечество, формирующееся как подлинный субъект истории.

Завершая исследование на данном этапе, мы видим, что эта система открыта, и работа по исследованию социальных субъектов может быть продолжена.

В качестве перспективных направлений развития теории социального субъекта нам видятся также и следующие:

- дальнейшее уточнение и пополнение атрибутивной структуры, характеризующей специфический феномен социальной субъектности;
- разработка общего проблемного поля и специфических подходов для наук, изучающих социальный субъект;
- сравнительный анализ совокупности и структуры социальных субъектов в различных формациях и разных типах цивилизаций;
- большое поле для исследователей образуют истоки, движущие силы, условия и факторы самореализации и саморазвития социальных субъектов, их взаимодействия в отдельные исторические периоды и на всем протяжении общественной истории.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Абульханова-Славская К.А. Деятельность и психология личности /К.А. Абульханова-Славская. – М.:Наука, 1980. – 335 с.
2. Абульханова-Славская К.А. Социальное мышление личности: проблемы и стратегии исследования // Психологический журнал. – 1994. – № 4. – С. 37-52.
3. Августин Аврелий. Об истинной религии /Аврелий Августин; [пер.с лат. М.Е. Сергеенко]. – М.: Канон+:Реабилитация, 2000. – 463 с.
4. Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма /С.С. Аверинцев // Вопросы философии, 1989. – № 3. – С. 18-32.

5. Аверинцев С.С. Образ античности в западноевропейской культуре XX в. Некоторые замечания/С.С. Аверинцев //Новое в современной классической философии. – М.:Наука, 1979. – С. 5-40.
6. Алексеев П.В. Социальная философия: учебное пособие/П.В. Алексеев. – М.: ТК «Велби», Изд-во «Проспект», 2004. – 256 с.
7. Алексеев В.П. Становление человечества /В.П. Алексеев. – М.: Прогресс. 1996. – 428 с.
8. Алексеев В.П. От животных – к человеку /В.П. Алексеев. – М.: Изд-во «Советская Россия», 1969. – 190 с.
9. Андреев И.Л. Происхождение человека и общества /И.Л. Андреев.2-е изд. – М.: Мысль, 1998. – 415 с.
10. Араб-Оглы Э.А. Европейская цивилизация и общественные ценности / Э. А. Араб-Оглы // Вопросы философии. – 1990. – №8. – С. 10-12.
11. Ананьев Б.Г. О проблемах современного человекознания /Б.Г.Ананьев. – М.: Педагогика,1997. – 340 с.
12. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания /Б.Г. Ананьев. – Л.: ЛГУ, 1968. – 339 с.
13. Андреева Г.М. Психология социального познания /Г.М. Андреева. – М.: Изд-во МГУ, 2000. – 289 с.
14. Андреев И.Л. Происхождение человека и общества /И.Л. Андреев. –М.: Мысль, 1988. – 416 с.
15. Антология мировой философии. В 4-х т. – М.:Мысль., 1971. – Т. I, Ч. 2. – 760 с.
16. Апресян Р.Г. Социальная активность личности //Нравственные измерения // Этическая мысль //Р.Г. Апресян.– М.: Политиздат, 1988.– С. 130-135.

17. Арефьева Г.С. Социальная активность /Г.С Арефьева. – М.: Наука, 1974. – 374 с.
18. Аристотель. Метафизика: Пер. Комент. Толкования /Аристотель; сост., подгот. текста С.И. Еремеев.– СПб.: Алтейя; Киев: Эльга, 2002. – 803 с.
19. Аристотель. Политика //Мыслители Греции. От мифа к логике. /Аристотель; [перевод] Ред. и авт. вступ. ст. М.Д. Рожанский. – М.: Высшая школа, 1997. – 460 с.
20. Асмус В.Ф. Иммануил Кант / В.Ф. Асмус. – М.: Высшая школа, 2005. – 438 с.
21. Барг М.А. Эпохи и идеи. Становление историзма /М.А. Барг. – М.: Мысль,1987. – 348 с.
22. Барулин В.С. Основы социально-философской антропологии / В.С. Барулин. – М.: Академкнига, 2002. – 455 с.
23. Барулин В.С. Социальная жизнь общества: Вопросы методологии / В.С. Барулин. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 184 с.
24. Барулин В.С. Социальная философия/ В.С. Барулин. – М.:Изд-во МГУ, 1993. – Ч.1. – 334 с.
25. Батенин С.С. Человек в его истории /С.С. Батенин. –Л.: Изд-во ЛГУ, 1976. – 295 с.
26. Батищев Г.С. Проблема человека в современной философии /Г.С. Батищев. – М.:Наука, 1969. – 348с.
27. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности /Л.М. Баткин /Отв. Ред. С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1989. – 270 с.
28. Бек У. Что такое глобализация? /У.Бек; [Пер.с нем. В. Седельника и Н. Фёдоровой].– М.: Прогресс -Традиция, 2001. – 303 с.

