

А. И. Матвеева

**МЕХАНИЗМЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ
ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ
ПОСТИНДУСТРИАЛИЗМА**

Монография

Казань
Издательство «Бук»
2016

УДК 316.61:316.324.8

ББК 88.52

М33

Ответственный редактор:

К. Н. Любутин, заслуженный деятель науки Российской Федерации,
доктор философских наук, профессор
Уральского федерального университета (г. Екатеринбург)

Рецензенты:

С. Н. Некрасов, доктор философских наук, профессор,
зав. кафедрой философии Уральской государственной
сельскохозяйственной академии, почетный работник высшего
профессионального образования России, действительный член
Академии военно-исторических наук (г. Екатеринбург);

В. М. Русаков, доктор философских наук, профессор,
зав. кафедрой философии и культурологии
Института международных связей (г. Екатеринбург)

Матвеева, А. И.

М33 Механизмы социализации личности в условиях постиндустриализма: монография / А. И. Матвеева. — Казань: Изд-во «Бук», 2016. — 186 с.

ISBN 978-5-9908020-4-9

В монографии рассматриваются теоретические и методологические аспекты духовной социализации личности в условиях развития системы социального взаимодействия.

Концептуальной основой исследования, представленного в монографии, послужили идеи русского идеал-реализма и космизма, в которых духовно-нравственные аспекты бытия нашли свое наиболее глубокое и убедительное обоснование.

Монография предназначена для ученых, преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных специальностей высших профессиональных учебных заведений.

УДК 316.61:316.324.8

ББК 88.52

ISBN 978-5-9908020-4-9

© Матвеева А. И., 2016

ВВЕДЕНИЕ

Духовная социализация — это центральный вопрос воспроизводства любого здорового общества и всякой полноценной личности. Без духовной социализации немислимо их прогрессивное развитие. Формирование и развитие духовных основ такого воспроизводства, включение их в сам процесс воспроизводства, освоение, усвоение и творческое развитие их каждой конкретной личностью — вот ключевые детерминанты подлинного социального творчества, подлинной целостности самого человека.

Однако, сама проблема духовной социализации человека имеет несколько гносеологических уровней и пластов исследования. *Во-первых*, необходимо разобраться с самим понятием социализации личности, под которой традиционно подразумевают приобщение человека к уже состоявшимся духовно-нравственным институтам (нормам) и элементарную психологическую, физиологическую и профессиональную адаптацию к ним. Это толкование процесса социализации оставляет за скобками научного анализа главное, а именно *духовное предстояние* человека перед высшими смыслами и абсолютными ценностями бытия. Поэтому в настоящей работе обосновывается тезис о включении в структуру процесса личностной социализации в качестве ключевого его компонента именно *духовной социализации*, основанной, помимо всего прочего, не на сугубо конъюнктурных ценностных ориентациях индивида, а на формировании в его душе *высших* образов, идеалов и установок. Такое самостроительство человека, взлет его души и духа требуют от личности способности к созерцанию, воли к совершенству, продуктивно-творческому воображению, осуществлению совестливого акта.

Во-вторых, необходимо разобраться с самим духовно-нравственным пространством (измерением) такого духовного воспроизводства человека. Для этого нужно выявить роль самой духовной деятельности (внутренней «работы со смыслами» по В. С. Соловьеву) в сохранении и расширении этого пространства. Здесь исследователь неизбежно сталкивается с проблемой формирования духовной культуры, ее национальных особенностей, осмысления конкретных проявлений духовной социализации — социальной ответственности и национального самосознания. Ведь что бы не говорили сторонники космополитизма, экуменизма и глобализма, никаким декретом эти самые особенности упразднить еще никому не удавалось.

Глава 1

ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

Духовная деятельность (или, в терминологии И. А. Ильина, *духовное делание*) есть способ формирования в душе человека определенного жизненного настроя на накопление и созидание сил добра. И главной целью этой деятельности является обретение человеком подлинного смысла жизни. Тем самым духовная деятельность требует затраты умственной, физической и нервной энергии в определенной (целесообразной) форме. Из этих общих аристотелевских определений признаков труда следует, что духовная деятельность является суть *трудо-вой деятельностью*. Она формирует и развивает в человеке его личностный потенциал и субъектные способности посредством развития в первую очередь трудового потенциала личности как субъекта деятельности. Следовательно, духовный потенциал личности является продуктом особой трудовой деятельности — *духовного делания*. Духовный потенциал — составное звено трудового потенциала личности.

Трудовой потенциал в целом — это «мера наличных ресурсов и возможностей, непрерывно формируемых в процессе всей жизни человека, реализуемых в трудовом поведении и определяющих его реальную плодотворность» [305, с. 7]. Трудовой потенциал неразрывно связан с родовой сущностной характеристикой человека — его *способностью* к труду. Однако понимание трудового потенциала и его роли в структуре личностного потенциала до сих пор остается в литературе двойственным. И это обстоятельство обусловлено двойственным пониманием самой природы труда как формы человеческой деятельно-

сти: одни исследователи считают труд наказанием, которое Бог наложил на человека после его (человека) грехопадения; другие полагают, что труд — это благо, которое возвышает самого человека над природой. В связи с этими трактовками и *трудовой потенциал* рассматривается либо как *груз* или *ноша* человека, преступившего божий наказ, либо как *дар* или *награда*, которые человек обрел благодаря своей естественной способности творить добро.

Большинство из современных исследователей трудового потенциала человека полагают, что трудовой потенциал делает человека причиной как его собственного благополучия, так и благополучия других людей. Но при этом как-то игнорируется тот факт, что тот же самый трудовой потенциал может быть и причиной неблагополучия и даже гибели человека. Трудоголизм, например, нисколько не способствует благополучию, поскольку подрывает физическое и даже нравственное здоровье личности. Сегодня в философской и социологической литературе уже достаточно основательно разработана морфология трудового потенциала личности (который включает психофизиологические, ценностно-ориентационные, нормативно-ролевые, адаптационные и статусные *компоненты*, а также различные элементы: пол, возраст, характерологические особенности, работоспособность, выносливость, состояние здоровья и проч.).

Но вместе с тем все еще слабо отражены особенности и смысло-содержательные аспекты трудового потенциала личности. Он рассматривается чаще всего как *простая совокупность* определенных способностей и умений, условий и факторов, их порождающих. Характерологические, психофизиологические и ценностно-ориентационные особенности в структуре трудового потенциала личности в значительной степени остаются все еще за скобками научного анализа. Такие духовные свойства личности, как терпение, упорство, настойчивость, ответственность часто просто вообще исключаются из структуры трудового потенциала человека, рассматриваются как нечто второстепенное, не имеющее непосредственного отношения к формированию способности к труду. А ведь еще Иоанн Лествичник указывал на *терпение* как на очень важную характеристику способности человека к труду. Ефрем Сирий также отмечал важность для успешной жизнедеятель-

ности человека таких его душевных добродетелей, как мужество, благоразумие, целомудрие и справедливость. На значение духовных сил человека в деле организации его трудовой, а шире — всей хозяйственной деятельности указывали многие авторы: Иоанн Златоуст, Антоний Великий, преподобные Варсонофий и Иоанн, и т. д. Если же говорить о русском человеке и его трудовом потенциале, то, на наш взгляд, он обладает определенной спецификой, которую еще в XIX в. выявляли и анализировали многие представители экософского направления представители славянофильства и т. п. Такие характеристики трудового потенциала русского человека, как соборность, софийность, сигизийность, жертвенность, служение, упорство, основательность и т. д., достаточно подробно раскрываются и в современной литературе [161, 292, 237, 363, 426].

В контексте предмета нашего исследования особый интерес представляют *механизмы саморегуляции и саморазвития* трудового потенциала личности субъекта социального творчества. И здесь необходимо определить в первую очередь *место* трудового потенциала в структуре более широкого феномена — личностного потенциала. Большинство исследователей полагает, что личностный потенциал включает все характеристики (способности) личности, а не только ее способность к труду. В том числе и ее способности к отдыху, наслаждению, продолжению рода, перенесению лишений и т. д. Но вопрос о том, следует ли включать в структуру личностного потенциала только *положительные* свойства и способности, или необходим учет и *негативных* (отрицательных) свойств и способностей (разрушающих сам личностный потенциал) остается все еще открытым.

Следует ли под личностным потенциалом подразумевать то, что сохраняет (*conservatorio* — сохраняю) человека и обновляет его? Или же сюда необходимо включать и деструктивные свойства и характеристики личности — вопрос, пока не имеющий однозначного решения. Некоторые авторы, как например К. Касьянова, считают правомерным включать *все* (как конструктивные, так и деструктивные) характеристики и свойства личности в ее потенциал. Используя в свое время зарубежный тест ММРІ — Миннесотовский многофакторный личностный опросник, К. Касьянова написала книгу под названием «О рус-

ском национальном характере» (1994), в котором изобразила русского человека как весьма бестолкового и неорганизованного работника с довольно низкими запросами и самооценкой. Вряд ли такой вывод справедлив, тем более что он сделан: 1) на основе чужого, инокультурного (иностранного) теста, не отражающего особенности духовного мира и трудового потенциала именно русского человека; 2) на основе неструктурированного анализа, не учитывающего специфическую иерархию конкретных характеристик в структуре национальных типов личностного потенциала.

По нашему мнению, личностный потенциал как *возможность* предполагает не самоуничтожение или разрушение человека, а его развитие и совершенствование. Именно такой смысл вкладывает любой *нормальный* человек, рассуждая о личностном потенциале. Еще более очевидным это становится в контексте исследования *трудового потенциала*, который полагается нами как созидательный, а не разрушительный признак человеческой личности. Наконец, когда речь идет о *духовном потенциале*, то здесь идеалы, абсолютные ценности, мотивы созидания и жизнетворения вообще не оставляют места для волюнтаристски-расширительной интерпретации понятия «потенциал». Ведь этот самый потенциал как *абстрактность* мы непременно прилагаем к *конкретности*, которая и составляет его *предметность* и *определенность*. Но только больное воображение может предположить, что в структуру такого потенциала нужно включать *деструктивные* характеристики: например, манию преследования, гипертрофированное самомнение, чванство или небожителство.

В нормальном и здоровом значении слово «*потенциал*» обозначает набор *конструктивных* способностей и характеристик человека. При этом необходимо иметь в виду, что «человеку от природы присуща способность распознавать и отличать духовное, а также склонность принимать дух и включать его в свою жизнь. Именно их (*эти способности — авт.*) имел в виду Платон, истолковывая земную очевидность как «припоминание» идей, предвечно созерцавшихся человеком в мире сущего бытия» [149, с. 701]. То, что мы, современные люди, не задумываемся над происхождением этих наших способностей, не культивируем их в себе, удовлетворяемся поверхностными

мифологемами (типа «*де-жа-вю*»), вовсе не означает, что мы утратили эту самую «*присущность*», эту, дарованную нам *свыше и изначально*, способность различать духовное и бездуховное. И произрастающие на этой почве мнимой утраты нашей духовности расхожие суждения о том, что и дух будто бы бывает не только добрым, созидательным, творческим, но и злым, разрушительным, уничтожающим, имеют своим основанием не подлинное и правильное понимание духовности, а сведение ее к простой инновационности, к меркантильной инженерийности, к конъюнктурному модернизму. Но такое «сведение» не имеет ничего общего с научностью, поскольку представляет собой элементарный редукционизм.

В связи с этим следует подчеркнуть, что именно *трудовой потенциал* является ядром личностного потенциала: он притягивает к себе все другие (под) потенциалы личности и аккумулирует их подобно ядру атома, притягивающего к себе элементарные частицы: электроны, протоны, нейтроны, мезоны и т. д. Благодаря трудовому потенциалу происходит самосовершенствование личности, которая проходит в рамках этого процесса те же фазы, что и сам трудовой потенциал: зарождение, формирование, созревание, реализация. В фазе *зарождения* человек приобретает лишь *отдельные* свойства и элементы трудового потенциала. Следовательно, сам по себе трудовой потенциал личности еще не обладает признаками *целостности* и *полноты*. *Зарождение* — это *внутреннее* (!) появление и развитие задатков, которые даны человеку от рождения. На фазе *формирования* трудовой потенциал личности оказывается под влиянием не только личной активности самого человека, но и под влиянием внешних сил (внешним воздействием). На этой фазе происходит оформление трудового потенциала как общественной характеристики личности, как признака ее, личности, социализации. На третьей фазе — *созревание* — трудовой потенциал обретает признаки *полноты* и *целостности*, *системности* и *предметности*. Он становится *комплексом* способностей личности к трудовой деятельности, благодаря чему становится возможной *самореализация* личности. Наконец, на фазе *реализации*, т. е. практического применения трудового потенциала личности, сама возможность самореализации личности превращается в действительность.

Таким образом, трудовой потенциал находится в постоянном развитии, характеризуется своей собственной социокультурной динамикой и пространственно-временными координатами. В рамках цикличности жизни человека (детство, отрочество, юность, зрелость и старость) трудовой потенциал личности характеризуется разной структурой и иерархией составляющих его элементов и свойств.

Естественно, что роль *духовной практики* в формировании *трудо-вого потенциала* личности на разных этапах ее жизнедеятельности принципиально различная. Молодые люди меньше настроены на абсолютные ценности своего бытия; они более прагматичны и функциональны; они не задумываются о смысле жизни, а их мышление более приземленное. Иное дело, люди зрелого возраста или престарелые люди: они в большей степени склонны к размышлениям о смысле жизни, более последовательно ориентированы на высшие, предельные основания и ценности бытия; они, возможно, менее активны физиологически, но зато гораздо больше молодых активны духовно и интеллектуально. Не случайно пору юности иногда называют порой временно-го инфантилизма. «Блажен, кто в юности был молод, блажен, кто вовремя созрел», — писал когда-то А. С. Пушкин.

Означает ли это, что в детстве или юности трудовой потенциал личности деформирован? Конечно, нет, поскольку речь идет о *естественном* состоянии трудового потенциала, находящегося в фазе формирования и развития. Но следует обратить внимание, что состояние трудового потенциала на этих этапах жизни человека оставляет ему (человеку) больший простор для реализации других различных конструкторов (элементов) в его (потенциала) структуре: например, для реализации физиологических возможностей. Однако, состояние именно трудового потенциала определяет социальное самочувствие личности. Социальное самочувствие отражает, в свою очередь, особенности социальной позиции человека как общественного существа. Именно неразвитость трудового потенциала на ранних этапах становления личности как раз и предопределяет асоциальное ее поведение, ее индифферентность, равнодушие, социальную несамодостаточность, а порой — и антисоциальные проявления. Означает ли это, что личность такого человека не целостная? Естественно, поскольку целостность определя-

ется зрелостью, когда, пользуясь словами Аристотеля, «целое мы определяем так: то, в чем ничего не отсутствует, а у чего что-то отсутствует и находится вне его — то не целое, что бы ни отсутствовало». Вывод греческого философа о том, что «целое и совершенное (законченное) либо тождественны, либо близки по значению» [345, с. 280] наводит нас на мысль что совершенствование как процесс «духовного делания» лежит в основе самого духовного потенциала.

Иначе говоря, именно *духовный труд* как «работа со смыслами» (В. Соловьев) созидает трудовой потенциал человека. И для осуществления такого *духовного труда* одинаково важны и научный поиск, и молитва, и новация, и традиция. Именно *равновесие* между всеми компонентами духовного труда повышает социальное самочувствие человека, делает его *оптимистическим*, когда личность ощущает свою сопричастность миру, верит в будущее, настроена на созидание, нацелена на осуществление добра. Нарушение же *равновесия* между компонентами духовного труда ведет к появлению *пессимистического* социального самочувствия, которое проявляется в нигилизме, неверии в будущее, в чувстве утраты перспективы, постоянном ощущении собственной ненужности и бесполезности.

Духовный труд представляет собой напряжение не только человеческого ума, но и человеческого сердца в поиске возможностей реализовать естественную способность личности к созиданию добра. Именно напряжение ума и сердца создают тот необходимый настрой души, который созидает дух, т. е. *создает* его предметность в деятельности человека, наполняет ею человеческие поступки, вводит ее в человеческую материально-предметную практику. Одухотворение результатов обычного физического труда посредством «духовного делания» (И. Ильин) означает, что вещи (артефакты) и институции (нормы), создаваемые человеком, приобретают некий *духовный смысл*, совершенно определенное моральное, нравственное, этическое и эстетическое значение. И тогда не только кадило или хоругвь, алтарь или дарохранительница будут являться сакральными по своему смыслу вещами. Но и все те вещи (блага), в которые человек вложил свою душу, свое сердце будут произведениями не только его физического или умственного труда, но и труда духовного.

Прав был И. А. Ильин, когда утверждал: «Хозяйствуя (трудясь — *авт.*), человек не может не сживаться с вещью, вживаясь в нее и вводя ее в свою жизнь. Хозяин (труженик — *авт.*) отдает своему участку, своему лесу, своей библиотеке не просто время и труд; он не только «поливает потом» свою землю, дорабатывается до утомления, до боли, до ран на теле; он *творчески* (выделено нами — *авт.*) заботится о своем деле, вчувствуется в него, радуется и огорчается, болеет сердцем (...) Это означает, что человек связывается с вещами не только «материальным» интересом, но и волей к совершенству, и *творчеством* (выделено нами — *авт.*), и любовью» [155, с. 125]. В этих проникновенных словах русского философа звучит манифест человеческому труду, трудовой собственности, творчеству цельной личности. Поэтому можно с полным основанием сделать вывод о том, что когда духовность пронизывает трудовой потенциал личности, этот (трудовой) потенциал реализуется в виде социального творчества. Взятый вне духовности и без духовности трудовой потенциал личности обрекает ее (личность) на рутинный и бездарный труд, не более того. И хотя *любой* труд *достойн* человека потому, что само достоинство человека по отношению ко всему определяется его, человека, трудом (как родовой характеристикой самого человека), именно *творческий труд* как суть социальное творчество, наполненный высшими духовными силами и смыслами, отражает *высшую* (предельную) *меру* (степень) самореализации личности и ее самосовершенствования.

Однако, если вернуться к вопросу о месте трудового потенциала в структуре личностного потенциала, необходимо рассмотреть проблему *замещаемости*. Иными словами, нам следует определиться с тем, означает ли развитие именно трудового потенциала и именно на основе духовной культуры отказ от развития всех других (под) потенциалов в структуре личностного потенциала как *целого*. Формально, если такой отказ имеет место, то вроде бы утверждения о целостности самой личности элиминируются. С другой стороны, известный закон экономики времени предполагает отказ от одного (под) потенциала в пользу другого. В конце концов, человек всегда вынужден осуществлять выбор: ограниченность временных и всяких иных ресурсов предполагает такой выбор с неизбежностью земного притяжения или космиче-

ской невесомости. Но и невесомость в космосе можно преодолеть, равно как и земное притяжение.