29. Белицкая Г.Е. О роли субъективности в формировании социально-политических ориентаций // Психол. журнал. – Т. 15. – №4. – С. 8-15.
30. Бердяев Н.А. Моё философское мирозерцание /Н.А. Бердяев. О русской философии [Сост. Б.В. Емельянов, А.И. Новикова]. – М.: Наука, 1989. – 224с.
31. Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы /Н.А. Бердяев. – М.: Феникс-ХДС-пресс, 1991. – 81с.
32. Бердяев Н.А. О назначении человека: Сборник /Н.А. Бердяев Авт. вступ. ст. П. П. Гайденко . – М.: Республика, 1993. – 383с.
33. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности /Н.А. Бердяев [Под ред. Д.И. Фельдштейна]. – М.: Изд-во «Флинта», 1999. – 310 с.
34. Бердяев Н.А. Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности /Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480с.
35. Бердяев Н.А. Философия свободного духа /Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
36. Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье /Н.А. Бердяев. – М.: Канон+: «Реабилитация», 2002. – 447 с.
37. Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии. – 1989. – №2. – С. 143-163.
38. Бертуланфи Л фон. Общая теория систем: краткий обзор /Л фон Бертуланфи // Исследования по общей теории систем /общ.ред.и вступ. сл. В.Н. Садовского и Э.Г. Юдина.- М., Прогресс, 1969. – С.23-32.
39. Боголюбова Е.В. Культура и общество /Е.В. Боголюбова. – М.: Наука, 1978. – 239 с.

40. Бодрилин А.П. Современная глобальная социальная система в ценностном измерении /А.П. Бодрилин. – Ростов н/Д.: Изд-во РГУ, 2002. – 112 с.
41. Брушлинский А.В. Психология субъекта и его деятельности /А.В. Брушлинский//Современная психология: справочник руководство/РАН, Ин-т психологии; Под. ред. В.Н. Дружинина. – М.: ИНФРА, 1999. – 687 с.
42. Буева Л.П. Социальная среда и сознание личности /Л.П. Буева. – М.: Изд-во МГУ, 1968. – 267 с.
43. Буева Л.П. Человек: деятельность и общение /Л.П. Буева. – М.: Мысль, 1978. – 216 с.
44. Быченков В.М. Институты: сверхколлективные образования и безличные формы социальной субъективности /В.М. Быченков. – М.: Мысль, 1996. – 301 с.
45. Вебер М. Избранное. Образ общества /М. Вебер; пер. с нем.; сост общ. ред. и авт. послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
46. Веллер М. Кассандра /М. Веллер.– Самара: Дом печати, 2002.– 398 с.
47. Власова В.М. Сущность и судьба человека в истории общества /В.М. Власова. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 191 с.
48. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление /В.И. Вернадский. – М.: Современник, 1997. – 397 с.
49. Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры /П.П. Гайденко. – М., Политиздат, 1983. – 348 с.
50. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук /Г.В. Гегель; [перевод]; вступ. ст. и прим. Е.П. Ситковского. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1, Ч. 3. – 889 с.
51. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 тт./Г.В.Ф. Гегель; отв. ред. М.М. Розенталь. – М.: Мысль, 1970-1972. – Т.2. – 1971. – 248 с.

52. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 тт./Г.В.Ф. Гегель; отв. ред. М.М. Розенталь. – М.: Мысль, 1970-1972. – Т.3. – 1971. – 248 с.
53. Гегель Г.В.Ф. Философия права: пер. с нем.; Ред. и сост. Д.А. Керимов, В.С. Нерсисянц; Авт. вступ. ст и прмеч. В.С. Нерсисянц/ Г.В.Ф. Гегель; АН СССР, Ин-т философии. – М: Мысль, 1990. – 526 с.
54. Герт В.А. Индивидуальность человека: бытие и деятельность /В.А. Герт. – Екатеринбург: Изд-во УГУ, 1996. – 233 с.
55. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – СПб.: Мифрил, 1993. – 271 с.
56. Гиро П. Частная и общественная жизнь греков //Древняя Греция. История, быт, культура /П. Гиро; пер. с фр; Под ред. Л.И. Руднева. – М.: Изд-во Алтейя,1995. - 468 с.
57. Гнедич П.П. Всемирная история искусств /П.П. Гнедич. – М.: Современник, 1997. – 493с.
58. Гоббс Т. Левиафан /Гоббс Т. Соч.: В 2-х т.; пер. с лат. и англ. Н. Фёдорова, А. Гутермана. – М., 1989-1991. – Т.2. – 328с.
59. Гобозов И.А. Введение в философию истории /И.А. Гобозов. – СПб.: Наука, 1993. – 399 с.
60. Горан В.П. Древнегреческая мифология судьбы /В.П. Горан. – Новосибирск: Наука, 1990. – 330 с.
61. Григорьян Б.Л. Человек: его положение и призвание в современном мире /Б.Т. Григорьян. – М.: Мысль, 1986. – 224с.
62. Гринин Л.Е. Формации и цивилизации /Л. Е. Гринин // Философия и общество. – 1998. – №1. – С.145-201.

63. Грехнев В.С. Социально-психологический фактор в системе общественных отношений /В.С. Грехнёв. – М.: Изд-во МГУ, 1985. – 184 с.
64. Гроф С. Психология будущего. Уроки современных исследований сознания /С. Гроф. – М.: Изд-во К. Кравчука, 2001. – 458 с.
65. Грушин Б.А. Массовое сознание /Б.А. Грушин. – М.: Прогресс, 1987. – 254 с.
66. Гумилев Л.Н. Конец и вновь, начало: Популярные лекции, по народоведению /Л.Н. Гумилев. – М.: Рольф, 2000. – 384 с.
67. Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры / А.Я. Гуревич //Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1990. – С. 76-89.
68. Гуревич А.Я. Социальная история и историческая наука /А.Я. Гуревич // Вопросы философии. – 1990. – №4. – С. 23-35.
69. Гуревич А.Я. Средневековый купец /А.Я. Гуревич// Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1990. – С. 97-131.
70. Гуревич П.С. Человек и его ценности /П.С. Гуревич . – М.: Мысль, 1989. – 298 с.
71. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников /А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1989. – 366 с.
72. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства /А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 395 с.
73. Гуссерль Э. Философия как строгая наука /Э. Гуссерль. – М.: Дом интеллект. книги, 1999. – 334 с.
74. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия// Культура XX в. Антология /Э. Гуссерль. – М.: Наука, 1995. – 797 с.

75. Гусейнов А.А. Этика ненасилия //Вопросы философии. – 1992. – №3.– С.72-82.
76. славянского мира к Германно-романскому /Н.Я. Данилевский. – СПб.: Глаголь, 1995. – 552 с.
77. Декарт Р. Начала философии/Р. Декарт. Избранные произведения М.: Политиздат, 1950. – 712 с.
78. Декарт Р. Сочинения. В 2 т.: Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. — М.: АН СССР, Ин-т философии, Мысль, 1989. – Т. 1. – 656 с.
79. Денисов В.В. Единство мира и современные реалии /В.В. Денисов //Философия и общество. – 1997. – № 6. – С.106-124.
80. Ершов Ю.Г. Человек. Социум. История (Социально-философские проблемы теории исторических процессов) /Ю.Г. Ершов. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990. – 152 с.
81. Загрийчук И.Д. Глобализация: угрозы и возможности их преодоления /И.Д. Загрийчук. – Ростов н/Д.: Изд-во Ростовск. ун-та, 2002. – 176 с.
82. Зидер Р. Что такое социальная история? Разрывы и преемственность в освоении «социального»//THESIS. – 1993. – Вып. 1. – С. 56-79.
83. Золотухина-Аболина Е.В. Повседневность: философские загадки/ Е.В. Золотухина-Аболина. – К.: Ника-Центр, 2006. – 256 с.
84. Ильин И.А. Путь к очевидности /И.А. Ильин. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
85. История цивилизации. Быт и нравы древних греков и римлян. – М.: Эксмо-пресс, 2000. – 702 с.
86. Каган М.С. Человеческая деятельность: опыт системного анализа /М.С. Каган. – Политиздат, 1974. – 318 с.