«Настроенность всех душевных сил в направлении решения определенной проблемы у многих ученых, философов, изобретателей требует свободы от других обязанностей, особенно тех, которые требуют приспособления к сложной изменчивой обстановке текущей жизни», — указывал Н. О. Лосский [219, с. 243]. Иначе говоря, необходима некая душевная специализация, когда, например, занятия спортом или наукой предполагают отказ от реализации всех остальных потенциалов человека. Но это *видимый* отказ, поскольку человек не может перестать заниматься другими вещами: сексом или спортом, отдыхать или даже просто (хотя бы временно) бездельничать. На практике происходит все как раз наоборот: именно *все* потенциалы человека, *все* (под) потенциалы в структуре его личностного потенциала направляются, подчиняются и адресуются трудовому потенциалу (в его конкретной форме). Другие потенциалы не уничтожаются и не умерщвляются, а лишь встраиваются и подчиняются ключевой потенции, которая впитывает их подобно руслу реки, вбирающей в себя малые притоки и рукава. Спортсмен или композитор, художник или инженер начинают жить всеми силами своей души именно как созидатели нового, творцы совершенного. Это, собственно говоря, и есть *сублимация*, т. е. перетекание различных потенциалов человека в какую-то определенную сферу его деятельности, в какой-то определенный род его занятий. Но трактовать такую *сублимацию* в духе Ф. Ницше, как некую неудовлетворенность или неспособность реализовать себя в иных (кроме конкретной) сферах деятельности, нам представляется и нелогичным, и, что самое важное, беспочвенным.

Осознанно или интуитивно осуществляемое *сублимирование* представляет собой *концентрацию* человеческого духа и трудовых усилий в конкретной области его жизнедеятельности. Объяснять это не реализованной сексуальностью (З. Фрейд), страхом (С. Кьеркегор), психопатией (Э. Фромм), истеричностью (В. Райх), страстью к бунтарству (А. Камю) или какими-либо иными патологиями все равно, что сравнивать аршины с квадратами, а вкус яичницы — с высотой телеграфного столба. Можно, конечно, патетически заявлять о том,

что «к абсурдному творчеству необходимо предъявлять те же требования, что и к абсурдной мысли. Это бунт, свобода и многообразие» [163, с. 86]. Но «абсурдное творчество» — это все равно, что «сухая влага» или «сапоги всмятку». Если под *творчеством* подразумевать не обычную модернизацию, не простое обновление (лишь бы сменить декорации или антураж!), не *элементарную* инноватику, а улучшение, усовершенствование, приближение к идеалу, устремленность человеческого духа к высшим ценностям бытия, тогда все встает на свои места. Тогда понимание смысла и ранга творчества становится гарантией актуализации трудового потенциала личности; тогда человек не умирает духовно, а востребуется для духовной жизни; тогда человеческая самость от биологических конкретностей возвышается до предельной духовной очевидности; наконец, тогда сам человек превращается из результата жизненной эволюции в *созидателя* всей полноты и красоты жизни.

Формирование и развитие личности субъекта социального творчества происходит не просто под влиянием тех ценностей, которые уже сложились в *прошлый* период, но и под влиянием тех ценностей, которые возникают в самом процессе такого формирования и развития. И хотя, как поется в известной песне, «есть только миг между прошлым и будущим», в этот самый миг и появляются новые ценности, благодаря которым происходит верификация ценностей прошлого. Однако генезис личности субъекта социального творчества происходит в сфере не только духовного производства, как ее (личности) «*общение*» с ценностями духовной культуры, но и в сфере социального взаимодействия, как ее (личности) *нормотворчество*.

Известно, что П. А. Сорокин выделял несколько *модальностей* социальных систем взаимодействия: 1) одностороннее или двустороннее взаимодействие; 2) организованное и неорганизованное взаимодействие. Он также использовал для характеристики социокультурной динамики такого взаимодействия следующие признаки: экстенсивность и интенсивность взаимодействия, непрерывность и продолжительность, его направленность и организация [335, с. 551–560].

Предварительно, прежде чем использовать эти признаки для оценки социокультурной динамики развития субъектов социального твор-

чества, отметим следующее. Во-первых, на наш взгляд, в рассуждениях П. А. Сорокина допущена определенная некорректность, когда он предполагает называть *взаимодействием* одностороннее воздействие. Этот тезис встречается и в других сочинениях автора [336, с. 14]. Но термин *взаимодействие* предполагает не просто наличие, как минимум, двух сторон в структуре этого процесса, но и их *активность*. Когда же одна сторона выступает безответным (пассивным) объектом, а другая — активным (энергичным) субъектом, то никакого *взаимодействия* не происходит. Нам могут возразить, что с физической или химической точек зрения, любой контакт между сторонами (телами) так или иначе предполагает взаимодействие, и, сколь бы малой не была активность одной из сторон, она все равно имеет место. Например, когда палкой бьют по коврику, то палка на коврик воздействует. И это очевидно. Но гораздо менее очевидно, что и коврик «*сопротивляется*» ударам палки, от чего она (палка), собственно говоря, и гнется.

Известное рассуждение Зенона о стреле, выпущенной из лука и, вроде бы, движущейся, но при этом в каждый бесконечно короткий момент времени остающейся в состоянии неподвижности (покоя), напрашивается здесь само собой. И дело не в том, что в процессе взаимодействия одна из сторон пассивна или находится в состоянии покоя, а в том, что мы это замечаем или не замечаем. А отсюда весь вопрос состоит в том, что мы сами называем взаимодействием: очевидное или неочевидное. Если действие равно противодействию или если обе эти характеристики (прямая и обратная связь) очевидны и эмпирически поддаются определению, тогда мы можем называть такую связь *взаимодействием*. Когда же ответная реакция одной из сторон оказывается ничтожно малой, бесконечно краткой и не поддающейся эмпирическому определению и не играющей практически никакой *существенной* роли в организации такого взаимодействия, тогда корректнее называть такую (одностороннюю) связь *действием*. В противном случае нам пришлось бы процесс попадания солнечного света на землю называть взаимодействием, хотя непосредственно это обстоятельство не оказывает ровным счетом никакого влияния на само солнце.

И здесь распространять принцип детерминизма буквально на все процессы и явления было бы опрометчиво, поскольку, хотя все они

и связаны между собой, но связь эта может быть принципиально различной. А ведь именно это и происходит, когда идею технологического детерминизма распространяют на *всю* социальную сферу и утверждают, что благодаря развитию техники и технологии можно успешно решить практически все социальные проблемы в обществе. Как показала история, такие представления — заблуждение.

Во-вторых, тезис о неорганизованном взаимодействии также, по нашему мнению, крайне поверхностен, поскольку если имеется взаимодействие (а не хаотическое воздействие), то *организация* такого взаимодействия как бы предполагается *a priori*. В известном голливудском к/ф «Игры разума» известный математик и будущий Нобелевский лауреат Р. Нэш, занимаясь проблемой управляемой динамики, открыл формулу динамического равновесия. Изучая поведение голубей на лужайке, он пришел к выводу о наличии в любой форме взаимодействия (в том числе и в социальном взаимодействии) определенных закономерностей, выражающих организацию такого взаимодействия. Формула равновесия Р. Нэша является одной из аксиом современной синергетики. Сегодня также известно, что в броуновском движении состояние хаоса порождается как раз отсутствием реального взаимодействия, когда воздействие само по себе *не упорядочено*. Но в броуновском движении участвуют неодушевленные частицы, т. е. «контрагенты», не обладающие волей и сознанием. Иное дело — сфера общественных отношений. В сфере социального взаимодействия подобные примеры *видимого* хаоса (неупорядоченности) мы можем обнаружить тогда, когда оно осуществляется не системно (спонтанно) и не регулярно (дискретно). Но хаос ли это? Можно ли любые социальные возмущения (бифуркации) называть проявлением хаоса? Или правы были древние римляне, когда, разрабатывая собственную систему права, в ее основу положили ключевой критерий: «Ищи, кому выгодно!», а случайность называли непознанной закономерностью.

Сфера образования и воспитания в ее нынешнем состоянии иллюстрирует нам такие примеры *мнимой* хаотичности сплошь и рядом: когда у талантливых родителей вырастают бесталанные дети, когда в трудовом коллективе оказывается бездельник и лодырь, когда любовь родителей развращает детей, делая их моральными уродами, —

тогда мы обнаруживаем несоответствие целей и средств в структуре воздействия субъекта воспитания и образования на его (образования) объект.

Иная ситуация складывается в случае реального взаимодействия: оно основано на организации (организованности), которая, конечно, может быть эффективной или неэффективной, но которая по определению *уже есть*. В противном случае не будет и взаимодействия как такового. В чем же состоит смысл организованности социального взаимодействия, результатом которого становится формирование субъекта социального творчества? По нашему мнению, оно состоит в духовно-нравственном самоопределении личности, в выборе и выработке ею ценностных оснований своего поведения в целом, а для практики социального творчества — в частности.

В-третьих, на наш взгляд, довольно сомнительным является аргументация П. А. Сорокина в пользу существования (выделения) *организованной и неорганизованной солидарно-антагонистических систем социального взаимодействия*. В отношении к четырем предыдущим (*организованно-антагонистической, неорганизованно-антагонистической, неорганизованно-солидарной и организованно-солидарной*) системам социального взаимодействия вопросов вроде бы быть и не может, поскольку, как известно, противоречия могут быть *либо* антагонистическими, *либо* неантагонистическими. Иных просто на сегодняшний день эмпирически не установлено. Этот тезис гегелевской диалектики и служит теоретико-методологическим основанием для конструирования четырех первых систем социального взаимодействия. Но вот когда мы рассматриваем «смешанные» системы, предложенные П. А. Сорокиным, а именно организованную и неорганизованную солидарно-антагонистические системы социального взаимодействия, то настораживает сама аргументация в пользу ее выделения. «Она держится *отчасти* на принуждении, — пишет П. А. Сорокин, — *отчасти* на добровольной ее поддержке» [335, с. 559]. Этот же аргумент он применяет и для характеристики типов социальных отношений, выделяя семейственные, договорные и принудительные. Обращает на себя внимание нечеткость предлагаемых формулировок: ведь семейные отношения вполне могут быть как договорными (например, брачный кон-

тракт), так и принудительными (например, продажа невесты за калым и т. д.). В результате, в одних семьях вырастают самостоятельные и духовно зрелые люди, а в других — нет.

Кроме того, *принуждение* в той или иной мере присутствует и в *организованной и неорганизованной солидарной системах социального взаимодействия*. Следует также помнить, что *принуждение* отнюдь не равнозначно *насилию*, которое как раз и говорит об антагонизме. Конечно, все мы знаем такие технологии, как «кнут и пряник» или «разделяй и властвуй», и, вроде бы, можно было бы принять идею автора о существовании смешанных систем социального взаимодействия. Но вот вопрос: что, собственно, смешивается в таких идеальных конструкциях? Ведь известно, что далеко не все элементы солидарного и антагонистического поведения *транспарентны*, т. е. допускают взаимное существование друг друга. Так можно ли их «смешать», и, что самое главное, бывают ли все-таки такие *паллиативные системы социального взаимодействия* в действительности? Или это плод нашей фантазии?

В-четвертых, весь смысл социокультурной динамики у П. А. Сорокина представлен как постоянная борьба *чувственной и идеациональной систем культуры*. Но было бы правильнее рассуждать о взаимодействии различных систем культуры, в процессе которого появляется и развивается способность личности к социальному творчеству. Термин *флуктуация*, используемый П. А. Сорокиным, до конца так и не прояснен. А можно было бы представить это понятие как *духотворение* в процессе развития и взаимодействия различных культурных систем. Тогда субъект этих систем — личность предстает перед нами как источник духа, как его некий генератор. До сих пор в религиозной философии и теологии преобладает взгляд, согласно которому дух входит в человека (человеческое тело), но правильнее было бы говорить, что он исходит из человека (из человеческой души). «Тело — это сосуд, в котором живет душа человека» — такова интенция религиозной философии. *Флуктуация* как раз и представляет собой духовную деятельность, т. е. деятельность человеческой души, живущей в теле. И содержанием этой деятельности является формирование духовности личности. А если это так, то родовая сущностная деятельность че-

ловека заключается отнюдь не в материальном труде по добычанию или созданию средств к существованию. Таким «*трудом*» занимаются многие живые организмы, которые не просто потребляют данные природой готовые ресурсы, но и производят их (пчелы — мед, и т.д.). Родовой и сущностной деятельностью человека является *духотворение*, духовная его деятельность или то, что В. С. Соловьев называл «*работой со смыслами*».

Обратимся теперь к конкретным признакам социокультурной динамики. Феномен социального творчества личности характеризуется таким признаком, как *экстенсивность*. Подразумевая, вслед за П. А. Сорокиным, под данным признаком долю поступков и психологических переживаний, обусловленных взаимодействием, от всех поступков и переживаний, из которых состоит жизнь людей, мы можем отметить, что чем больше эта доля в общем объеме поступков и переживаний человека, тем выше качество социального творчества (нормотворчества).

Короче говоря, социальное творчество представляет собой ту долю поступков и переживаний личности, которые сформировались в процессе социального взаимодействия (а не в сфере индивидуально-эгоистического индивидуализма). В той мере, в какой личность включена в процессы социального взаимодействия (например, в общественное разделение труда и т. п.), она становится субъектом социального творчества. Как известно, Робинзон Крузо, даже занимаясь хозяйством, не был субъектом социального творчества до того момента, как на острове не появился Пятница. Отсюда напрашивается вывод о том, что организовано-солидарное социальное взаимодействие (например, посредством создания условий для коллективного социального творчества) является наилучшим для формирования личности субъекта социального творчества. И наоборот, неорганизованная антагонистическая система социального взаимодействия минимизирует само взаимодействие, что объективно мешает развитию способностей к социальному творчеству. Поскольку при разрушении реального социального взаимодействия разрушается и духовная культура, которая, как известно, является, в определенном смысле слов, системой не только индивидуальных, но и общественных идеалов, постольку деформируют-

ся и угасают способности к социальному творчеству. Не случайно поэтому в антагонистических социальных системах в общественном сознании и общественной психологии наиболее распространены стереотипы гедонизма и эгоизма, тогда как в солидарных социальных системах в общественном сознании (и психологии) преобладают противоположные мотивы (гуманизма, альтруизма и т. д.).

Феномен социального творчества личности характеризуется также признаком *интенсивности*. В своих сочинениях П. А. Сорокин не дал четкого определения данного понятия. В традиционной же интерпретации под интенсивностью подразумевают напряженность некоего процесса (усилия, действия). Думается, что такое традиционное определение вполне подходит и для характеристики феномена социального творчества личности, которое может иметь разную степень интенсивности (напряженности). Так, одним людям легче даются решения некоторых вопросов и они легко справляются с возникающими требованиями в процессе своей деятельности; другим людям это дается труднее, тяжелее. Здесь могут сказываться не только психологические особенности самой личности или ее стартовые (изначально получаемые в семье, школе, дружеской компании и т. д.) ценностные установки, освоение и переработка (совершенствование) которых также могут быть затруднены в силу их специфики, устойчивости и проч. Необходимо также помнить и об условиях внешней (социальной, культурной, природной) среды, в которых находится каждая отдельно взятая личность. Благоприятные условия объективно способствуют более успешному самоопределению, более эффективной самодеятельности, более облегченному освоению и усвоению принципов и норм социально ответственного поведения; неблагоприятные условия внешней среды затрудняют этот процесс.

Органично связана с *направленностью* социального взаимодействия и такая характеристика феномена социального творчества личности, как ее собственная *направленность*. Но здесь есть одно очень существенное различие: направленность социального взаимодействия становится *солидарной*, когда устремления и усилия одной стороны совпадают с устремлениями и усилиями другой стороны. И тогда, казалось бы, сами понятия *социального взаимодействия* и *социального*

творчества вроде бы сближаются настолько, что могут быть восприняты как синонимы. Но если устремления и усилия одной стороны не совпадают с устремлениями и усилиями другой стороны, то складывается (по логике П. А. Сорокина) *антагонистическое взаимодействие* (точнее его было бы называть *противодействием*), которое свидетельствует об отсутствии социального консенсуса и тем самым об отсутствии социальной и духовной гармонии (единства) в поведении одной (или обеих) сторон.

Но ведь это не так. Когда судья выносит приговор и, в соответствии с законом, наказывает подсудимого, чья вина установлена, он выступает по отношению к такому подсудимому как его антагонист, но при этом поступает вполне социально ответственно. Когда же судья выносит приговор подсудимому, чья вина не доказана, он поступает как антагонист и при этом творит произвол, т. е. ведет себя социально безответственно. Поскольку социальная ответственность — один из ключевых признаков социального творчества, то в одном случае судья выступает как субъект социального творчества, а в другом — нет. Следовательно, критерием социального творчества в сфере социального взаимодействия может быть только общепринятая норма (морали, права и т. д.), тогда как в структуре самой социальной ответственности личности субъекта социального творчества, помимо таких норм, вполне допустимы и *собственные* индивидуальные нормы и установки. Никто ведь не заставляет, например, личность вести себя жертвенно и совершать подвиг. Она сама избирает для себя такую модель поведения, руководствуясь собственными представлениями о приоритетности тех или иных требований социальной ответственности.

Таким образом, направленность социальной ответственности личности, строго говоря, может не соответствовать общей направленности всей системы социального взаимодействия между нею и обществом в целом, но при этом никакого антагонизма автоматически не возникает, а складывающиеся противоречия между личностью и обществом снимаются без всякого насилия.

Наконец, характеристика социокультурной динамики формирования субъектов социального творчества была бы не полной, если бы мы не обратились к такому ее признаку, как *продолжительность* (дли-

тельность). Длительность (продолжительность) социального творчества отнюдь не предполагает его постоянность, непрерывность. Социальное творчество имеет и должно иметь свои четкие временные границы. Ни во сне, ни в коме человек не может быть субъектом социального творчества. Кроме того, следует учитывать и возрастные, и физиологические границы: несовершеннолетние или недееспособные лица также не могут выступать в качестве субъектов социального творчества. И хотя самоопределением и самостоятельностью такие лица могут заниматься, но нормотворчеством — нет, а их социальная ответственность остается весьма ограниченной. Иначе говоря, всей полноты признаков социального творчества отдельные граждане могут и не иметь, что, само по себе, просто исключает социальное творчество, хотя и не отрицает объективную необходимость социального взаимодействия (с такими личностями), а уж тем более о социальном ответственном поведении личности рассуждать не приходится. Тем самым мы обнаруживаем удивительную вещь: вне социального взаимодействия социальное творчество развиваться не может, но само по себе социальное взаимодействие еще не является исчерпывающим основанием для развития социального творчества. И здесь опять-таки следует признать ключевое значение духовной культуры в генезисе феномена социального творчества и его субъектов.