87. Каган М.С. Мир общения: проблема межсубъектных отношений /М.С. Каган. – М.: Политиздат, 1988. – 319 с.
88. Кальной И.И., Новикова В.М., Чугунов С.Н. Отчуждение как социокультурный феномен //Филос. науки. – 1991. – № 10. – С.179-181.
89. Кант И. Основы метафизики нравственности //Кант И. Соч.: В 6-ти т.; Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1963 – 1966. – Т. 4 (1). – 654 с.
90. Кант И. Критика чистого разума //Кант И. Соч.: В 6-ти т.; Под общ. ред. В.Ф.Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1963. – 1966. – Т. 4 (1). – 654 с.
91. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане /Кант И. Соч.: В 6-ти тт.; Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1963. – Т 6. – 742 с.
92. Касавин Л.П. Философия истории /Л.П. Касавин. – Спб.: ТООТК «Петропавловск», 1993. – 305 с.
93. Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история (Проблема теории исторического процесса) /В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзон. – М.: Политиздат, 1981. – 288 с.
94. Кемеров В.Е. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл /В.Е. Кемеров. – М.: Политиздат, 1977. – 256 с.
95. Кемеров В.Е. Введение в социальную философию /В.Е. Кемеров. – М.: «Академический проект», 2001. – 314 с.
96. Кинг М.-Л. Любите врагов ваших//Вопросы философии. – 1992. –№ 3. – С. 66-72.

97. Киссель М.А. Дороги свободы Ж.-П.Сартра//Вопросы философии. – 1994. – № 11. – С.171-188.
98. Кнэخت Н.П. Образ знания в культуре постмодерна /Н.П. Кнэخت. – М.: Республика, 2002. – 189 с.
99. Ковалев А.М. Человек – продукт природы и основа социума. Идеи, размышления, гипотезы /А.М. Ковалев. – М.: Изд-во «Квадратум», 2000. –Т.3. – 433 с.
100. Комаров В.Д. Философия цивилизации: Структура и тенденция развития цивилизации /В.Д. Комаров //Философия и общество. – 1998.– № 3. – С. 55-112.
101. Кондаков И.В. К теории пограничных проблем в культуре //Динамика культуры: теоретико-методологические аспекты /И.В. Кондаков. – М.: Мысль, 1989. – 523 с.
102. Кон И.С. Открытие «Я» /И.С. Кон. – М.: Наука, 1978. – 354 с.
103. Крамер С.Н. История начинается в Шумере. Изд.-е 2-е, изм. /С.Н. Крамер. – М.: Наука, 1991. – 233 с.
104. Крапивинский С.Э. Социальная философия /С.Э. Крапивинский. –М.: Прогресс, 1998. – 354 с.
105. Крутова О. Н. Человек в истории /О. Н. Крутова. – М.: Политиздат, 1982. – 208 с.
106. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII - начала XIX в. /В.Н. Кузнецов. – М.: Академ. проект, 1989. – 276 с.
107. Культура средних веков и нового времени.: Сборник статей /Отв. ред. Л.В. Кошмак. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 104 с.