Духовная культура по своим конкретным формам исторична, т. е. меняется и должна меняться для того, чтобы органично определять содержание и динамику социального взаимодействия, а через него — самого социального творчества. Противоречие, возникающее порой между духовной культурой и социальными технологиями такого взаимодействия и творчества — свидетельство догматического отношения со стороны отдельных субъектов социального творчества к содержанию и структуре в самой духовной культуре. Выход из подобных противоречий заключается в правильном структурировании и иерархии собственных ценностных ориентаций (приоритетов) личности. Ценности высшего порядка (абсолютные ценности) должны быть и в поведении любого человека его социальными регуляторами.

Термин *регулятор* (лат. *regula* — правило, *regular* — приводить, наладивать) выражает процесс упорядочивания, настройки некоего

фрагмента универсума, обозначает нечто, что задает характер его процессуальности. Система ценностных ориентаций, ее структура и иерархия как раз и должны выступать таким социальным регулятором. К несчастью, это происходит далеко не всегда. Люди, например, знают правила дорожного движения, но часто их нарушают. То же самое происходит порой и с требованиями (техникой) противопожарной, санитарно-эпидемиологической, экологической безопасности, когда люди бездумно или осмысленно идут на их нарушение и создают для себя и для окружающих дополнительные опасности, угрозы и риски.

Создание каждой личностью своего социокультурного регулятора как раз и иллюстрирует тот факт, что в основе социального творчества человека находится именно культура. Ведь, строго говоря, выработка некоей моральной нормы и ее превращение в социальный регулятор — это и есть культивирование. Если такими регуляторами становятся Вера, Надежда, Любовь, Красота, Истина, Честь, Совесть, Доброта, то социальное творчество получает общесоциальную и общую духовную основу, минимизирующую возникновение конфликтов между участниками социального взаимодействия — субъектами социального творчества. Знаменитая фраза о том, что «Красота спасет мир» получает в этом смысле свое вполне практическое наполнение: для восприятия и сохранения Красоты необходимо научиться грамотно (оптимально) структурировать свои ценностные (культурные) ориентации. Подобно тому, как мы структурируем наше питание (диеты) или рабочее время (график), наши доходы и расходы (бюджет, смета), мы обязаны для достижения наилучших результатов в своей деятельности и формирования эффективного социального творчества структурировать собственные ценностные установки. Когда, например, представители церкви начинают заниматься бизнесом, то вспоминается известный евангельский постулат о том, что нельзя одновременно служить Богу и мамоне. Но что мы наблюдаем в современных условиях? В католических костелах, например, для привлечения молодой паствы уже десятилетиями устраивают рок-концерты и ночные клубы [306, с. 326]. При православных храмах и церквях — торговые ярмарки и платные аттракционы. Аналогично обстоит ситуация

и с чиновниками, которым вроде бы запрещено одновременно сочетать государственную службу и занятия бизнесом. Но разве это требование выполняется?

Причиной такой аберрации ценностных ориентаций личности является неструктурированность (аморфность) и объективно неверная иерархия ее ценностных ориентаций, которые в силу такой деформации просто перестают выполнять регулирующую роль. Следствием этого является отсутствие или крайне низкий уровень социальной ответственности личности, ее неспособность к четкому духовно-нравственному самоопределению, диверсифицированность ее самодеятельности.

Именно социокультурный регулятор лежит в основе всех внешних социально-институциональных регуляторов, которые отражают уже формальную сторону социального творчества. В качестве примеров таких внешних социально-институциональных регуляторов назовем религиозные запреты, правовые нормы, обычаи и традиции, да хотя бы расписание движения поездов или административные предписания. Ясно, что все они действуют в той мере, в какой сама личность культурна, освоила и усвоила подлинные (в первую очередь, абсолютные) ценности культуры. Личность, освоившая и усвоившая в процессе своей духовной практики высшие ценности духовной культуры и правильно их структурировавшая в своем сознании и поведении, становится самоопределившейся, социально ответственной личностью, способной к успешной самодеятельности и нормотворчеству. Ведь она уже осуществила это нормотворчество внутри себя и для себя, выбрав определенные ценности духовной культуры как регуляторы своего поведения. И наоборот, чем более бескультурна личность, чем меньше она внимания уделяет своему собственному «духовному делу», тем более она социально безответственна и не способна к самоопределению, самодеятельности и нормотворчеству, тем более она удобна для внешнего манипулирования. Только духовная культура делает человека подлинным субъектом социального творчества и наполняет социальное взаимодействие между людьми высшими ценностями самой культуры.

Придание статуса главного (основного) регулятора нашего поведения, нашей деятельности именно духовной культуре, ее высшим (аб-

солютным) ценностям, позволяет раскрыть специфику социокультурной динамики и всей социальной жизни личности на разных этапах ее развития. *Первым* этапом развития культурной личности как субъекта социального творчества является этап предварительного знакомства с ценностями культуры. Здесь личность лишь *осваивает* (узнает, знакомится, изучает) ценности, которые уже сложились до нее. В рамках *первого* этапа социокультурного генезиса личности субъекта социального творчества вопрос о формировании практических способностей к такому творчеству не стоит. Здесь требуются лишь внимание и заинтересованность, желание и любопытство, послушание и дисциплина. Маленький ребенок не осуществляет полноценного самоопределения потому, что еще не может этого сделать; он не отвечает в полной мере (и не должен отвечать) за свои поступки просто потому, что уровень его сознания и культуры еще достаточно низкий.

Однако за первым этапом генезиса личности будущих субъектов социального творчества следует *второй* этап, который можно было бы обозначить как этап *усвоения* (восприятия, понимания, признания, принятия) тех ценностных установок и норм, которые сложились раньше. На этом этапе решается крайне сложная задача превращения полученных ранее знаний в убеждения, информации — в установки, ценностных ориентиров — в регуляторы поведения человека.

Далее следует *третий* этап развития субъектов социального творчества, который связан уже с *переработкой* (творческим переосмыслением и *креативным* усовершенствованием, обновлением) прежних ценностей культуры и переходом человека к культуротворению (созиданию) новых и более совершенных ценностей культуры. Конечно, это не касается высших (абсолютных) ценностей духовной культуры, которые потому и считаются высшими, что они совершенны. Но существуют и другие уровни ценностей в структуре духовной и материальной культуры, которые человеку еще только предстоит улучшить. Этот этап — самый сложный в генезисе субъектов социального творчества именно потому, что он связан с переходом от *простого* труда к *сложному*, от *репродуктивной* деятельности — к собственно творческой деятельности. И от того, насколько способна личность дорасти (врасти) до (в) само творчество как специфическую форму улучшения и обнов-

ления самой себя и окружающего ее мира зависят степень (мера) эффективности и качество всей ее будущей деятельности как таковой.

Как справедливо указывает В. Н. Финогентов, «регулятор — понятие большой общности, применимое к миру неживой природы, к миру жизни, к социальным системам и процессам». Но буквально несколькими строками ниже он заявляет: «К сожалению, применительно к социальным регуляторам возможны не только мысленная их отмена, но и реальное их разрушение» [374, с. 111]. Но почему, собственно, *к сожалению*? То, что мы не можем отменить дождь или, наоборот, вызвать его, когда это необходимо — это действительно *к сожалению*. Но если культура способна созидать новое, то почему надо сожалеть о реальном разрушении устаревшего регулятора поведения личности? Тогда было бы бессмысленным всякое творческое развитие ценностей самой культуры и личность никогда бы не доросла до третьего (творческого) этапа в своем генезисе. Тогда человек не смог бы проявить свою подлинную субъектность и стать реальным субъектом социального творчества; он просто обреч бы себя на репродуктивное бытие.

Другое дело, что разрушать (верифицировать, отказываться, заменять и т. д.) надо с умом: можно организовать некий «духовно-нравственный» вакуум «на месте» бывшего регулятора; а можно его спокойно убрать из личностного и общественного сознания, заменив новой, более совершенной установкой. «Убирать» также можно по-разному: не только путем мысленной временной отмены, но и реального (окончательного) уничтожения. Игнорировать, забывать и не принимать в расчет — это мыслительные формы отмены прежних регуляторов социального поведения. Запреты, наказания (санкции) — это вполне физические формы такой отмены. И сожалеть о том, что приходится использовать порой именно реальные (физические) формы отмены (разрушения) социальных регуляторов поведения человека — это примерно то же самое, что пенять на плохую погоду самой же погоде.

Однако, В. Н. Финогентов прав в том плане, что мыслительная отмена часто все-таки предпочтительнее физической (реальной), поскольку обращена не на тело, а на дух, душу, сознание личности. Мы бы добавили, что для *реального* социального творчества личности свой-

ственны именно *мыслительные* формы отмены старых регуляторов, а для *формального* социального творчества — *физические* формы такой отмены. Как говорится, выпороть ремнем не трудно, даст ли, однако, такая порка хоть что-то для развития субъектных свойств и способностей пострадавшему. Будет ли такое *физическое* обновление регуляторов способствовать развитию системы социального взаимодействия между тем, *кого* наказали, и тем, *кто* наказал? Или это породит озлобленность, скрытую или явную ненависть и полную обструкцию? И здесь следует вспомнить слова из Св. Писания: «В начале было Слово. И это Слово было Бог».

Мыслительные (идеальные) формы верификации устаревающих социальных регуляторов позволяют, на наш взгляд, все-таки более успешно формировать и развивать субъектные способности личности к социальному творчеству. Не случайно же большинство психологов утверждает, что физически наказывать ребенка нельзя. Здесь необходимо понимать, что гораздо более продуктивным будет формирование в процессе социального взаимодействия (родителей и детей, учителей и воспитателей и их учеников, администрации предприятия и его работников, органов власти и граждан страны и т. п.) не системы формальных (*физических*) санкций (наказаний), а нормальной *прикладной этики*. Рассматривая такую прикладную этику как нормативно-ценностную подсистему, В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов, например, связывают процесс ее разработки, прежде всего, с необходимостью конкретизации морали. Они пишут: «Из какого же духовного материала «лепятся» нормативно-ценностные подсистемы? Например, профессиональная мораль? Чаще всего авторы... представляют дело таким образом, что с незапамятных времен существовала некая, уже сложившаяся, «общественная мораль»... Так ли это?» [26, с. 41]. И далее указанные авторы с этим не соглашались, полагая, что «в таких представлениях дает о себе знать инертное, не отрефлексированное должным образом понимание и общества и самой морали» [26, с. 41].

Идея о том, что воздействие культуры на социальное поведение людей развивается в сторону конкретизации этики, формирования прикладной этики или, пользуясь словами П. Сингера, «практической этики», представляется нам вполне обоснованной и заслуживает поддерж-

ки. Но этим трендом не исчерпывается вся социокультурная динамика феномена социального творчества личности. Куда более важным и проблемным представляется такой тренд, как интеграция интернационализация самих культур, а через это универсализация и унификация наших представлений о самой сущности социального творчества. Спор сторонников общечеловеческих ценностей со сторонниками традиционализма ведется уже давно: но аргументы «за» и «против» такой интернационализации есть у каждой из сторон. Тем не менее, в условиях глобализации национальных экономик, политической интеграции и конвергенции национальных культур было бы наивным просто отмахиваться от этого проявления социокультурной динамики в контексте изучения феномена социального творчества.

Конечно, выявлением этапов в генезисе данного феномена и его внутренних и внешних трендов развития сама проблема анализа его социокультурной динамики далеко не исчерпывается. Но можно, думается, вполне уверенно обозначить определенные закономерности в процессе развития способностей личности к социальному творчеству.

Первой закономерностью такого процесса как процесса развития не только поведения человека, но и самой его сущности, является преумножение и возвышение его сущностных сил, а, значит, его субъектных свойств; это преумножение и возвышение включают не только количественный рост таких свойств, но, прежде всего, качественное их совершенствование.

Второй закономерностью развития способности личности к социальному творчеству является опережающее развитие таких ее способностей, которые служат основным источником общественного (человеческого) богатства; среди таких способностей первостепенное значение приобретают способности к труду и самоуправлению, благодаря которым осуществляется духовное (а не только материально-вещное) воспроизводство и создание новых ценностей культуры.

Третьей закономерностью процесса развития способностей личности к социальному творчеству является нелинейный, достаточно противоречивый, порой скачкообразный или даже циклический характер данного процесса, что связано с противоречивым влиянием на личность факторов внешней (социальной, природной и информационной)

среды; алгоритм процесса развития данного феномена обусловлен широким спектром и диапазоном возможностей и препятствий, которые обнаруживаются на пути к реальному социальному творчеству.

Четвертой закономерностью данного процесса может быть названо все более растущее влияние информации на его содержание и динамику; поскольку современный человек живет в условиях *информационного общества*, то следует иметь в виду тот факт, что он получает все чаще и чаще образовательные (воспитательные) импульсы не от самой системы образования (школ, библиотек, вузов и т. п.), а от средств массовых коммуникаций (от СМИ). Поэтому он (человек) часто как бы остается на поверхности явлений и не прилагает умственных усилий для системного и критического усвоения необходимого для успешного социального творчества объема знаний [252, с. 45]. Это тревожный момент, который требует серьезной коррекции деятельности всех СМИ, равно как и личного отношения каждого человека к тому, что и как они делают. А это означает необходимость разобраться во всей аксиологии современных социокультурных коммуникаций и провести серьезную ревизию тех установок и регуляторов, которые внушаются через них нашим согражданам. Механизмы и способы такой ревизии — вопрос отдельный и в большей мере технический. Но известно, что «весь дьявол — в деталях».

Глава 2

СОЦИАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЛИЧНОСТИ В ДУХОВНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Проблематика личной социальной ответственности становится все более актуальной в современной социальной философии. Тем более, что до сих пор нет даже правового определения данного понятия. Тем не менее, за последние годы вышло в свет несколько серьезных научных публикаций по этой проблеме [193, 287, 300, 330, 339], защищен ряд диссертаций [57, 182, 279]. Однако, в большинстве из них сущность социальной ответственности как социокультурного феномена рассматривается либо с сугубо прагматических и социально-экономических позиций, либо в рамках социоцентризма. Такое довольно узкое понимание социальной ответственности отражает лишь ее различные формы и их содержание, но не саму сущность. В данном случае мы видим феноменологический, но никак не онтологический подход к вопросу.

В плане социальной онтологии *сущность* социальной ответственности, на наш взгляд, заключается в наполнении высшим духовно-нравственным смыслом самого содержания человеческой деятельности (в какой бы сфере она не осуществлялась). Операциональное проявление этой сущности мы обнаруживаем в *обязанностях* и *необходимости* их соблюдения. Принятые на себя *сознательно* и *добровольно*, такие обязанности становятся, не только формально, но и по существу, *основанием* для социальной ответственности. Принятые же под *вне-*

шим воздействием (насилие, принуждение, манипулирование, зомбирование и т. п.), такие обязанности служат лишь *факторами* для возникновения социальной ответственности. Эти *факторы* могут привести, а могут и не привести к формированию социальной ответственности точно также, как грозовой фронт может пройти над нами, а может и уклониться под влиянием ветра или давления от первоначальной своей траектории. Есть также «*формальная*» и «*реальная*» социальная ответственность. Поскольку «незнание или несоблюдение законов не освобождает от ответственности», то *формальная* ответственность *де-юре* существует в любом обществе. Но поскольку в реальности достаточно часто отсутствует неизбежность наказания за нарушение установленных законом норм и правил, поскольку существуют противоречия в самих законах и неадекватность в правоприменительной практике, то *де-факто* даже *формальная* ответственность не носит в конкретном социуме всеобщего (тотального) характера. Это происходит именно потому, что сама ответственность как таковая формируется чаще всего не изнутри человека, а под внешним воздействием на него. А это — свидетельство формализации духовной социализации.

Говорить о том, что некий *фактор* (например, команда начальника или требования соседей) являются *основанием*, и тем более *основой* для формирования *реальной* ответственности, не приходится. Связано это с феноменом отчуждения самой личности от тех обязанностей или обязательств, которые ей вменяются (инкриминируются) извне. Но это — сфера права, в котором *ответственность* как раз и увязывается с *обязанностями*. В сфере права не идет речь о *природе* таких обязанностей (антропологический аспект) и не разводятся сами понятия *обязанность* и *обязательство*; закон может кому-то не нравиться (*dura lex — sed lex*), но его требования формально *обязательны* для всех. Поэтому для юриста не важно, имеет ли ответственность *внешнюю* природу (определена обязанностью, предъявляемой обществом к личности), или она имеет *внутреннюю* природу (и определяется ответственным выбором самой личности по отношению к самой себе и к обществу).

С точки зрения философии возникает вопрос о *реальных* (*неформальных*) основаниях феномена социальной ответственности лично-

сти и причинах его деформации (различных проявлениях безответственности). На наш взгляд, *подлинный* социально-онтологический аспект ответственности лежит в *реальной*, а не в *формальной* плоскости нашего бытия. Не случайно в этой связи М. Мосс во Франции и Ф. Боас в Англии сформулировали концепцию *социальной антропологии*. Можно как угодно относиться к нормам и правилам, законам и традициям, но при этом их неукоснительно соблюдать. *Реально*, такое отношение безответственно, поскольку: а) *противоречит* собственным убеждениям и представлениям человека (его внутренний мир находится в оппозиции окружающему его миру) и б) не соответствует низкому «качеству» конкретных социальных норм и установок. Но, с формальной точки зрения, все выглядит вполне «благочестиво» (ответственно).

Конечно, суждения о том, что «философская антропология может стать наукой только в том случае, если она потеряет свой предмет», т. е. перестанет заниматься такой оппозицией и внутренним миром самого человека, неубедительны. Вряд ли можно согласиться с выводом о том, что «до тех пор, пока этого не случилось, философская антропология будет выступать в форме социальной алхимии» [371, с. 607]. Но именно *социальная антропология* как раздел философской антропологии может и должна объяснить *ответственность* как антропологическую константу, характеризующую не только внутренний мир самого человека, но и его отношение к окружающему его миру. Дело в том, что, на наш взгляд, именно эта константа определяет не только характер, но и динамику процесса духовной социализации личности.