108. Кууси П. Этот человеческий мир /П. Кууси; пер. с англ. М. Бланко, Л. Седова; Общ. ред. и вст. ст. Э.А. Араб-Оглы. – М.: Прогресс, 1988. – 238 с.
109. Лапин Н.И. Кризис отчуждённого бытия и проблема социокультурной реформации //Вопр. философии. – 1992. – № 12. – С. 29-41.
110. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание /В.А. Лекторский. – М.: АН СССР, Ин-т философии, Изд-во «Наука». – 359 с.
111. Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения /А.Н. Леонтьев. – М.: Мысль, 1983. – 318 с.
112. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность /А.Н.Леонтьев. – 2-е изд. стер. – М.: Смысл; Изд.центр « Академия», 2005. – 352 с.
113. Локк Д. Опыт о человеческом разумении /Локк Д. Соч.: В 3-х т.; пер. с англ. Ред. и авт. прим. И.С. Нарский, А.Л. Субботин; авт. вступ. ст. И.С. Нарский. – М.: Наука, 1985. – Т.1. – 734 с.
114. Лоренц К. Агрессия (так называемое Зло)//Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 5-39.
115. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества //Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 39-54.
116. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии /А.Ф. Лосев. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 357 с.
117. Любутин К.Н. Диалектика субъекта и объекта / К. Н. Любутин, Д.В. Пивоварова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. – 412 с.
118. Магомед-Эминов М.Ш. Трансформация личности/М.Ш. Магомед – Эминов. – М.: Парф, 1998. – 494 с.
119. Майоров Г.Г. Этика в средние века /Г.Г. Майоров. М.: Знание, 1986. – 64 с.

120. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология /К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – М.: Политиздат, 1955. – Т.3. – С. 7-544.
121. Маркс К. Критика политической экономии //К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – М., 1955. – Т.8. – С. 1-4.
122. Маркс К. Философско-экономические рукописи 1844 г.//К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 42. – С. 559-572.
123. Маркс К. Капитал //К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 23. – С. 559-572.
124. Маркс К. Избранные сочинения. В 9 т. Т. 2 /К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1985. – 574 с.
125. Маркузе Г. Одномерный человек /Пер., посл., примеч. А.А. Юдина. /Г. Маркузе. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002. – 368 с.
126. Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии индустриального общества /Пер. с англ., пред., примеч. А. Юдина/ Г. Маркузе. – М.: REFL-book, 1994. – 368 с.
127. Международное содружество примирения //Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С.192-194.
128. Межуев В.М. Культура и история /В.М. Межуев. – М.: Мысль, 1977. – 412 с.
129. Мифология культуры. Структура и динамика.–М.: Мир, 2002.–298 с.
130. Момджян К.Х. Введение в социальную философию/К.Х. Момджян. – М.: Высшая школа, 1997. – 447 с.
131. Момджян К.Х. Категории исторического материализма: системность и развитие /К.Х. Момджян. – М.: Наука, 1986. – 238 с.

132. Монтескье Ш. О духе законов /Монтескье Ш. Избранные произведения. – М.: Мысль, 1995. – 412с.
133. Наумова Н.Ф. Проблема человека в социологии//Вопросы философии. – 1971. – № 6. – С. 67-91.
134. Научно-просветительский центр «Этика ненасилия» //Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 187-191.
135. Ненасилие: движение и организации //Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 182-187.
136. Неструх М.Ф. Происхождение человека. 2-е изд., перераб., доп./ М.Ф. Неструх. – Л.: Наука, 1970. – 439 с.
137. Никулина М.А. Специфика дискурса постмодернизма /М.А. Никулина. – М.: Прогресс, 2003. – 76 с.
138. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Соч. В 2-х т. 1/Ф. Ницше; Пер. с нем. Л. Бермана, Г.А. Рачинского, С.Л. Франка; Сост., ред, вступ. ст. К.А. Свасина. – М.: Интербук, 1990. – 602 с.
139. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали: [пер. с нем.]/Ф. Ницше; предисл. Н.В. Рожина. – Минск: Беларусь, 1992. – 335 с.
140. Оленьев В.В., Федотов А.П. Философское осмысление критического момента человеческой истории – первой четверти XXI века /В.В. Оленьев, А.П. Федотов. – М.: Юрист, 2004. – 169 с.
141. Осадчая И. О цивилизационном подходе к анализу капитализма //Мировая экономика и международные отношения. – 1991. – № 5. – С.34-39.
142. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры /Х.Ортега-и-Гассет: Пер. с исп. – М.: Наука, 1991. – 408 с.

143. Парсонс Т. Система современных обществ: Пер. с англ. Л.А. Седова, А.Д. Ковалёва/Т. Парсонс. – М.:Аспект-пресс, 1997. – 270 с.
144. Парсонс Т. Общетеоретические проблемы социологии /Т. Парсонс //Социология сегодня=Sociology today: проблемы и перспективы: амер. буржуаз. социология середины 20 в.: Сб. ст./Общ. ред., предисл. Г.В. Осипова; сокр. пер. с англ. – М: Прогресс, 1965. – 684 с.
145. Парсонс Т. О социальных системах /Т. Парсонс/Пер. с англ. Е. Молодцовой, др./Общ ред. С.Ф. Чесноковой, С.А. Белановского/ Предисл. В.Ф. Чесноковой. – М.: Акад. проект, 2002. – 831 с.
146. Парсонс Т. О структуре социального действия/Т. Парсонс/Пер. с англ./Общ ред. В.Ф. Чесноковой, С.А. Белановского. – М: Акад. проект, 2000. – 879 с.
147. Парсонс Т. Человек в современном мире /Т. Парсонс. – М.: Прогресс, 1985. – 428 с.
148. Парыгин Б.Д. Ленинский этап в развитии научного коммунизма /Б. Д. Парыгин. – Киев, Политиздат, 1969. – 212 с.
149. Петросян В.К. Понятие и сущность неократического общества //Вопросы философии. – 2002. – № 10. – С. 35-41.
150. Печчеи А. Человеческие качества/А. Печчеи/ Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1985. – 312 с.
151. Пивоев В.М. Кризис идентичности и пути его преодоления /В.М. Пивоев. – М.: Изд-во МГУ, 2002. – 124 с.
152. Пигров К.С. Социальная философия: учебник/К.С. Пигров. – СПб.: Изд-во С-Пб. ун-та, 2005. – 296 с.

153. Пилецкий С.Г. Эволюционная концепция К. Лоренца – ключ к пониманию человеческой агрессивности /С.Г. Пилецкий. – Чита: РИЗО ОКГС, 2002. – 98 с.
154. Платон. Диалоги /Пер. с древнегреч. С.Я. Шейнман-Тогшгейн; Сост., ред., авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев; автор. примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: АН СССР, Ин-т философии, Изд-во «Мысль», 2000. – 607 с.
155. Поппер К. Нищета историзма /К. Поппер//Вопросы философии. – 1992. – № 8 . – С. 37-68.
156. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории Б.Ф. Поршнев. – М.: Мысль, 1974. – 487 с.
157. Потебня А.А. Слово и миф/А.А. Потебня.– М.: Правда, 1989.– 622 с.
158. Разумовский О.С. Оптимология. Ч.1. Общенаучные и философско-методологические основы/О.С. Разумовский/Отв. ред. А.Л. Симанов. – Новосибирск: Изд-во ИДМИ, 1999. – 285 с.
159. Рассел Б. История западной философии /Б. Рассел. 2-е изд. – Ростов н/Д: Феникс, 2002 . – 991 с.
160. Резвицкий И.И. Личность. Индивидуальность. Общество: Проблема индивидуализации и её социально-философский смысл /И.И. Резвицкий. – М.: Политиздат, 1996. – 416 с.
161. Резник Ю.М. Введение в социальную теорию: Социальная системология/Ю.М. Резник. М.: Рос. акад. наук, Ин-т человека, Изд-во «Наука», 2003. – 525 с.
162. Резник Ю.М. Гражданское общество как феномен цивилизации. В 2 ч. Ч.1. Идея гражданского общества в социальной мысли /Ю.М. Резник. – М.: Союз, 1993. – 167 с.

163. Рерих Н.К. Человек и природа/Н.К. Рерих.– М.: Мысль,1994.– 223 с.
164. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре/Г. Риккерт/Пер. с нем.; Общ.ред., пред. А.Ф. Зотова; Подг. текста, прим. Р.К. Медведевой. – М: Республика, 1998. – 410 с.
165. Риккерт Г. Философия истории /Г. Риккерт/Пер. с нем. С. Гессена. – СПб.: Изд-во Д.Е. Жуковского, 1908. – 154 с.
166. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания /Г. Риккерт. – Киев, 1998. – 227 с.
167. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий /Вступ. ст., сост., подгот. текста В.В. Сапова. – М: ТЕРРА – Книжн. клуб; Республика, 1998. – 544 с.
168. Рожанский И.Д. Античный человек //О человеческом в человеке /И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1991. – 434 с.
169. Розов Н.С. Структура социальной онтологии: по пути к синтезу макроисторических парадигм /Н.С. Розов//Вопросы философии. – 1999. – №2. – С. 3-22.
170. Розов Н.С. Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены/ Н.С. Розов. – М.: Логос, 2002. – 656 с.
171. Русский космизм. Антология философской мысли. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 397 с.
172. Руткевич М.Н. О роли субъективного фактора в современной ситуации //Социол. исслед. – 1995. – № 10. – С. 31-38.
173. Семенов Ю.И. Философия истории /Ю.И. Семёнов. – М.: Мысль, 1999. – 365 с.
174. Сенека. Нравственные письма к Луцилию /Луций Анней Сенека/ Изд. подг. С.А. Ошеров. – М.: Наука, 1977. – 383 с.