Совсем уж безосновательными являются, по нашему мнению, *упреки*, согласно которым «в основе социальной антропологии лежит запрет на то, чтобы человек понимался в качестве чего-то произвольного, случайного, как порождение социума» [371, с. 607]. Но ведь *человек* — это не продолжение бактерии и не мутация вируса. *Сущностью* человека является возникновение и развитие в его биологической форме социального и духовного начал. Когда-то Б. Кедров высказал конструктивную мысль о *многоступенчатости* сущности. С позиций этой идеи можно выделить *высшую* сущность и сущности более низкого уровня. Не впадая в социоцентристские и тем более в теоцентрист-

ские крайности, мы считаем, что одним из проявлений *высшей сущности* человека является его способность быть ответственным. Феномен ответственности таким образом трактуется нами как проявление духовного уровня человеческой сущности, детерминирующее духовную социализацию личности.

Современная философия призвана раскрыть подлинную, многослойную, многоступенчатую, диалектически многомерную сущность человека. А для этого она должна выражаться не в «нейтральных терминах» (А. Гелен), а в *ценностных понятиях* (И. Кант). Она должна рассматривать человека *позитивно*. И здесь довольно продуктивным представляется также и экзистенциалистский подход, который рассматривает человека не в каком-то «чистом», «рафинированном», «отвлеченном» виде, а в контексте его внутренних характеристик, прежде всего в контексте соотношения *свободы и ответственности, вины и страха, любви и смерти*. И здесь становится очевидным, что ответственность вообще, а социальная ответственность в частности, появляются и развиваются только в русле духовной любви. Не случайно, И. Кант утверждал, что «любовь должна мыслиться как максима благоволения, имеющая своим следствием благодеяние» [164, с. 389].

Реальная *основа* социальной ответственности личности состоит в ее духовной определенности и цельности. А. Смит в книге «Теория нравственных чувств» (1759 г.) обратил внимание на значение человеколюбия в хозяйственной практике людей. Будучи шотландским философом, он ввел в научный анализ не только метод диалектики, но и мотив нравственности, духовности. С этого и начинается в Новое время развитие одного из наиболее популярных направлений современной философии — *философии хозяйства*. В связи с этим вполне логично, что особое место в исследовании, прежде всего, хозяйственного поведения человека принадлежит социальной антропологии как системе ценностных ориентаций субъектов хозяйственной деятельности. Ибо *максима благоволения* превращается в *благодеяние* именно через хозяйственную деятельность людей. Тогда как одними только «благими намерениями мостится путь в ад».

Синтез духовного и экономического подходов к анализу проблемы человека и его ответственности был характерен и для русской фило-

софской традиции. Так, Н. А. Бердяев указывал: «Хозяйственная, материальная жизнь не может быть противопоставляема жизни духовной, не может быть от нее совершенно отвлечена и оторвана. Хозяйство есть акт человеческого духа. А от качества духа зависит характер хозяйства» [35, с. 294]. Аналогично рассуждал и С. Н. Булгаков, полагавший, что тривиальный материализм не может быть «опровергнут логически», но может быть и должен быть превзойден духовно [32, с. 7].

Следует со всей определенностью заметить, что вне такого *синтеза* духовно-нравственного и материально-предметного начал в человеческой жизни понять и определить природу и смысл феномена личной ответственности невозможно. Именно поэтому западная, в общем и целом сугубо рационалистическая, мысль воспринимается российскими исследователями весьма скептически. Так, критически отзываясь о рассуждениях Х. Плеснера, согласно которым «человек всегда случайность» и «всегда эксцентрик», некоторые авторы пишут: «Антропология Плеснера строится в предположении, что человек имеет права и обязанности вне зависимости от места, от служения» [371, с. 621].

Ответственность в контексте хозяйственной практики человека есть преодоление экономизма, наполнение экономики духом. «Понимание хозяйства как явления духовной жизни открывает глаза на психологию хозяйственных эпох и значение системы хозяйственных мировоззрений», — указывал С. Н. Булгаков. Взятая вне хозяйственной практики личность мифологизируется, а философская антропология, «очищенная» от «хозяйственного мировоззрения человека», превращается в мистификацию проблемы человека. И, как не называй потом такую «философию» (хотя бы «философией в новом ключе», как это делает С. Лангер), следует признать: не «свобода сознания является основой свободы личности» [199, с. 258], а ответственность, порождаемая взаимодействием духовного, социального и хозяйственного начал. «Взаимодействие экономического и духовного начал в человеческом мире задает нам меру и пределы, в которых «моральные» суждения оказываются значимыми для порядка материального» [255, с. 348]. Ответственность предполагает ограничение свободы точно так же, как любовь предполагает саму ответственность. Формируемые на этой основе моральные нормы являются практическим проявлени-

ем ответственности, в том числе и ответственности социальной. «Мораль — усвоенное ограничение, которое показывает нам, от каких желаний мы должны отказаться в самом начале, чтобы обеспечить выживание большего числа людей. Мы должны примириться с тем фактом, что наша мораль не ведет нас туда, куда нам хочется» [404, с. 184–185].

Было бы бессмысленно выискивать какую-то априорную ответственность вообще, а тем более социальную ответственность человека исключительно в его внутреннем мире («Я-Я») или только в окружающем его пространстве. Генезис ответственности есть не только взаимодействие духа и хозяйства, но и взаимодействие двух миров (внутреннего «Я» и внешнего «МЫ-ОНИ») и созидание на этой основе *нового качества* человеческого бытия. Взятые в понятиях *послушание и сопротивление, смирение и неповиновение, действие и бездействие, принятие и отвержение, признание и отрицание*, формирование ответственности есть диалектическое единство и борьба противоположностей, есть созидание духа и самореализация личности, актуализация созидательного потенциала человека. *Формировать* ответственность означает превращаться из биологической особи в духовное существо. И первым шагом на этом пути является *ответственное мышление*. Наполнение действительности духом есть ответственное мышление. Безответственное мышление есть сон разума, который, как известно, рождает чудовищ. «Не умея облагораживать действительность, мышление ограничивается его изображением» [162, с. 293].

Ответственность — это, прежде всего, выбор в пользу добра, в пользу жизни, в пользу более совершенного, объективно лучшего. Осуществление такого выбора — низшая, начальная ступень ответственности, которая побуждает человека к ответственному мышлению. Так, экономическое сознание как сознание ответственное исходит из понимания факта ограниченности ресурсов и необходимости их наиболее рационального потребления. Но от экономического сознания до ответственного поведения субъектов хозяйственной практики дистанция огромного размера. Соблазны и искушения, страсти и эмоции постоянно заставляют человека отклоняться от первоначально установленного мотива поведения. Тем самым мотив не становится императивом, побуждение — нормой, установка — правилом, мысль — убеждением.

По образному выражению Ж.-П. Сартра, «человек — это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста» [325, с. 323].

Но тем не менее, «если существование действительно предшествует сущности, то человек ответственен за то, что он есть» [325, с. 323]. Именно поэтому «первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование» [325, с. 324]. Важно, однако, что экзистенциализм не сводит ответственность к индивидуальной стороне. Когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей» [325, с. 324].

Но возникает вопрос: как можно отвечать за *всех* людей, в том числе и за тех, которых не знаешь, и отвечать тогда, когда от тебя ничего не зависит, когда не ты принимаешь решения? Дилемма между двумя идеологиями — «сопротивлении злу силою» (И. А. Ильин) и «непротивлении злу силою» (Л. Н. Толстой) — как раз и связана с формированием социальной ответственности. Можно, конечно, призывать «возлюбить врага своего», но это будет лишь морализирование, но еще не сама социальная ответственность как норма практического действия. И здесь, как нам представляется, недостаточно простых рассуждений о том, что «я ответствен таким образом, что создаю определенный образ человека, который выбираю» [325, с. 324–325]. Тезис Ж. П. Сартра о том, что некоторые ценности (в том числе и ответственность) должны существовать *apriori*, напрямую сопрягается им с религиозным началом. Не случайно он приводит слова Ф. М. Достоевского о том, что «если бога нет, то все дозволено». Но выводить ответственность из тревоги (как по существу это делает Ж. П. Сартр) или из страха (С. Кьеркегор) было бы опрометчиво. *Духовным основанием ответственности является любовь* (а точнее, такая модальность духовной любви как *человеколюбие*), а практическим инструментом ее формирования и развития — *любящее сердце*. В связи с этим следует вспомнить о *кардиогностике* — специфическом направлении в истории русской философской мысли, представители которого внесли существенный вклад в формирование уникального направления философской мысли — *идеал-реализма*.

Глава 3

ЦЕННОСТНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА РУССКОГО ЧЕЛОВЕКА

Проблема целостности личности имеет много конкретных аспектов. Одним из наиболее важных аспектов является соответствие самой личности, ее духовно-нравственной ориентации, ее «внутреннего мира» характеру самого социума-этноса, представителем которого она (личность) является.

Понятие *«целостность»* представляет собой «обобщенную характеристику» объектов или субъектов, «обладающих сложной внутренней структурой, достаточной интегрированностью, самодостаточностью, качественным своеобразием, автономностью и причастностью к другой более фундаментальной целостности» [253, с. 100]. Наиболее распространенное представление о целостности восходит к Аристотелю, который писал: «Целое мы определяем так: Это то, в чем ничто не отсутствует. А у чего что-то отсутствует (и находится вне него), то не целое, что бы ни отсутствовало. Целое и совершенное (законченное) либо тождественны, либо близки по значению [345, с. 280].

В общем и целом, в современной философии *«целостность»* трактуется как некое свойство или свойства вещей. Эта традиция восходит к работам Гегеля, который, основываясь на принципе развития, трактовал понятие *«целостности»* как категорию, выражающую многообразие свойств, связей и отношений [85, с. 383].

При этом понятие *«целостности»* увязывается с понятием «качества» субъекта или объекта. Так, В. И. Филатов пишет: «Целостность должна рассматриваться как некая совокупность элементов, обла-

дающая определенными качествами, одно из которых — интегративное свойство» [373, с. 72]. На наш взгляд, понятия «совокупность» и «интегративное свойство» находятся в несколько ином сочетании, чем то, в каком их интерпретирует В. И. Филатов. «Интегративное свойство» — понятие более широкое, чем «совокупность», которая выступает по отношению к нему частным понятием. Сведение понятия «целостность» субъекта или объекта к «совокупности» характеризующих его свойств не корректно. Оно порождает дизъюнктивизм и редукционизм. И в связи с этим уместно привести суждение, согласно которому «исследование внутренней ценности какого-либо предмета является сложным вследствие того, что ценность целого может быть иной, чем сумма ценностей составляющих его частей» [256, с. 27].

Если говорить о социальном субъекте, а еще точнее — о личности, то фундаментальным основанием ее «целостности» является духовность. Ни один живой организм, а уж тем более неживое тело не обладает свойством духовности. Многомерность понятия «духовность» в общем и целом сводится к преобразованию души духом. «Действительно, когда душа преобразуется духом, тогда возникает и сама духовность» [14, с. 11]. Однако, необходимо обозначить характер такого преобразования человеческой души, которое может осуществляться как в аксиологическом поле абсолютных ценностей бытия, так и в поле сугубо конъюнктурных и далеких от абсолютных идеалов ценностных ориентаций индивидов. Не случайно по этому поводу в настоящее время разворачиваются дискуссии о том, что понимать под духом и духовностью. Рассуждения о некоем «злом духе» (черте, шайтане и т. п.) представляют собой обывательское представление о духе и духовности и игнорируют приведенную выше аристотелевскую трактовку о тождественности «целостности» и «совершенства». В самом деле, связывать подлинную духовность с некими психическими или физиологическими расстройствами (гневливостью, ненавистью, завистью и т. д.) не уместно. Вот как на этот счет высказался Ефрем Сирийский: «Блажен тот человек, который нелегко приходит в гнев (...) Действительно, гневливый убивает и губит душу свою (...) Он чужд мира, далек от здоровья, потому что тело у него постоянно истаивает, и душа скорбит, и плоть увядает» [138, с. 46].

Поэтому представляется более продуктивным в исследовании понятий «дух» и «духовность» опираться на классическую традицию, идущую от Аристотеля, Платона к Гегелю и далее — к И. А. Ильину, Н. О. Лосскому, В. С. Соловьеву, Е. Н. Трубецкому, П. А. Флоренскому, С. Л. Франку и другим русским религиозным философам — представителям *идеал-реализма*.

Это связано с тем, что в работах указанных исследователей понятия «дух» и «духовность» рассматривались только в контексте абсолютных и высших ценностей человеческого бытия: Веры, Надежды, Любви, Красоты и Добра. Именно эти идеалы предлагалось закладывать в душу личности в процессе ее воспитания и образования. И именно в этом отличие представлений русских философов в данном вопросе от взглядов их западных коллег. Отмечая это обстоятельство, Л. А. Шумихина пишет: «В русской духовности, в отличие от западной, преваляло воспитание чувственной и нравственной стороны. Здесь *интуиция* в поступках и помыслах важнее *рацио*» [426, с. 42].

И такой *идеал-реализм* практически невозможно не принять и не признать объективно правильной постановкой вопроса о сущности и содержании духовности. Важной чертой русского идеал-реализма было не *пассивное* созерцание духа и духовности, а стремление к его *активному* воплощению в сознании и воле человека. Идеи софийности С. Н. Булгакова, «работы со смыслами» В. С. Соловьева, «духовного делания» И. А. Ильина, «жизни не по лжи» Л. Н. Толстого, сизигии (духовной гармонии) П. А. Флоренского, «накопления в себе сил добра» С. Л. Франка представляют тот уникальный философский ансамбль, значение которого еще далеко от своего полного осмысления.

И хотя религиозная направленность указанных авторов оставляла за скобками их исследований *секулярную* форму духовности, нацеливала их на осмысление духовности исключительно в ее *сакральной* форме, тем не менее, теоретико-методологический подход, в рамках которого духовность определялась абсолютными и высшими ценностями, был совершенно правильным. Прежде всего, потому, что такой подход был *деятельностным* и позволял *актуализировать* высшие ценности бытия в системе социального взаимодействия, детерминировать ими поведение конкретного человека.

Иное мы наблюдаем в западной философии. Согласно мнению М. Шелера, дух необходимо рассматривать не в контексте высших, абсолютных ценностей человеческого бытия, а в контексте «объективности» и «открытости миру». При таком подходе личность превращалась из субъекта социального творчества в пассивный объект для внешнего манипулирования.

Не случайно, поэтому этот подход неоднократно подвергался критике. Например, М. Бубер отмечал неправомочность тезиса М. Шелера о будто бы пассивном и мистическом характере духовности: «У Шелера особый статус человека утверждается лишь на принципе духа, который находится по ту сторону всего того, что мы называем «жизнью». «Духовный» человек, в котором живет дух, нигде более не встречающийся и ловко отстраняющийся от всякой жизни, — такой человек возможен лишь как курьез. Дух заложен в искре всякой жизни; в бытии самых живых он возгорается пламенем, и временами то там, то здесь вспыхивает гигантский пожар духа (...) Нет никакого иного духа, кроме того, что питается единством жизни и единством с миром» [55, с. 129].

Но при этом духовность — не просто фундаментальная основа целостности самой человеческой личности. Она есть свойственное исключительно человеку проявление духа, т. е. того, «что *объективно значимо* в душе человека» [152, с. 457] (*выделено нами — авт.*). Иначе говоря, духовность представляет собой не чисто субъективный феномен, а обладает признаками объективной реальности. И в этом смысле духовность есть трансцендентная реальность самого человека. И эта реальность вполне объективна и вполне конкретна. Она представляет собой обретение человеком некоего *духовного опыта* подобно тому, как в материальной сфере своего бытия он обретает посредством практики предметно-технологический опыт. И. А. Ильин в связи с этим писал: «Быть духом — значит определять себя любовью к объективно лучшему (...) Пренебрегающий духовным опытом (...) как бы сам заклепывает себе духовные очи и предается слепоте и пошлости» [149, с. 112–113]. Не эту ли пошлость мы сегодня наблюдаем с телеэкранов? Не пренебрежение ли духовным опытом нашего народа сегодня оказывает тлетворное влияние на личное и общественное сознание и психологию?

Поскольку ответ очевиден, представляется актуальным обратиться именно к *духовной целостности* характера русского народа, которая всегда была обусловлена бережным отношением к духовному опыту и которая в современных условиях настоятельно требует своего восстановления.

Для этого необходимо вспомнить опыт философского осмысления духовной целостности характера нашего народа. Для этого, прежде всего, обратимся к работам Н. О. Лосского «Условия абсолютно-го добра» (1949) и «Характер русского народа» (1957). В этих сочинениях излагаются основные идеи разработанной автором «христианской теонормной этики» [218, с. 67]. А духовный опыт и духовная любовь в их разных модальностях возводятся Н. О. Лосским, по существу, в ранг онтологического закона. Противопоставляя свои суждения взглядам Г. Спенсера, русский философ особое внимание обращает на понятие *долга*. «Под словом «*долженствование*» оно (мировоззрение Г. Спенсера — *авт.*) понимает только последовательность обдуманного поведения: «Если кто-нибудь хочет достигнуть известной цели, он должен, будучи разумным, желать и средств, которыми она достигается» Такое *долженствование* есть условная необходимость, *гипотетический императив*.

Специфически иное понятие *долга* присуще теонормной нормативной этике. Согласно ее теориям, не только средства должны быть такими, а не иными при условии такой-то поставленной цели, но и *сами конечные цели* устанавливаются как нечто *должное*. Объясняется это *долженствование* ссылкой на то, что содержание данной конечной цели есть нечто ценное само по себе, достойное, возвышенное и т. д. Не вследствие внешнего приказа, идущего от какого-нибудь авторитета, хотя бы даже и от такого, как Бог, содержание конечной цели признается *должным*; *долженствование* здесь возникает как естественное дополнение к усмотрению объективного единства цели. Поэтому оно имеет *безусловный* характер; это *категорический императив*: люби Бога больше, чем себя; люби ближнего, как себя; достигай абсолютной полноты жизни для себя и всех других существ и т. п.». [218, с. 68].

Если рассматривать творчество, прежде всего, социальное творчество, в координатах любви и долга, то они превращаются в онтологи-

ческие законы развития и индивидуума, и личности, и локальных социальных образований (классов, народов, наций), и всего человечества в целом. Что же касается попыток Л. П. Карсавина рассмотреть «субстанционального деятеля» исключительно в его индивидуальной модальности, то Н. О. Лосский называет это «системой иерархического персонализма» [219, с. 48].

Эти рассуждения крайне важны для понимания Н. О. Лосским такой важнейшей ценности и антропологической константы человеческого бытия, какой является *свобода*. Взятая не абстрактно и сама по себе, а именно в контексте любви и долга, свобода в сочинениях Н. О. Лосского действительно трактуется как *первозданное* свойство каждого «субстанционального деятеля». Но тезис о «сверхкачественной творческой силе» таких «свободных деятелей» необходимо понимать не в том плане, что эта сила (свободы) обладает наивысшим качеством, а в том смысле, что она не соотнесена с качеством, она *вне* качественна. И в самом деле, творческий потенциал свободного человека может быть разным: в одних случаях он разрушительный, в других случаях — созидательный. Творческий потенциал как способность созидать новое может проявлять себя, актуализироваться по-разному: эволюционно и революционно; через разрушение старого, или через его сохранение и бережное к нему отношение; радикальных и латентных формах. Поэтому «природа» субстанционального деятеля», а тем более субъекта истории может быть понята и представлена *по-разному*. В одном случае она развивается в сторону принятия абсолютных ценностей бытия. В другом — по обратному направлению. И только если мы представляем себе человека или общество, которые живут по законам духовной любви и нравственного долга, мы можем признать за ними право на свободу. Свобода не дается от рождения и от Бога, как интерпретируют взгляды Н. О. Лосского его биограф С. А. Левицкий [217, с. 394]. Да, Н. О. Лосский утверждает, что личность свободна: 1) от предопределенности средой, 2) от собственного прошлого, 3) от Господа Бога, поскольку Бог сам сотворил человека свободным. Но при этом он пишет: «Нормативная теонормная этика, несмотря на различие обычаев и нравов, отвергает относительность нравственности и утверждает этический абсолютизм, т. е. наличие единого абсолютного нравствен-

ного идеала» [218, с. 70]. Именно в контексте этого единого нравственного и абсолютного идеала и следует понимать его рассуждения о свободе «субстанциональных субъектов».

Рассматривая исторический процесс развития человечества, Н. О. Лосский обращается к предвестникам нравственности в дочеловеческой природе. Парадоксально, но факт: он обнаруживает такие примеры в живой природе. И объясняет их высшим божественным промыслом. При этом Н. О. Лосский далек от вульгарных крайностей индивидуализма и коллективизма. Он пишет: «Рациональное устройство жизни, трудолюбие, покорное подчинение общественному целому принимают иногда отвратительные формы, но не менее отвратительный тип жизни вырабатывают и те существа, которые, стремясь создать себе условия для легкой жизни, вступают на путь паразитизма» [218, с. 85]. Паразитизм философ связывает с регрессом, а подлинный смысл развития — с прогрессом. Но как устроен прогресс? Как обусловлено правильное поведение людей? «Правильный выбор линии поведения, — пишет философ, — определяется не только *рангом* ценностей, подлежащих реализации, но еще и *силою* ценностей (...) *Ранг* ценности удостоверяется *заслугою* при осуществлении ее и слабостью осуждения при неисполнении ее. Что же касается *силы* ценности, она определяется тягостью зла, возникающего в случае неосуществления ее» [218, с. 91].

Соотношение свободы и основных онтологических законов (любви и долга) составляет, на наш взгляд, центральный момент этики Н. О. Лосского. И этот момент имеет непосредственное отношение к истории как таковой. Н. О. Лосский утверждает, что свободная личность как субъект истории должна обладать нравственной ответственностью. *Свобода и ответственность составляют системное единство нравственной личности.* В седьмой главе своей книги «Условия абсолютного добра» автор рассматривает абсолютность нравственной ответственности. Он пишет: «Всякое лицо, будучи существом свободным и наделенным свойствами, правильное использование которых ведет к абсолютному совершенству, несет абсолютную нравственную ответственность за свои поступки. Этими словами мы хотим сказать, что каждое лицо ответственно не только за субъектив-

ную, но и за объективную сторону своих поступков. А также не только за форму, но и за их содержание» [218, с. 125–126].

Н. О. Лосский раскрывает свое собственное представление о теологической этике через тезис о единстве причин (побудительных мотивов) последствий (итогах) деятельности субъектов исторического процесса. Он доказывает, что «субъективное сознание чистоты намерения, свободы от всякого личного расчета, даже проявление жертвенности при совершении поступка вовсе не гарантирует еще нравственного совершения его. Якобинцы, инквизиторы, большевики, совершая бесчисленные убийства и жестокости, пытаются оправдать свои поступки великими благами и принципами, за которые они борются. И, в самом деле, многие из них были воодушевлены пламенной любовью к подлинным объективным ценностям; тем не менее, поведение их отталкивает своим нравственным уродством. Объективная сторона их поступков ужасна, и даже субъективная сторона, кажущаяся самому деятелю чистой, на деле нравственно несовершенна» [218, с. 126].

По существу, здесь встает во всей своей полноте и противоречивости вопрос о нравственности самой истории и политики. Расхожим суждением стало представление о том, что «политика — грязное дело», что «история бездушна» и т. п. Не будет ли иллюзией полагать, что политику можно «делать чистыми руками и чистым сердцем», а история и гуманизм вполне имманентны друг другу? Ответы на этот вопрос могут быть разными, в зависимости от мировоззрения каждого конкретного человека. Но, к сожалению, исторических фактов, опровергающих такие оптимистические рассуждения, гораздо больше, чем тех, что подтверждают их. К сожалению, в мировой и отечественной истории оказывается больше убийств, насилия и жестокости, чем добра, справедливости и элементарной человечности. Н. О. Лосский объясняет это обстоятельство «узостью сознания ценностей». Он пишет: «В самом деле, узость сознания ценностей, присущая всем нам, существам, отпавшим от Бога, достигает прямо-таки ужасающей степени у фанатиков церкви, у революционеров, у пылких поборников социальных реформ. Чаще всего эта узость выражается в том, что фанатик ставит отвлеченную идею, теорию, проект реформ выше живого чело-

века и потому способен убивать, насиловать, коверкать жизнь людей ради осуществления своего идеала» [218, с. 127].

Но если в истории тех или иных народов и государств обнаруживаются определенные особенности, если она вдруг оказывается более или менее жестокой, более или менее гуманной, встает вопрос о том, с чем связаны такие отклонения или особенности. Н. О. Лосский связывает эти обстоятельства с мерой нравственной ответственности участников исторического процесса. И в самом деле. В разных социумах-этносах существуют системы санкций разного уровня силы. Есть более жестокие законы, есть менее жестокие. Есть более глубокие традиции, есть менее глубокие и т. д. В одних случаях общественное мнение и порицание очень категорично, вплоть до уголовной и административной ответственности, в других случаях оно менее категорично. И даже «душевная болезнь, как и телесные недостатки, не вполне снимает с человека нравственную ответственность за его поступки» [218, с. 129]. В связи с этим нарастание безответственности в рамках деятельности исторических субъектов прямо пропорционально неотвратимости социальной ответственности. Здесь мы разводим понятия *нравственной* и *социальной* ответственности. Нравственная ответственность касается самого человека и его рефлексии по поводу совершаемых им действий, поступков. Социальная ответственность отражает реакцию общества на эти поступки и действия. Но, в отличие от *правовой* (уголовной или административной) ответственности, социальная ответственность не ведет к насилию над личностью, не связана с лишением ее свободы или жизни. Она направлена на изменение статуса, ранга, социального положения и авторитета личности. В случаях жестокости, фанатизма или агрессии социальная ответственность становится тем средством, с помощью которого общество может направить того или иного участника исторического процесса в нужном направлении, поставить его в нужные рамки. Неуправляемая агрессия страшна сама по себе. Направляемая и управляемая агрессия может перерасти в пассионарность, т. е. поменять знак с минуса на плюс, стать позитивной энергией. Тогда как чисто нравственная ответственность остается делом самой личности и только ее.

В связи с вопросом об особенностях истории разных стран и народов и в контексте проблемы настоящего исследования особый интерес представляет работа Н. О. Лосского «Характер русского народа» (1957). В ней автор исследует особенности характера русского народа и выделяет следующие свойства характера русских людей: их религиозность, способность к высшим формам опыта, свободолобие, чувственность и волю, доброту и даровитость, мессианизм, недостаточность средней области культуры, а также социальные отклонения (нигилизм и хулиганство).

Рассуждая о религиозности русского человека, Н. О. Лосский отмечает: «У русских революционеров, ставших атеистами, вместо христианской религиозности явилось настроение, которое можно назвать формальной религиозностью, именно страстное, фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле, но без Бога, на основе научного знания» [218, с. 251]. Такая «живучесть» религиозного чувства в характере русского человека есть его особенность. «Не только русские писатели, также и иностранцы, внимательно наблюдающие русскую жизнь, в большинстве случаев отмечают выдающуюся особенность русского народа» [218, с. 252]. Подчеркнем, что речь идет не об экзальтации или, наоборот, толерантности религиозного чувства русского человека, а о его «живучести», способности сохраняться и мимикрировать в различных, в том числе и наименее подходящих для него, социальных условиях. Речь идет о том, что такая трансформация религиозности связана с формализацией этого чувства, а, следовательно, с выхолащиванием из него подлинной нравственности.

Рассуждая о способности нашего народа к высшим формам опыта, автор связывает ее со способностью русского человека *переживать* и *сопереживать* свою жизнь и жизнь другого человека в духовном всеединстве. Даже «все православие, богослужение, весь культ имеет такой мистический характер и пользуется любовью русского народа потому, что в нем осуществляется переживание близости к Богу» (выделено нами — *авт.*) [218, с. 263]. Действительно, об этой способности нельзя не вспомнить, когда слышишь об открытости русского характера, его широте, его гостеприимности и радушии. Именно *радость*

души (радушие) порождает такие черты характера русских людей, как великодушие, отходчивость. И они в этом характере намного ярче и весомее, чем в характерах иных народов.

В анализе чувственности и воли русского народа Н. О. Лосский предлагает отличать от самих чувств и воли разные эмоции и аффекты. Обращая внимание на страстность, он пишет, что «страсть есть сочетание сильного чувства и напряжения воли, направленных на любимую или ненавидимую ценность» [218, с. 271]. Именно страстность характеризует русский народ, который быстро увлекается новыми идеями и проектами и также быстро остывает к ним. Н. О. Лосский показывает массовую страстность русского народа на различных примерах: героической защите Смоленска от поляков, когда погибли 72 из 80 тысяч жителей города, стоявших до конца; самоотверженным переходе русских солдат под предводительством Суворова через Альпы и т.д. Это проявления массового героизма — весьма типично именно для русского народа и довольно редко встречается в истории других народов.

При всем этом «русскому человеку свойственно стремление к абсолютно совершенному царству бытия и вместе с тем чрезмерная чуткость ко всяким недочетам своей и чужой деятельности» [218, с. 272]. Однако, это не означает, что русский человек — без греха. «Повинуясь чувству долга, русский человек часто вырабатывает в себе способность выполнять обязательную работу добросовестно и точно, но какой-то аспект обломовщины в нем остается, например, в том, что он ленится выполнять работу, желательную, но не строго обязательную» [218, с. 273]. Да, в общем и целом, русский человек не аккуратист, как немец, не флегматик как англичанин и не педант как житель скандинавских стран. Русский человек, например, чаще иностранцев ленится писать письма, скрупулезно подсчитывать дебет и кредит. Но он обладает огромной силой воли, разбудить и зажечь которую означает очень многое. «Сила воли русского народа обнаруживается (...) в том, что русский человек, заметив какой-либо свой недостаток и нравственно осудив его, повинуясь чувству долга, преодолевает его и вырабатывает в совершенстве противоположное ему положительное качество. Понимая опасность неряшливости при лечении болезней, русские врачи достигли в дореволюционное время такой чистоты и антисепти-

ки, что московские клиники стояли в этом отношении выше берлинских» [218 с. 274].

Еще одна важная черта русского характера — свободолюбие. Оно относится к числу «первичных свойств русского народа, вместе с религиозностью» [218, с. 274]. Общая характеристика этого свойства такова: «Вследствие свободного искания правды и смелой критики ценностей, русским людям трудно столкнуться друг с другом для общего дела (...) В общественной жизни свободолюбие русских выражается в склонности к анархии» [218, с. 275]. Проведя характерологический анализ, Н. О. Лосский обращает внимание на то, что характер русского народа влияет и на исторический процесс его развития, на те конкретно-исторические формы, в которых это развитие осуществляется. Он, например, пишет: «Одна из причин, почему в России выработалась абсолютная монархия, иногда граничащая с деспотизмом, заключается в том, что трудно управлять народом с анархическими наклонностями» [218, с. 276]. Но понимание этой склонности как греха, ее нравственное осуждение побуждало сам народ содействовать укреплению абсолютной монархии: «Великая Российская империя с абсолютной монархической властью создавалась не только благодаря усилиям правителей ее, но и благодаря поддержке со стороны народа против анархии» [218, с. 277]. Да и как могло быть иначе, когда русский народ постоянно отражал агрессию других, окружавших его, народов? Начиная с 800 года по 1237 год, каждые четыре года совершались нападения на Русь. С 1240 по 1462 было совершено 200 таких нападений. С 1368 по 1893 года, т. е. за 525 лет, на военные годы пришлось 329 лет. Иначе говоря: два года войны, один год мира [218, с. 277]. При такой истории нашего народа он не мог не стать миролюбивым, а в характере русского народа не могли не сформироваться такие черты, как терпимость, миролюбие. Тот, кто страдает сам, если он нравственный человек, редко желает страданий другим.

Особое место в своей книге «Характер русского народа» Н. О. Лосский отвел анализу доброты. «К числу первичных, основных свойств русского народа принадлежит выдающаяся доброта его», — отмечал он [218, с. 289]. И далее: «Доброта есть преобладающая черта характера русского народа» [218, с. 296]. Ее утрата хотя бы на какое-то вре-

мя сопряжена с проявлениями жестокости. «В то же время есть в русской жизни также немало проявлений жестокости» [218, с. 296–297]. Ее проявлением Н. О. Лосский называл характерный для русского народа семейный деспотизм. У нас и теперь во многих семьях считается нормальным дать затрещину ребенку или даже отлупить его. Не говоря уже об отношении мужчины к женщине. Эти рудиментарные остатки семейного деспотизма за пару десятков лет не изживешь. Но «сила воли русского народа, как уже было сказано выше, выражается, между прочим, в том, что, заметив в себе какой-либо недостаток и осудив его, русское общество начинает решительную борьбу против него и достигает успеха» [218, с. 299]. Разберется наш народ и с этим вопросом. Даже без «ихней» ювенальной юстиции.

Особо нужно сказать о хозяйственной деятельности русского народа. Н. О. Лосский прямо пишет: «Ошибочная теория, сводящая поведение всех людей к эгоизму, возникла у Писарева и у Чернышевского как логический вывод из метафизики материализма (...) Нигилизм Писарева, выражающийся в отрицании предписаний религии, нравственного закона, принципов, традиционных форм общественной жизни (...) Нигилизм многих русских людей стал опасным явлением русской общественной жизни» [218, с. 347]. И это вполне понятно: голый расчет, эгоизм и цинизм объективно ведут к нигилизму, к отрицанию нравственного закона.

Общие выводы Н. О. Лосского о характере русского народа следующие: «Основное свойство русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра Царства Божия и смысла жизни (...) Второе первичное свойство русского народа — могучая сила воли, откуда возникает страстность, максимализм и экстремизм, но иногда и обломовщина, лень, пассивность (...) В связи с исканием абсолютного добра стоит и свобода духа русских людей, широкая натура (...) К числу первичных, основных свойств русского народа принадлежит доброта (...) Однако, измученный злом и нищетой, русский человек может проявить и большую жестокость. В связи с опытом искания абсолютного добра у русского народа развилась высокая и разносторонняя одаренность, теоретический и практический ум (...) отрицательные свойства русского народа — экстремизм, максимализм,

требование всего или ничего, невыработанность характера, отсутствие дисциплины, дерзкое испытание ценностей, анархизм, чрезмерность практики (...) надо, однако, принять во внимание, что отрицательные свойства русского народа представляют собой не первичную природу его» [218, с. 359–360].

Данный Н. О. Лосским анализ характера русского народа несоизмеримо глубже и обстоятельнее, чем тот, который давали некоторые другие русские мыслители. Так, Б. П. Вышеславцев (1877–1954), полагал, что в основе русского характера лежит Эрос, который будто бы роднит русскую и латинскую культуру [80, с. 639]. Такое умозаключение более чем спорно. Хотя для западнически настроенной российской публики, возможно, и важно, что «наш Эрос жаждет беспредельного». Не случайно поэтому, что В. В. Зеньковский упомянул о его (Б. П. Вышеславцева) склонности к экуменизму [141, с. 784]. Вероятно, поэтому Б. П. Вышеславцев и рассуждал о экуменически настроенной русской интеллигенции: «Мы жаждем прекрасных форм и умеем любить их как никто. Вот почему мы любим Италию» [80, с. 640]. Вкусы со временем меняются: сегодня эта публика любит Америку. Но не в этом суть. Главное, в том, что Б. П. Вышеславцев рассуждал все же о *формах*, а не о содержании, не о сути русского характера, и об интеллигенции, а не о русском работнике, не о крестьянине. Иное дело — Н. О. Лосский.

Для чего, собственно говоря, понадобилось нам столь подробное исследование представлений Н. О. Лосского о характере русского человека? Ответ очень прост. Оказывается, что *главный* вектор духовного развития русского человека заключается в осуществляемом им поиске *абсолютного добра*. В этом Н. О. Лосский видел смысл и назначение русской истории. Подобно Л. П. Карсавину, писавшему о *симфонической личности*, Н. О. Лосский думал о русском человеке как о *Личности* (с большой буквы), как о «*субстанциональном деятеле*», а не как о какой-то отвлеченно понимаемой персоне или об индивидууме. Философия Н. О. Лосского — это философия *идеал-реализма*. Но это не отвлеченный, а *конкретный* идеал-реализм. Кредо философа о том, что «*в основе живого опыта лежит не отвлеченная идея, а творческое конкретно-идеальное начало*» [219, с. 347] является для нас основанием счи-

тать, что духовная целостность личности подлинно русского человека в полной мере нашла свое проявление в его национальном характере.

Наверное, каждая страна имеет свои особенности, которые проявляются не только в культуре, но и в сфере политики, хозяйствования, межличностных отношений. Не исключение составляет и наша страна с ее огромной территорией, своеобразным климатом, специфической ментальностью населяющего ее народа и традициями ведения своего хозяйства. Все это в той или иной степени находило свое отражение и выражение в истории русской философии, которая на протяжении столетий впитывала в себя эту специфику и пыталась ее объяснить и экстраполировать на будущее.