175. Словарь практического психолога /Сост. С.Ю. Головин. – Минск: Харвест, 1998. – 800 с.
176. Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас: учеб. пособие/Сост., пер., вступ. ст. А.В. Леденевой. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 119 с.
177. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) /Под ред. Л.М. Братиной. – М.: Изд-во МГУ, 1985. – 384 с.
178. Современный философский словарь. – Москва, Бишкет, Екатеринбург. – 1996. – 989 с.
179. Соколов В.В. Средневековая философия /В.В. Соколов. – М.: Наука, 1979. – 445 с.
180. Соколов В.В. От философии античности к философии нового времени: Субъект – объект парадигма /В.В. Соколов. – М: Эдиториал УССР, 2000. – 335 с.
181. Сокурская Л.Г. Студенчество на пути к другому обществу: ценностный дискурс перехода /Л.Г. Сокурская. – Харьков: Издательский центр ХНУ им. В.Н. Каразина, 2006. – 576 с.
182. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество /П.Сорокин. – М.: Луч, 1992. – 343 с.
183. Сорокин П. Социальная и культурная динамика /П. Сорокин. – М.: Мысль, 1996. – 311с.
184. Социальная сфера: Совершенствование социальных отношений. –М.: Изд-во «Правда», 1987. – 187 с.
185. Социальные субъекты и политика. – М.: Правда, 1991. – 211 с.
186. Спиноза Б. Этика //Спиноза Б. Избранные произведения. В 2-х т. – Т.1. – М., 1957. – 576 с.

187. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. Богословско-политический трактат/Пер. с лат. и гол./Б. Спиноза/ Комментар. А.М. Кривули. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000. – 400 с.

188. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание/А.Г.Спиркин. – М.: Политиздат, 1972. – 303с.

189. Субъект и социальная компетентность личности. Под ред. А.В. Брушлинского. – М. «Изд-во АСТ», 1995. – 335 с.

190. Сычев Ю.В. Микросреда и личность. Философский и социологический аспекты /Ю.В. Сычёв. – М.: Наука, 1974. – 291 с.

191. Сычев Ю.В. Как формируется личность: философские и социологические проблемы /Ю.В. Сычёв. – М.: Наука., 1982. –198 с.

192. Тейяр де Шарден П. Феномен человека /П. Тейяр де Шарден/Пер. с фр. Н.А. Садовского; Предисл., примеч. А.С. Раутана. – М.: Устойчивый мир, 2001. – 231 с.

193. Тойнби А. Дж. Постижение истории /А.Дж. Тойнби/Пер. с англ. Е.Д. Жаркова. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 640 с.

194. Толстой Л.Н. Война и мир. Собр. соч. в 12-ти тт./Л.Н.Толстой. – М.: Правда, 1984 . – тт.3, 4.

195. Тоффлер А. Будущее труда//Новая технократическая волна на Западе /А.Тоффлер. – М.: Прогресс, 1986. – 487 с.

196. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии /С.Н. Трубецкой. – М.: Политиздат, 1997. – 457 с.

197. Тугаринов В.П. Природа, цивилизация, человек /В.П. Тугаринов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. – 128 с.