Многие русские мыслители подчеркивали, что одной из наиболее типичных черт русской философии, определяющих ее самобытность как национальной философской школы, является ее *антропоцентризм*. «Русская философия не теоцентрична (хотя в значительной части своих представителей и глубоко и существенно религиозна), не космоцентрична (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), — она больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории» [141, Т. 2, с. 16]. С антропоцентризмом русской философии связана такая ее особенность, как *сосредоточенность* на моральных ценностях и *нравственных* идеалах. Важнейшими предпосылками развития антропоцентрических воззрений в русской философии явились такие особенности русского национального самосознания, как дух воляности, особая «внутренняя свобода», независимость от «внешнего» (Н. Бердяев), «стремление к огням личного духа» (П. Астафьев), глубина чувств, свобода совести и молитвы, наряду с коллективизмом — обостренное сознание личности, экзистенциальная направленность духа, «всечеловечность» или «всеотзывчивость», многосторонность, благодаря которым русским доступны все качества человеческой натуры и др.

Антропоцентризм, как воззрение, полагаящее человека центром и высшей целью мироздания, особенно характерен для таких мировых религий, как иудаизм, христианство и ислам, он глубоко развивался средневековой европейской философией вплоть до XVI в., а в XX в.

был вновь востребован такими философскими течениями, как философская антропология, персонализм, экзистенциализм, католический эволюционизм и др. На Руси, начиная приблизительно с XI в., проблема человека была доминирующей темой, приобретавшей различные формы, во всех этапах развития русской философской мысли. Антропологическая парадигма входила в содержание всех значительных философских систем, способствуя раскрытию «тайны» человека, его изменяющихся ценностей, идеалов, устремлений и исторических перспектив бытия. Особое значение антропологизма русской философии заключается, в первую очередь, в акцентировании сущности человека, который предназначен к созиданию, к активному преобразованию окружающей действительности. Русская религиозная философия видела ценность человека, прежде всего, в том, что он несет в себе образ и подобие Божие, способен творить, быть «соратником» Богу в преобразовании окружающего мира, что, в свою очередь, приводит к совершенствованию его духовного мира. Еще одна особенность антропологической концепции русской философии состоит в представлении о человеке как существе солидарном, т. е. в способности видеть в каждой личности и каждом народе общечеловеческое начало; в качестве примеров таких представлений можно привести философию всеединства В. Соловьева, «Философию общего дела» Н. Федорова.

Отличие понимания проблемы человека в русской мысли от западной и восточной состоит в том, что западная философия занята, главным образом, познавательными способностями и возможностями разума, восточная сконцентрирована на безличном абсолюте и равнодушна к исследованию глубин человеческого духа, русская же философия ставит в центр божественного мироздания человека со всем богатством его духовных потребностей и устремлений. Осмысление антропологических идей в западной философии, как правило, было связано с проблемами определения места человека в мире, взаимоотношений человека и мира, человека и Бога, человека и общества, культуры, цивилизации, отчуждения и одиночества человека в обществе, познания человеком строения мира, методов его покорения и улучшения, то есть в западной философии приоритетными всегда были проблемы бытия и познания вообще, но не проблемы сущности человека

[184, с. 123]. Многие современные российские исследователи полагают, что только в XX в. идеи М. Шелера, М. Хайдеггера, Э. Кассирера, Э. Фромма и др. обусловили зарождение в западноевропейской антропологии новой парадигмы мышления, направленной на исследование собственно сущности человека. Другие считают данную точку зрения заблуждением, в частности, У. Д. Розенфельд указывает на то, что «антропологический принцип в философии» был разработан еще Л. Фейербахом, инициировавшим дальнейшее углубленное развитие антропологической философии во второй половине XIX и XX в. как в России, так и в Западной Европе [314, с. 344].

Для русских антропологических учений характерно присутствие двух противоречивых систем воззрений: православного понимания сущности человека и его связи с Богом и усвоенных из современной западной науки и философии концепций. В отличие от западной идеи «разделенности» человека, изолированности его способностей, важнейшей из которых считался разум, православная антропология главным принципом анализа бытия человека полагала понятие о целостности человека в его единстве с Богом. Многоликость понятий о человеке и его бытии в русских антропологических концепциях сформировалась именно в результате противоборства и взаимосвязи указанных двух направлений. Органичное сочетание позитивных аспектов обоих направлений приводило к созданию наиболее плодотворных теорий, в случаях же преобладания одного из направлений появлялись менее объективные учения, в качестве примера первой тенденции исследователи приводят философию Н. Чернышевского, второй — П. Флоренского.

Рассмотрение проблемы человека в русской философии всеединства XIX–XX веков указывает на присутствие в русской философии такого оригинального направления, как антропология всеединства, включающего взгляды, суждения, размышления основателя философии и антропологии всеединства Вл. Соловьева и его последователей братьев Трубецких, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина о сути человека, значении его бытия, миссии в мире и обществе. Мера влияния православной христианской традиции и западноевропейской философии на творчество каждого из философов-

всеединцев позволяет определить две ветви антропологии всеединства: гуманистическую — в лице Вл. Соловьева и братьев Трубецких и православную — в лице П. Флоренского и С. Булгакова. Основным смысл их антропологии состоит в желании освободить человека от бездуховности, направить его к использованию своего творческого потенциала, всех возможностей, основывающихся на свободе и созидании. Вл. Соловьев утверждал: «Человеческая личность и, следовательно, каждый единичный человек есть возможность для осуществления неограниченной действительности или особой формы бесконечного содержания» [333, с. 282].

Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Л. Шестова, И. А. Ильина считают предшественниками европейского экзистенциализма в связи с глубоким исследованием ими проблем прав человека, свободы личности, смысла человеческого существования в условиях современной цивилизации. В философии Н. Бердяева, Л. Шестова, М. Бахтина прослеживается усиление тенденции к персоналистическому индивидуализму, в философии С. Л. Франка, И. А. Ильина, Н. О. Лосского — к мягкому универсализму, которые были нацелены на признание приоритета обеспечивающих права и свободы человека религиозно обоснованных социально-правовых форм.

Яркая особенность антропоцентризма русского самосознания заключается в придании, на основе признания независимости абсолютных ценностей, таких как добро, истина, справедливость, красота, от времени, культуры и т. д., *абсолютной* значимости человеческой личности, ее жизни, внутреннего мира, вне связи с ее классовой, сословной, национальной принадлежностью. Грандиозной задачей русской философии было постижение, в рамках антропологической парадигмы, человека как «божества и ничтожества» (Вл. Соловьев), как связующего звена между Богом и миром, противоречия бытия которого обусловлено таким уникальным положением. «Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением, или видимостью...» [333, с. 113]. Дуальный характер решения проблемы человека в русской философии проявился и в противоположном по-

нимании сущности человека в воззрениях В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева — в первом случае человек растворяется в Боге («всеединство», «всечеловек», «соборность»), во втором все мироздание «проваливается» в таинственную бездну личности, чтобы найти в ее глубине Бога. Русской антропологической парадигме присущи символизм мышления и эстетическое постижение действительности, осмысление цельного знания, складывающегося из опыта личности и конкретности истины, соединение всеобщего, соборного с индивидуальным на основе принципа любви. В процессе развития идей в русской антропологии исследовались вопросы, касающиеся места личности в обществе, условий её свободы, структуры личности, её творческой реализации, то есть политической, правовой, нравственной, религиозной, социальной и эстетической проблематики.

Основоположителем антропологической традиции в русской философии считается А. И. Галич, который, опираясь на идеи Шеллинга о единстве мира, тождестве субъекта и объекта, определил «человекоучение» как специальную науку и даже утверждал ее приоритет. От учений А. С. Хомякова и украинского философа Г. С. Сковороды идет становление двух направлений русской религиозной философии, связанных с антропологической парадигмой, а именно, от Г. Сковороды к В. Соловьеву — стремление рационализировать, выразить в слове и понятиях мистически увиденную тайну бытия, от А. Хомякова к Н. Бердяеву — понимание тайны бытия как свободы человека; учения С. Н. Булгакова, К. Н. Леонтьева, Л. Шестова, П. А. Флоренского и некоторых других русских философов представляют собой продолжение и развитие указанных направлений. Проблема метафизической сути человека, выдвинутая Г. Сковородой, была основательно исследована в философии всеединства В. Соловьева, а глубокое содержание и почти безукоризненную форму метафизика человека получила в трудах Н. Н. Страхова, П. Е. Астафьева, Л. М. Лопатина, П. А. Бакунина, Н. Г. Дебольского, В. А. Снегирева, В. И. Несмелова.

Отдельные русские философы тщательно разработали самостоятельные разделы учения о человеке: А. Козлов отчетливо выразил приоритет самобытия над абстрактным бытием, то есть приоритет персонологии над «чистой» онтологией; Н. Данилевский создал уче-

ние о «культурно-исторических типах»; Н. Н. Страхов — рациональную антропологию, учение о месте человека в природе; П. Е. Астафьев и Л. М. Лопатин — психологию и пневматологию, учение о духовно-душевной субстанции «внутреннего человека»; П. А. Бакунин — общую субъектологию (и герменевтику) человека; Н. Г. Дебольский — учение о народности, нациологию как новый раздел метафизики человека; В. А. Снегирев и В. И. Несмелов утверждали приоритет персонологии — учения о личности человека. Присущие русской духовности в целом парадоксальность и максимализм в требованиях к каждой личности отразились и в характере выводов русских антропологических учений.

Различное понимание русскими философами истоков зла и несовершенства земной действительности обусловило и разное постижение смысла и способов «борьбы» человека, как метафизического центра мира. Общим для многих мыслителей среди многообразия взглядов можно назвать убеждение в том, что причина несовершенства и зла мира находится в иррациональной свободе человека, которое было присуще уже мировоззрению Достоевского, открывшего диалектику человеческой души. Понятие о «негативной» диалектике свободы, подразумевающей совмещение устремленности человека к совершенству и добру в себе и мире с осознанием своей вины за несовершенство и зло мира, рассматривалось и в предшествующие творчеству Достоевского периоды, в частности, Чаадаевым.

Необходимо подчеркнуть взаимосвязь в русской философии проблемы сущности человека с проблемой сущности Абсолюта, понимаемого, в основном, в контексте идеи всеединства. В основе концепции всеединства лежит представление о совершенном состоянии мира, творящем красоту, гармонию и высший смысл для каждого из его элементов, а отчуждение индивидуальных элементов от всеединого целого полагается в качестве основного источника зла и несовершенства в мире. Для всей русской философии и для В. С. Соловьева, в частности, человек представляет собой квинтэссенцию разумности и единства бытия. Именно это единство и определяет его первостепенное значение, как главной силы, необходимой для обретения состояния идеально-го всеединства в мире, в чем и заключается основной смысл идеи Бо-

гочеловечества, направляющей к борьбе за достижение абсолютного совершенства человека и мира, так как несовершенство мира понимается как следствие несовершенства человека. Н. Бердяев, С. Франк, И. Ильин и Л. Карсавин внесли в эту идею собственные оригинальные изменения, основанные на непризнании изначального совершенства сверхэмпирической сферы мироздания и, как следствие этого, на необходимости переосмысления понятия Бога, как пребывающего только в трансцендентном измерении бытия. Понимание Бога как собственной сущности человека, ответственного за все мироздание, заменило в их воззрениях традиционную веру в Бога. Наиболее ярко этот метафизический антропоцентризм выражен у Н. Бердяева: «Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров» [38, с. 310]. Бердяев заявляет, что традиционное понимание трансцендентного совершенного Бога, властвующего над миром и человеком, является глубочайшей ошибкой человечества, и утверждает метафизическую первичность человека как «бесконечного духа», творческого центра мира, которому не позволяет управлять судьбой мира только страх перед своей абсолютной свободой. Характеризуя оторванность западной рационалистической философии от проблемы человека, Бердяев пишет: «...критическая философия делает поучительный опыт очиститься и освободиться от человека. Это человекоубийственное стремление есть у Гуссерля, у Когена и др. Хотят создать философию, в которой философствовать будет сама философия, а не человек... Гегель по-иному, но тоже думал, что философия реальнее и абсолютнее человека. Эта человекоубийственная философия есть проявление титанической гордости философа... и даже ... самого философского познания. Это и есть панлогизм, т. е. возведение логики и ее категорий в ранг абсолютного бытия» [39]. «Внеантропологическая и над-антропологическая философия не может быть названа творческой философией... Антропологический путь — единственный путь познания вселенной», — утверждал Н. Бердяев [39], называя свою философию, объявляющую человека свободным творческим центром мироздания, философией радикального антропоцентризма.

Раннее творчество И. Ильина также основывалось на идеях о сверхрациональном единстве человека и Бога, позже он обратился к православию. В соответствии с ранней концепцией Ильина, Бог творит не в трансцендентном, а в реальном мире через действия несовершенного человека, в связи с чем именно от чистоты намерений и жертвенности человека зависит исход борьбы со злом в мире. Абсолютная ответственность человека за все происходящее в мире составляет смысл исторической и этической концепции Ильина, особенность которой заключается в признании необходимости «сопротивления злу силою», а также преодоления человеком зла и несовершенства в себе самом. Принцип абсолютной, метафизической виновности человека явился основой концепций И. Ильина и Л. Карсавина.

Для русской философии первой половины XX века концепция Л. Карсавина оказалась наиболее типичной — утверждающей изначальную виновность человека, разрушающего своими грешными деяниями, как следствие неправильно реализованной внутренней свободы, и без того не абсолютные целостность и совершенство мира. С точки зрения Карсавина, искупление этой извечной вины человека осуществимо только через отказ от своей греховности путем избрания пути страданий и смерти. Этический аспект идеи жертвенности Л. Карсавина основывается на его своеобразной метафизической трактовке главного принципа концепции всеединства — всеединство совершенно, когда в нем осуществляются две противоположные тенденции, а именно — распад целого на элементы и соединение элементов в абсолютную целостность; т. е., движение человека к совершенству представляет собой и путь любви (объединение всего в себе), и путь смерти (распределения себя во всем). Главный смысл существования личности, по его мнению, должен заключаться в самопожертвовании всему миру, которое есть и «совершенная» смерть в ее метафизическом аспекте и метафизическое воскресение. Данная концепция близка к первостепенному элементу метафизики Достоевского — осмыслению им воскресения как усилия к полноте личностного бытия. Помимо Л. Карсавина, данную идею в своих работах развивал А. Мейер.

В оригинальной антропологической концепции С. Франка идея «взаимодополнительности» человека и мира определяет метафизи-

ческую абсолютность человека, знаменующую тот факт, что действительная духовно-материальная сущность человека не сужена рамками времени и пространства, а является своеобразным «срезом» мира. Франк полагал, что объективное бытие есть итог объединенного творчества множества личностных начал — каждого человека и Бога как единства всех личностей.

В связи с рассматриваемой проблемой необходимо упомянуть творчество Б. Вышеславцева, который в большей мере, чем другие русские философы начала XX века, стремился к синтезу православного учения о человеке с тенденциями современной ему западной антропологии. Ведущая тема творчества Б. Вышеславцева — выявление роли рациональных и иррациональных составляющих в человеке, его сознании и жизни. Осмысление в русской философии начала XX в. новейших направлений западной мысли, прежде всего, философии жизни и психоанализа, повлияло на изменение традиционного понимания взаимосвязи рационального и иррационального в человеческой жизни и самой структуре бытия и привело некоторых исследователей к признанию равенства рационального и иррационального. Русская философия, начиная со старших славянофилов, осуждала классический западный рационализм и стремилась найти подлинную суть человека в иррациональной (сверхрациональной) составляющей, не отвергая рациональное и возвеличивая иррациональное начало, а утверждая их изначальную общность и равноценность для бытия и сознания. Присущее многим русским философам XIX в. отрицательное отношение к классическому философскому наследию сменялось в начале XX в. убеждением в том, что многие системы содержали в себе указание на важное значение иррационального и не были исключительно рационалистическими. Проблемы иррационального в человеке и взаимосвязи иррациональных и рациональных элементов в человеческой личности исследуются наиболее глубоко в творчестве Б. Вышеславцева. В работе «Сердце в христианской и индийской мистике» он определяет библейское понятие «сердце» как обладающую иррациональным началом и поддерживающую связь человека с Богом духовную суть человека: «...соприкосновение с Божеством возможно потому, что в сердце человека есть такая же таинственная глубина, как и в сердце Божества. Здесь

раскрывается весь смысл выражения «образ и подобие Божие», здесь человек чувствует свою Божественность...» [81, с. 62–87].

В самом деле, антропоцентризм является одной из наиболее характерных особенностей русской философии на всем протяжении ее развития. Но это же обстоятельство характерно и для русского национального самосознания, для русского национального хозяйственного уклада. Взаимодействуя с западной традицией, русский социум-этнос использовал только то, что помогало лучше понять значение человека как универсального центра мироздания, включающего в себя в каком-то смысле все существующее, неразрывно связанного с Богом, с абсолютным началом мира. Изучение проблемы человека в русской философии всеединства XIX–XX веков позволяет вести речь о существовании особого течения в русской философии — *антропологии всеединства*, отражающей *характер* русского общества. В русской философии постижение сути человека состоит, прежде всего, в следующем: человек есть существо духовное, а не природное; человек, как образ и подобие Бога, является высшей ценностью; человек и общество равноценны; человек преодолевает свое несовершенство на основе нравственного самовоспитания и культурного творчества; свобода — это сознаваемое личностью состояние внутренней духовной независимости. В подобном мироощущении самым тесным образом задействованы детерминирующая сила уроков русской истории и культуры, симбиоз множества определяющих факторов — исторических, географических, геополитических, этнокультурных, религиозных. В этих условиях в национальном самосознании и в русской философии сформировался антропоцентризм как смысловая ось, принципиально сохраняющаяся в национальном мироотношении в длительной исторической перспективе.

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ И ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

Было бы, вероятно, полным преувеличением заявить, будто вопросы духовной социализации изучены слабо. Это обусловлено, на наш взгляд, определенной девальвацией духовного содержания самого процесса социализации личности, в рамках которого отношение человека к высшим ценностям своего бытия оказалось в значительной степени подмененным конъюнктурными ценностными ориентациями текущего характера.

В современном социуме человек всё яснее осознаёт, что полнота жизни во многом зависит от эффективности личности. В связи с этим не является случайным выдвижение социализации как основы личностного саморазвития. Но эффективность трактуется, по большому счету, как экономическая категория, в координатах рационализма и даже гедонизма. Тем самым игнорируется высший смысл самой социальной адаптации — сохранение и развитие личности, воспроизводство человека как духовно-нравственного существа.

Динамизм социальных изменений в России начала XXI в. предъявляет к людям и сообществам повышенные требования, связанные с конкуренцией или «сшибкой» идентичностей прежнего времени и ещё не вполне устоявшихся идентичностей нового, что негативно сказывается на процессе социализации в целом. «Социализация — это трансмиссия культуры от поколения к поколению», в связи с ин-

теграцией общества эта трансмиссия нарушается [77, с. 37]. По существу, нарушается традиция как преемственность в развитии поколений. В современных условиях особое значение приобретает конкретно-исторический анализ социализации, ее форм, факторов и механизмов. Эмпирические исследования этого процесса зачастую «выхватывают» какой-то один временной промежуток кардинальных перемен. Кроме того, эмпирическому анализу чаще всего подвергается определённый спектр тактик (стратегий) адаптивного поведения, использующих или институциональные формы, готовые и вновь созданные, существующие в «экономическом пространстве российского общества» [8, с. 123], или «домашние», преимущественно неформализованные [98, с. 45]. Но сведение социализации личности к фазе адаптации в корне неверно. Как неверно и игнорирование духовной социализации и сведение всей проблемы социализации личности к социально-психологической или профессионально-функциональной адаптации.

Для осмысления реальной сложности процесса социализации личности необходима научная рефлексия *всего спектра* разнообразных *адаптивных* и *креативных* практик в их взаимной обусловленности. При этом нельзя не учитывать множество научных подходов, используемых учеными при изучении этого вопроса (интегративный, поколенческий, стратификационный и др.). Стало очевидно, что исследование этих аспектов социализации в отечественной науке приобретает качественно новые характеристики.

Понятие социализации было впервые описано в конце 40-х — начале 50-х гг. XX в. в работах американских психологов и социологов (А. Парк, Д. Доллард, Дж. Кольман, В. Уолтер и др.). Понятие о социализации как процесса полной интеграции личности в социальную систему, в ходе которого происходит ее приспособление, сложилось в американской социологии (Т. Парсонс, Р. Мертон). В традициях этой школы понятие «социализация» раскрывалось через термин «адаптация», который означает *приспособление* живого организма к условиям среды [341, с. 89]. Этот термин был экстраполирован в обществознание и стал означать процесс приспособления человека к условиям социальной среды. Так возникли понятия *социаль-*

ной и психической адаптации, результатом которой является приспособленность личности к различным социальным ситуациям, микро- и макрогруппам [30, с. 90].

В науке различают следующие уровни адаптации. Во-первых, *целенаправленный конформизм*, когда приспособливающийся человек знает, как он должен действовать, как вести себя, но внешне, соглашаясь с требованиями социальной среды, продолжает придерживаться своей системы ценностей (А. Маслоу) [240, с. 75]. Во-вторых, *взаимная терпимость*, при которой взаимодействующие субъекты проявляют взаимную снисходительность к ценностям и формам поведения друг друга (Я. Щепаньский).

В-третьих, *аккомодация* — наиболее распространенная форма социальной адаптации, возникающая на основе терпимости и проявляющаяся во взаимных уступках, что означает признание человеком ценностей социальной среды и признание средой индивидуальных особенностей человека (Я. Щепаньский) [428, с. 98]. В-четвертых, *ассимиляция*; или полное приспособление, когда человек полностью отказывается от своих прежних ценностей и принимает систему ценностей новой среды (Ж. Пиаже) [289]. Существуют и иные классификации уровней социальной и психической адаптации: *нормальная, защитная, девиантная (отклоняющаяся) и патологическая*.

Таким образом; с помощью понятия «адаптация» социализация рассматривается как процесс *вхождения* человека в социальную среду и его приспособления к культурным, психологическим и социологическим факторам.

Имеется и другой теоретико-методологический подход к трактовке процесса социализации (А. Олпорт, А. Маслоу, К. Роджерс, Э. Фромм и др.) В ней социализация представлена как процесс самоактуализации «Я-концепции», самореализации личностью своих потенций и творческих способностей, как процесс преодоления негативных влияний среды, мешающих ее саморазвитию и самоутверждению. Здесь субъект рассматривается как «самостоятельная» и «саморазвивающаяся» система, как продукт самовоспитания.

Эти два подхода в определенной степени разделяются российскими исследователями, хотя приоритет чаще отдается первому. Так,

И. С. Кон определяет социализацию как усвоение индивидом социального опыта, в ходе которого создается конкретная личность.

Опираясь на культурно-историческую концепцию и субъектно-деятельностный подход мы определяем социальную адаптацию как специфическую внутреннюю и внешнюю деятельность человека по созданию нового в индивидуальном сознании, переживаниях и отношениях, осуществляемую в соответствии с жизненными задачами и с помощью социально-культурных средств, диктуемых обществом, в котором он живёт. И это понятно: старшие поколения утратили привычную идентичность, новые пытаются её обрести в социальном пространстве. Исследования в этой области убеждают в том, что социальные идентичности (кто такие «Мы»?) как личностные самоидентификации (кто «Я»?) существенно зависят от социального ресурса индивидов, потенциала индивидуальных возможностей социализации.

Вместе с тем создание нового в индивидуальном сознании на фазе адаптации по существу сводится к освоению духовного опыта прошлого. В этом смысле социальная адаптация как фаза социализации личности является предпосылкой ее духовной социализации, поскольку освоение предшествует усвоению и творческому развитию духовного опыта. Важно также и то обстоятельство, что сама адаптация осуществляется через духовный труд, посредством сознания и интеллекта, а не сугубо физиологически или психологически. В противном случае следовало бы вести речь не об адаптации как осознанном процессе вхождения индивида в некое социальное и духовное пространство, а об автоматизме, о рефлексах.

В социальной философии проблема адаптации рассматривается в русле темы «человека и общество». Философия издавна пыталась разгадать тайну общества. Социальных философов всегда интересовали специфические вопросы: что такое общество? Как оно рождается? Почему человечество создало этот феномен? Про таких философов можно сказать, что они занимаются социальной историей, т. е. философским исследованием социальной жизни, коллективной человеческой деятельности.

В философии существует традиция рассматривать личность как устойчивую систему социально-значимых черт, характеризую-

щих индивида как члена того или иного общества или определенной общности, а также как индивидуального носителя этих черт. Но природа такой устойчивости личности коренится в ее духовном самоопределении, ее духовно-нравственной самоидентификации. Иначе говоря, устойчивость как предикат целостной личности формируется в рамках духовной социализации.

Изучение различных типов личности интенсивно велось еще в XIX в. такими мыслителями, как В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев, П. Н. Ткачев, П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков, И. С. Аксаков. Интересны историко-философские труды В. О. Гошевского, М. Я. Корнеева, Т. Д. Марцинковской, А. И. Новикова и других авторов.

Однако особенно продуктивно разрабатывается проблема социализации в русле философской антропологии, как она сложилась в 20-х годах XX столетия, значимость которой состоит в том, что ее представители (М. Шелер, А. Гелен, Г. Плесснер и др.) поставили, в частности, и вопрос об особенностях человека как социального и природного существа.

Философские антропологи показали, что человек — уникально коммуникативное, т. е. общительное существо. «Человеческий мир в первую очередь характеризуется, собственно, тем, что здесь между существом и существом происходит что-то такое, равное чему нельзя отыскать в природе» [55, с. 123], — свидетельствует М. Бубер. Но вот вопрос: *почему* человек социален? *Что* заставляет его выстраивать многообразные социальные связи? Свободен ли человек от общества? *Как* осуществляется вхождение человека в мир культуры? Это — не просто философские проблемы социализации личности, а прямое обращение к сфере духовного бытия человека. В трудах таких исследователей, как Р. Г. Апресян, Л. П. Буева, И. С. Вдовина, П. С. Гуревич, А. А. Гусейнов, К. С. Долгов, В. А. Подорога и других авторов в той или иной мере уже предпринимались попытки комплексно рассмотреть проблему социализации личности. Причем, не только в рамках социоцентризма и антропоцентризма, но и в духовных координатах. Однако, следует признать, что такой *метафизический* аспект проблемы все еще слабо разработан в науке.

Поэтому и многие конкретные проблемы социализации именно в философском ракурсе исследованы еще недостаточно. Не в полной мере освещены вопросы социальной природы человека, проблемы коммуникативности, мировоззренческие предпосылки социализации. Процесс социализации в основном рассматривается как процесс *сознательного* освоения и усвоения *господствующих* норм культуры. Здесь обращает на себя внимание ряд проблемных моментов. Во-первых, помимо освоения и усвоения социализация предполагает и креативное развитие, практическое применение, социальное творчество, праксис. А этот момент, как правило, отсутствует в большинстве работ, посвященных исследованию социализации. Большинство авторов, исследуя проблему социализации личности, традиционно продолжает «закрывать» на фазе адаптации.

Между тем некоторые аспекты социализации личности так или иначе связаны с бессознательной жизнью человека. На это обстоятельство обращает внимание классический психоанализ, неопрейдизм и др. Но остается без ответа вопрос о том, каким образом бессознательное влияет на сознание, на процесс осмысленного развития индивида. Переход бессознательного в сознание и наоборот — *terra incognita* и *tabula rasa* для современной науки. Отсюда — попытки отождествления сознания и знания. «Сознавать нечто значит знать это нечто... Сознание — специфическая информированность человеческой души о предметах как идеально положенных в нее, представленных и признанных. Это одна из сфер человеческой души, созидаящая и воспроизводящая знание; способ существования знания. Оно всегда есть взаимоотношение и место связи с ним. Сознательное есть то, что осуществляется в соответствии с заранее поставленной целью» [290, с. 181, 182].

Исходя из логики данного понимания сознания, цель его функционирования задается изначально извне. Вопрос — кем? Кроме того, если сознание — одна из сфер человеческой души, созидаящая и воспроизводящая знание, то что такое само знание? Обработанная сознанием информация? Тогда обработка информации может быть истолкована как функция адаптации, присущая сознанию. Вопрос лишь в том, будет ли таким образом «обработанная» информация подлинным зна-

нием, а сама адаптация, даже взятая в контексте неведомо кем поставленной изначально задачи, эффективной.

Социально-философский анализ общественно-политических приспособительных практик ушедшего века показывает, что для современных социально-политических систем (режимов) характерны не только соответствующие последним адаптивные типы личности, но и острое противоборство старых и новых приспособительных стратегий.

За несколько десятилетий сложился огромный пласт литературы, в котором освещаются феномен социализации личности, его механизмы и факторы. Однако социализация личности понимается весьма *ограниченно*, поскольку речь в основном идет о процессе сознательного воспитания ребенка и гражданина. Между тем процесс социализации личности гораздо более сложен. Начнем с того, что освоение (а порой и усвоение) господствующих стандартов происходит уже на уровне бессознательного. Когда рождается ребенок, над ним во все не склоняется просветитель, который разъясняет младенцу, какие нормы существуют в обществе, где суждено жить пришельцу. Ребенок бессознательно усваивает эти стандарты, через такие психологические механизмы, как интроекция, проекция и идентификация. Однако этим процесс социализации не завершается. Она только начинается [6, с. 40]. Ведь «бессознательность — это *смутная* информированность человеческой души о предметах, не воплощающаяся в идеальных образах. Это совокупность неосознаваемых душевных процессов и их продуктов, безотчетных и не поддающихся контролю со стороны сознания» [290, с. 188]. Отсутствие возможности со стороны сознания контролировать сферу бессознательного затрудняет функцию адаптации. Можно утверждать, что «в философской традиции бессознательное рассматривается как некий фон, предсуществование, в котором заложено все», как «фон, из которого все проистекает» [290, с. 189], это ровным счетом ничего не проясняет. Только сознание определяет адаптацию как фазу социализации. Адаптация креветки к составу морской воды или гоминида к условиям всеобщего похолодания никак не могут рассматриваться как проявления социализации. В этих случаях адаптация представляет собой процессы биологической трансформации (мимикрии), которые свойственны и человеку. Когда индивид

подстраивается под условия погоды (берет зонтик в дождливый день), он тоже адаптируется, но никак не социализируется. Потому что социализация представляет собой процесс освоения и усвоения не просто неких «стандартов» (норм, институций и др.), а содержания духовного опыта, посредством которого люди совершенствуют систему социальных взаимоотношений, формируют и развивают как свою личность, так и само общество.

Если бы не было процесса социализации, обществу не удалось бы не только сохранить себя, но и транслировать себя в будущее. От того, как будет формироваться личность и каким будет общество, готовое принять в свое лоно нового человека, зависит судьба общества. Вот почему процессы социализации осмысливались в философии еще с далекой древности. В частности, китайские мудрецы считали, что задача человека состоит в том, чтобы усвоить *традиции*, найти собственную социальную нишу и укреплять социальную организацию [100, с. 185].

Однако далеко не все, что выработано культурой и обществом, заслуживает трансляции. Поэтому в философии издавна вынашивался некий идеал поведения, достойный благородного и образованного человека, а в античной философии социализация изучалась через понятие «*пайдейи*» [98, с. 45].

В христианской философии на первое место выдвинулась *проблема человека*, рассмотрение человека как существа духовного, а не только телесного и «волящего». Такая духовная доминанта в постановке проблемы человека значительно расширила представление о феномене «приобщения» человека к обществу через причащение святых даров. Однако, впоследствии, благодаря идеям М. Вебера, В. Зомбарта, О. Конта, Э. Мунье и др., сугубо персоналистская традиция европейской культуры содействовала постановке вопроса о приоритете человека над (перед) обществом [228, с. 8].

Позже социальные мыслители стали исследовать ряд проблем, которые соотносились с человеком и обществом. Философы пытались понять, как сложилось общество, как оно развивается, каковы движущие силы и механизмы истории. В этом ряду появились концепции «естественного человека», «общественного договора», «человеческой субъективности» [229, с. 269].

Естественно, что социализация личности не может происходить автоматически, без огромных усилий со стороны как самой личности, так и общества. Вот почему, начиная с XVII в., огромную роль в процессе социализации философы придают знаниям и разуму. Ф. Бекон рассуждал о колледжах. Просветители XVIII в. были увлечены идеей энциклопедического просвещения. В XIX в. в Германии много писали о классическом образовании как факторе социализации [179, с. 125]. Вместе с тем К. Маркс выдвигает идею историчности человека, он рассматривает механизм отчуждения [233, 234]. Становится очевидным, что дело не в тотальном просвещении. В XX в. эту мысль наиболее четко выразил Т. Рузвельт: «Воспитать человека интеллектуально, не воспитав его нравственно, — значит вырастить угрозу для общества» [430, с. 682]. Личность формируется под воздействием разных факторов, фаза адаптации полностью не исчерпывает процесс социализации личности.

Социальные критики выдвигают множество критических замечаний по поводу самой социальной организации. З. Фрейд своей теорией бессознательного приковывает внимание к патопсихологическим социальным процессам [383, с. 95]. Он развил глубокую теорию о характере как системе стремлений, которые лежат в основе поведения. Бессознательное (неосознаваемые влечения) он рассматривал как некую внеисторическую силу, которая существует и проявляется всегда, во все времена. Хотя сами эти влечения и принимают индивидуальную окраску, они не объяснимы даже с позиций индивидуального опыта. Проявления бессознательного на личностном уровне развиваются под влиянием переживаний (эмоционально-чувственное бытие). Главный тезис З. Фрейда состоял в том, что сексуальность (либидо) и есть, собственно, содержание бессознательного [384, с. 203]. Но иначе рассматривал проблему бессознательного Л. Зонди. Он сделал вывод о родовой предопределенности бессознательного [143]. Тем самым, встал вопрос о различной природе адаптационного процесса, в котором бессознательное играет свою и далеко еще не выявленную полностью роль. И это только то, что касается первой фазы социализации личности.

Так, стало очевидным, что процесс социализации не является во всех случаях универсальным, содержательно одинаковым. Появи-

лась возможность видеть некие стандарты социализирующего процесса. З. Фрейд согласился с тем, что всегда было известно великим писателям и драматургам. При изучении характера, как сказал О. де Бальзак, имеешь дело с «побуждающими человека силами». Способ, каким человек действует, чувствует и думает, вовсе не является результатом исключительно рационально взвешенного отклика на реальную ситуацию [58, с. 24].

Итак, с нашей точки зрения, духовная социализация личности в обществе — это принятие ею, освоение и усвоение культурных норм и ценностей. Данный комплекс действий осуществляется изначально в процессе сознательного прогнозирования адаптационной среды и изменения (от этих результатов) своей адаптивной деятельности, умения находить новые адаптационные стратегии, ведущие к гармонизации внешнего и внутреннего приспособления к соответствующей ролевой идентичности личности в обществе. Высшей фазой духовной социализации личности является социальное творчество — процесс креативного развития и использования культурных норм и ценностей, накопленных с сохраненных духовным опытом прошлых поколений.

В связи с этим справедливо следующее суждение И. А. Ильина: «Судьба каждого отдельного человека, целых поколений и национальных культур зависит от того, живут ли люди духовным опытом, умеют ли они его ценить, развивать и творчески пользоваться источниками его... Весь современный духовный кризис, переживаемый человечеством, объясняется тем, что человечество в течение вот уже нескольких поколений пренебрегало источниками этого опыта и отвыкло, отучилось пользоваться ими... Пренебрегающий духовным опытом теряет доступ ко всему этому... Он как бы сам залепляет себе духовные очи и предается слепоте и пошлости» [149, с. 135–153]. Рассматривая духовную социализацию как путь духовного обновления человека, И. А. Ильин не случайно начинал этот анализ с *веры*. Вера как проявление человеческой души также может быть осознанной и неосознанной. «*Верят* все люди, сознательно или бессознательно, злобно или добродушно, сильно или слабо. *Веруют же* — далеко не все» [149, с. 93]. При этом «человек верит в то, что он воспринимает и ощущает

как *самое главное* в своей жизни» [149, с. 87]. Но что есть самое главное в жизни человека? Субъективно это могут быть богатство, власть, деньги, удовольствия и т. д. «Если бы удалось однажды пронзить все человеческие сердца без исключения таинственным лучом света так, чтобы у всех выступила и въяве обнаружилась *главная ценность жизни, составляющая предмет веры*, то очень возможно, что все мы просто ужаснулись бы... Потому что, вероятно, оказалось бы, что большинство людей верит в нечто такое, что не только не обещает им ни блага, ни спасения. Но что прямо ведет их к гибели... Если человек верит в деньги и власть, то душа его постепенно высохнет в голодной жадности, в холодной жажде власти» [149, с. 91–92, 93].

В этих рассуждениях русского философа четко прослеживается мысль: верить необходимо не в то, что люди субъективно принимают за главное в жизни, а в то, что объективно составляет ее высший и подлинный смысл. В противном случае душа деформируется, и ни о какой духовной или социальной адаптации личности в обществе уже не может быть и речи.

Специфика социальной адаптации в современных условиях и характер духовной социализации личности в современном обществе показывают, что на первый план все чаще выходит именно *личностный* аспект. Но этот личностный аспект свидетельствует о том, что личность часто оказывается не в состоянии по достоинству оценить и тем более творчески развить духовное наследство, которое ей достается.