198. Тхостов А.Ш. Типология субъекта (опыт феноменологического исследований) //Вестник Моск. Ун-та. Сер. 14. Психология. – 1994. – № 3. – С. 3-13.
199. Уледов А.К. Структура общественного сознания /А.К. Уледов. – М.: Мысль, 1990. - 324 с.
200. Уемов А.И. К проблеме определения понятия системы /А.И. Уемов //Промышленная кибернетика.– Киев: Изд-во ИКАНУССР, 1971.– С. 246-255.
201. Февр Л. Качественное различие цивилизаций/Л. Февр//По материалам сайта «История ментальностей»//
www.ethnopsychology.narod.ru/study/mentality/febre.htm).
202. Февр Л. От Шпенглера к Тойнби //Февр Л. Бои за историю/Л. Февр. – М.: Прогресс, 1991. – 212 с.
203. Фейербах Л. Избранные философские сочинения /Л. Фейербах. Т. 2./ Пер. с нем. – М: Наука, 1995. – 502 с.
204. Философский словарь/Под ред. И.Т. Фролова. 7-е изд., перераб., доп. – М.: Республика, 2001. – 719 с.
205. Философия истории: Антология/Сост., ред., вступ. ст. Ю.А. Кимелева. – М.: АО «Аспект-пресс», 1994. – 351 с.
206. Фома Аквинский. Сумма теологии (отрывки) //Антология мировой философии. В 4-х т. – М., 1969-1972. – Т.1.Ч.2.
207. Франк С.Л. Сочинения /С.Л. Франк. – М.: Изд-во «Правда», 1990. –608 с.
208. Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции: Пер. с нем. /З. Фрейд/ Коммент. М. Г.Ярошевского. – М.: Наука, 1989. – 455 с.

209. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя /Э. Фромм/Пер. с англ. Д.Н. Дудинский. – Минск: ООО «Попурри», 2000. – 672 с.
210. Фромм Э. Иметь или быть? /Э. Фромм/Пер. с англ. Н.И. Войскунской; Под общ. ред. В.И. Добреникова. 2-е доп. изд. – М.: Прогресс, 1986. – 334 с.
211. Фромм Э. Пути из больного общества /Э. Фромм//Мир философии. Человек. Общество. Культура. – М.: Политиздат, 1991.– С. 66-70.
212. Фрэнк Дж.Дж. Золотая ветвь/Дж.Дж. Фрэнк. – М.: Политиздат, 1980. – 296 с.
213. Хайдеггер М. Время и бытие /М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
214. Хачатурян В.М. Теория цивилизаций в русской исторической мысли /В.М. Хачатурян//Новая и новейшая история. – 1995. – № 5. – С. 8-18.
215. Хейзинга И. Осень Средневековья /И. Хейзинга /Пер. Д.В. Сильвестрова; Отв. ред. С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1988. – 539 с.
216. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром //THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и система. Альманах. Весна. 1993. – Т.1. Вып.1. – М., 1993.
217. Хабермас Ю. Горизонт модерна изменяется /Общественные науки и современность. – 1991. – № 4. – С. 67-77.
218. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв»//Вопросы философии. –1992. – № 5. – С. 81-96.
219. Хайдеггер М. Время и бытие /М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
220. Человек античности: идеалы и реальность/Сост. И.Л. Маяк, В.И. Исаева. – М.: Просвещение, 1992. – 383 с.

221. Шавель С.А. Социальная сфера общества и личность /С.А. Шавель. – Минск.: ООО «Попурри», 2000. – 288 с.
222. Шевченко В.Н. Социально-философский анализ развития общества /В.Н. Шевченко. – М.: Мысль, 1984. – 328 с.
223. Шеллер М. Человек и история /THESIS. – 1993. – Вып. 3
224. Шинкорук В.И. Философия и мир //Человек и мир человека /В.И. Шинкорук. – Киев. –197 с.
225. Шкуратов В.А. Историческая психология /В.А. Шкуратов. – М.: Наука, 1997. – 456 с.
226. Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х тт./О. Шпенглер. – М.: Наука, 1993. – 423 с.
227. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства //Маркс К.,Энгельс Ф. Соч. – М.: Политиздат, 1955. – Т.21. – С. 559-572.
228. Якуба Е.А. Социальная зрелость социальных групп в условиях трансформационного общества /Е.А. Якуба. – Харьковские социологические чтения – 98. Сб. науч. работ. – Харьков: ЦЭПП «Радар», 1998. – 499 с.
229. Ясперс К. Смысл и назначение истории /К. Ясперс/Пер. с нем.; Вступ. ст. П.П. Гайденоко; – М.: Мысль, 1992. – 328 с.