В условиях системного кризиса российского общества молодое поколение оказалось в ситуации, когда оно логикой истории призвано продолжать своё «развитие» на базе унаследованных материальных и духовных ценностей. Это поколение, также вынуждено, находясь в стадии социальной адаптации, *должно* участвовать в выработке новых (современных) духовных ценностей. Полностью самостоятельно оно эту функцию в условиях культурного ревайализма и инокультурных интервенций осуществить не может. Изменился мир: он стал глобальным, информационным, более открытым. Другая причина — рецидивы, возникающие у нового поколения со «старым поколением» из-за «их попыток реставрировать прошлое» [241, с. 25].. Это драма «традиции — инновации», драма поколения россиян XXI века.

На фоне значительного числа общетеоретических исследований, связанных с изучением социализации, крайне мало работ, где данное явление подвергалось бы целостному информационно-системному и коммуникативно-интерпретативному анализу с социально-философских позиций, ввиду индивидуальности каждого конкретного случая.

Следует учитывать, что для большинства людей старшего возраста свойственно адаптивное поведение *тоталитарного* типа, характеризующееся доминированием социализации над адаптацией и приводящее к кризису индивидуальной и групповой идентификации. Общество нуждается в новой генерации молодых людей — «переходного» (*демократического*) типа личности, поэтому особую остроту приобретает вопрос о том, как наиболее гуманно помочь личности тоталитарного типа адаптироваться к работе и жизни в обществе «переходного типа».

Положение С. Л. Рубинштейна о двух способах жизни может служить методологической основой для построения двух основных моделей адаптивного поведения личности: модели тоталитарного адаптивного поведения, в основе которой лежит «первый способ существования человека», и модели «переходного» (*демократического*) адаптивного поведения, основанного на «втором способе жизнедеятельности» [320, с. 64].

Модель тоталитарного адаптивного поведения характеризуется процессами, определёнными С. Л. Рубинштейном как *первый* способ жизни, при котором личность находится «внутри» самого профессионального труда и способна осознанно относиться лишь к отдельным фрагментам и характеристикам этого труда, а не к труду в целом. В поведении доминирует тенденция к подчинению профессиональной деятельности внешним обстоятельствам, как бы вынуждающим личность в каждом конкретном случае поступать определённым образом. Специфика профессионального самосознания в модели тоталитарного адаптивного поведения обусловлена многообразными ситуациями, требующими от человека развитого умения скоординировать своё автономное действие с действиями других людей, используя адаптивные стратегии, которые в различных ситуациях передавались исторически от поколения к поколению (штампами, стереотипами, ритуала-

ми, обрядами, традицией и т.д.). Личность при тоталитарном адаптивном поведении, во всех адаптивных ситуациях руководствуется принципом минимизации социально-психологических, информационных, когнитивных затрат и усилий, пытаясь получить при этом максимально возможный приспособительный результат (подтверждается результатами исследований). Можно провести аналогию между тоталитарным адаптивным поведением и «пассивной формой адаптации». «Пассивная форма адаптации проявляется в «молчаливом» принятии норм и ценностей и безусловном подчинении им, хотя, безусловно, она не обязательно означает одобрение всего того, к чему нужно приспособливаться» [140, с. 510]. В целом, однако, эти рассуждения восходят к работам Ж. Пиаже, различавшим адаптивную и адаптирующую стороны в процессе адаптации. Поэтому интерпретация их как «пассивной» и «активной» форм адаптации, по большому счету, никакой научной новизны не содержит.

Кстати, сам по себе такой подход также вызывает вопросы. Известно, что одним из важнейших методов исследования, наряду с описанием и измерением, является наблюдение. Оно также рассматривается часто как пассивное или как активное. Имеются сторонники и того, и другого подходов. Причем, большинство исследователей считает, что активное наблюдение есть целенаправленное и определенным образом выстраиваемое наблюдение. Но если это так, то возникает вопрос о тенденциозности, предвзятости, субъективности такого наблюдения, которое многие исследователи не хотят отождествлять с созерцанием. В последнем усматривается некая отвлеченность, отрешенность, что трактуется как недостаток созерцательного, т.е. пассивного наблюдения. Аналогичным образом обстоит дело и с поведением человека.

Тоталитарное адаптивное поведение личности в обществе — это пассивное, комфортное принятие целей и ценностных ориентаций группы (коллектива, администрации и т.д.), подчинение принципам и законам общества (среде), отсутствие у личности стремления к независимости от воздействий извне, неспособности к гибкому поведению и спонтанности. Однако — это сугубо характеристики социальной адаптации. Если же рассуждать о духовной социализации, то фаза

адаптации уже предполагает определенное отношение индивида к духовному опыту прошлых поколений. И здесь тоталитарно адаптивное поведение индивида может быть охарактеризовано как *слепая вера*. «Видимое «безразличие» и явное умолчание, действительная скромность и насмешливая мистификация — *не освобождают человека от неизбежности верить*. Нельзя человеку не иметь определенной жизненной цели и жизненной ценности, в которые он верит и которым он служит» [149, с. 91]. Следовательно, фаза адаптации в структуре процесса социализации личности изначально задана (детерминирована) духовными предикатами веры. Вопрос о том, *во что* и *как именно* верит (верует) индивид — это, по существу, вопрос о эффективности самой первой фазы (адаптации) в структуре процесса социализации личности.

Модель «переходного» (демократического) адаптивного поведения характеризуется процессами, определёнными С. Л. Рубинштейном как *второй* способ жизни, при котором личность характеризуется способностью выйти за пределы непрерывного потока повседневной деятельности. Но возникает вопрос о том, как именно человек оказывается в состоянии подняться над суетой, выйти из обыденной повседневности. Ответ напрашивается лишь один: только с помощью духа, его силы и воли, человек оказывается в состоянии подняться над потоком повседневности. Дух не имеет границ, «он витает, где хочет», даже «над историей» (Гегель), тогда как наша телесность оказывается весьма сковывающим обстоятельством. Это фундаментальное противоречие между безграничными возможностями нашего духа и ограниченными возможностями нашей телесности преодолевается через *мышление* и *созерцание*. «Мышление человека творчески создает культуру не тогда, когда оно прилепляется к чувственному и материальному, чтобы просто «наблюдать» его явления и умственно «разлагать» их (анализировать); из этого не возникла бы ни одна наука... Мышление человека только тогда на высоте, когда оно способно подниматься от конкретно-чувственного к крылатому и интуитивно насыщенному отвлечению, сосредоточиваться на духовных содержаниях, пребывать в них, созерцать их и познавать их» [149, с. 111]. С помощью мышления и созерцания личность не только осваивает и усваивает духов-

ный опыт других людей, но и создает свой собственный духовный опыт. «Только этот внутренний духовный опыт делает человекообразное существо — воистину человеком, т. е. духовной личностью, с неразложимым, священным центром, с индивидуальным характером, со способностью духовно творить и наполнять духом общественную жизнь, свободу, семью, родину, государство, частную собственность, науку и искусство» [149, с. 113].

Этот прорыв в новое духовное пространство, к новым высшим ценностям человеческого бытия даёт личности возможность стать хозяином положения, полноправным автором, конструирующим своё настоящее и будущее в обществе. Это позволяет внутренне принимать, осознавать и оценивать трудности и противоречия, происходящие в обществе, самостоятельно и конструктивно разрешать их в соответствии со своими ценностными ориентациями, рассматривать адаптационные барьеры как стимул для дальнейшего развития, как преодоление собственных пределов. У личности «переходного» (демократического) типа адаптивного поведения в процессе социальной адаптации активно проявляются: самообразование, саморегуляция, самореализация. Решающим элементом в адаптивном поведении личности является возможность и необходимость делать выбор, а значит ощущать свою свободу, с одной стороны, и свою ответственность за всё, что происходит и произойдёт, — с другой.

«Переходное» (демократическое) адаптивное поведение личности в обществе — умение работать в условиях совместной деятельности, адекватно реагировать в экстремальной ситуации и в условиях новой социальной среды, конструктивно разрешать межличностные конфликты. Это — уметь прогнозировать изменения социальной среды, преодолевать адаптационные барьеры, не впадая в состояния фрустрации, и искать новые способы их преодоления. И здесь без духовной самоидентификации личности решить указанный комплекс задач нельзя по определению. Тем самым, духовная самоидентификация представляет собой процесс восприятия личностью уже существующих духовных детерминант, высших ценностей бытия и рефлексирование по отношению к ним. Такое рефлексирование представляет собой в фазе адаптации попытку первичной оценки данных детер-

минант (ценностей) на уровне «ясно — не ясно», «понятно — не понятно». В дальнейшем, уже на фазе интериоризации процесс духовной социализации становится более «конкретным» и «внутренне обращенным». Это связано с тем, что рефлексирование индивида в отношении духовно-нравственных детерминант (ценностей) переходит из элементарной самоидентификации в стадию духовно-нравственного самоопределения. Иначе говоря, начинается более глубокая (внутренняя) оценка (переоценка) названных детерминант (ценностей) на уровне «свой — чужой», «приемлемый — неприемлемый». Именно в этих уровнях рефлексии и состоит, по нашему мнению, важное различие самоидентификации как характеристики фазы духовной адаптации личности на первом этапе ее социализации и самоопределения как характеристики фазы интериоризации личности на втором этапе ее социализации.

Здесь, вероятно, имеет смысл уточнить, что в процессе социализации, на этапе ее духовной и социальной адаптации в обществе происходит и ее, личностное, профессиональное (операциональное) развитие. Личностное развитие *в целом* подразумевает выработку адаптационных стратегий и тактик, технологий и приемов, высвобождающих внутренние ресурсы индивида. На фазе адаптации эти ресурсы направлены на определение (идентификацию) ценностно-нравственных проблем, с которыми сталкивается индивид. На фазе интериоризации эти проблемы уже предполагают способность индивида их разрешать и не только следовать логике событий, плыть по течению, но и, при необходимости, *противостоять* среде, *активно* на неё воздействовать, отстаивая свою независимость (личностную автономию) от внешнего давления. На третьей фазе процесса социализации автономия личности достигает высшего своего уровня, когда становятся возможными ее не просто инновационные (новаторские), а уже и творческие проявления.

Профессиональное развитие неотделимо от личностного — в основе и того, и другого лежит *принцип саморазвития*. Модель «переходного» адаптационного поведения предполагает умение работать тогда, когда профессиональное и социальное действия личности строятся без прототипа, что подразумевает умение самостоятельно *проду-*

цировать цели и задачи, зачастую идущие вразрез с общепринятыми в данном обществе (среде) взглядами, и добиваться их достижения. Личность выбирает наиболее мобильные и пластичные стратегии социальной адаптации психологического типа, ибо в них человек в основном опирается на максимальную мобилизацию собственных психических ресурсов. Но без духовной самоидентификации все эти умения оказываются незрелыми и незавершенными. Поэтому следует признать, что только на второй фазе процесса адаптации эти умения становятся устойчивыми и эффективными.

Можно предположить, что личности, обладающие некоторым набором однотипных личностных ресурсов, занимают схожие социальные позиции. Всё это справедливо для стабильной ситуации в обществе. Но в трансформирующемся обществе события сменяют друг друга, социальная реальность преобразуется на глазах. При этом сознание людей, их картина мира и категории её описания перестраиваются значительно медленнее. И здесь кроется причина появления различных «институциональных ловушек» (термин В. Полтеровича). Тем самым сохраняется прежняя структура номинаций личностей «тоталитарного типа» адаптивного поведения. Но, вместе с тем, появляются новые категории личностей «демократического типа» либо актуализируются те, что раньше находились в латентном состоянии. Проблема личностной (само) идентификации, прежде всего, определения ее ценностных идентификаций, в начале нового тысячелетия резко актуализировались.

Преобладающие среди россиян способы и формы духовной самоидентификации в процессе социальной адаптации делают молодых людей «уязвимыми» [15, с. 35]. Агрессивная реклама, информационная асимметрия, экспансия инокультурных образцов и институций разрушает традиционную аксиологическую структуру социокультурных коммуникаций. Как утверждал А. Моль, «то, что не попало в каналы массовой коммуникации, в наше время почти не оказывает влияния на развитие общества» [252, с. 120]. С этим выводом можно не соглашаться на том основании, что «не в односторонних коммуникативных процессах осуществляет себя человек прежде всего, а в целостном общении» [249, с. 11]. Но в том-то и вопрос, что современные социо-

культурные коммуникации оказывают столь мощное влияние на личность в процессе ее социализации, что до «целостного общения» дело уже не доходит. Возрастает социальное отчуждение и чувство одиночества, которые свидетельствуют о неспособности индивида к социальному адаптивному вне духовной социализации, без осмысленного и осознанного приобщения к высшим ценностям конкретного социума — этноса. И в связи с этим справедливо суждение о том, что адаптация индивида к навязываемым ему способам бытия ведет лишь к новым ступеням отчуждения [236, с. 15].

Это объясняется определенной неконгруэнтностью между социальной и духовной социализацией личности. Выработка и использование конкретных технологий социального адаптивного часто оказывается в противоречии с требованиями духовной, морально-нравственной самоидентификации. А это ведет к кризису идентичности личности, ее раздвоению, утрате ею своей целостности и органичности. Отсутствие или деформирование духовной самоидентификации в период социальной адаптации ведёт к нивелированию духовных ценностей личности, поведение личности приобретает ситуативный характер, отсутствуют стратегии социальной адаптации в российском обществе. И наоборот, ставка исключительно на духовную социализацию вне социального контекста способствует духовному отчуждению, уходу от мирской жизни. Продуцируется и разрастается *разрыв* между «верхом» и «низом» культуры, не только социальное, но и духовно-нравственное расщепление в обществе. Так, с одной стороны, возникают отшельничество, монашество, подвижничество, а с другой стороны — нигилизм, пауперизация и люмпенизация сознания. На почве такого разрыва не решаются социальные проблемы.

С учетом этих не конгруэнтных вероятностей актуальными становятся риски «опоздания», «опережения» или «отсутствия» самоидентификации как таковой. Основные проблемы процесса социализации кроются в «кризисе» именно духовной самоидентификации и в сугубо технологичных моделях адаптивного поведения личности, когда детерминируются, главным образом, противоречия между требованиями общества и возможностями, способностями личности, индивидуальным стилем деятельности и общения, социальным и духовным

опытом. Наиболее глубокая специфика приспособительных отношений личности в российском обществе настоятельно требует не только рассмотрения *типов* адаптивного поведения, но и учета целого ряда немаловажных обстоятельств. Прежде всего — места и роли духовной солидаризации и духовного самоопределения.

Парадокс заключается в том, что в аналогичной адаптивной ситуации и в аналогичном адаптивном поведении люди по-разному выстраивают индивидуальные приспособительные стратегии в силу конкретных технологий их духовной самоидентификации, зависящих в том числе и от социально-психологического феномена. Социально-психологический феномен в этом смысле выступает как влияние на процесс адаптации субъективных воздействий и факторов.

Уточним, что в процессе социализации личности в российском обществе посредниками между адаптивной ситуацией и характером и спецификой приспособительной стратегии всегда выступают, с одной стороны, социально-психологический феномен и ценностные ориентации человека, а с другой — субъективная интерпретация адаптивной ситуации. Соответственно интегральное определение понятия «социализация личности в обществе» с необходимостью должно учитывать интерпретативно-ценностные факторы и ситуативные условия процесса адаптации личности.

Адаптивный процесс в обществе — это всегда *субъектно-объектное социальное взаимодействие*. От того, в какой роли — субъекта или объекта — выступает личность, зависит целенаправленный или стихийный, активный или реактивный характер приспособительного процесса. Общество объективно оказывает адаптивное воздействие самим фактором своего существования в силу неотвратимости разнообразного социального, экономического, политического и культурного влияния на модель адаптивного поведения личности.

Социализация личности в современном российском обществе, будучи внутренне противоречивым и сложным процессом, дискретно-инкретным системным явлением, нуждается в адекватном нормативно-деятельностном, структурно-функциональном понимании. По сути, нормативно-деятельностный подход основывается на том, что главный способ адаптивного взаимодействия личности с обще-

ством — это социальная деятельность, благодаря которой проявляется возможность включения личности в сферу культуры. Благодаря информационному целеполаганию и адаптивной по характеру деятельности личность получает возможность преодолевать влияние неблагоприятных факторов социальной среды путем *приспособления* последней к собственным потребностям. Но этого не достаточно для *эффективной* адаптации. Так, приспособление природной среды к потребностям человека уже привело к тому, что эта самая природная среда стала «агрессивной» и не пригодной для жизнедеятельности людей. Как говорится, «голый» материализм и экономизм, связанные как раз с идеей «покорения» природы, уже подвели человечество к грани самоуничтожения.

В связи с этим актуально следующее суждение. В известном смысле экономический материализм даже и неуничтожим, насколько в нем находит выражение некоторая непосредственная данность переживаний или историческое самочувствие, ищущее для себя теоретического выражения в научной или философской доктрине... Та особая и неотразимая жизненная правда, что приоткрылась и интимно почувствовалась с такой серьезной и горькой искренностью нашей современностью, делает экономический материализм в известном смысле неопровержимым. Он не может быть просто отвергнут и опровергнут, как любая научная теория. Он должен быть понят и истолкован — не только в своих явных заблуждениях и слабых сторонах, но и в том вещем содержании, которое через него просвечивает. Он должен быть не отвергнут, а *внутренне превзойден*, разъяснен в своей ограниченности как философское «отвлеченное начало», в котором одна сторона истины выдается за всю истину» [62, с. 7]. Отсюда следует, что необходимо понимать: вне духовно-нравственных координат, вне аксиологического поля культуры никакая эффективная, полная, органичная адаптация состояться не может. Адаптивная деятельность — процесс *двусторонний*. Предметно и духовно воздействуя на социальную и природную среду, личность в процессе социализации преобразует в этой новой адаптивной среде и саму себя. Это становится возможным не только благодаря параллельному приспособлению собственно мировоззрения к им же инициированным внешним взаимодействиям

ям, но и влиянию внешних воздействий на мировоззрение человека. Тезис о том, что «красота спасет мир» в этом смысле совершенно правомерен. Преобразуя мир, человек преобразуется сам. В этом заключается активная субъектная природа социализации личности в процессе социального взаимодействия.

Социализация личности проявляется (осуществляется) не только на индивидуальном и групповом уровнях, но и на уровне всего социума — этноса. Под этносом автор данного термина Л. Н. Гумилев понимал особую «форму существования вида *Homo sapiens*, которая отличается как от социальных образований, так и от чисто биологических характеристик, какими являются расы» [103, с. 42]. А раз так, то сводить процесс социализации личности исключительно к социальному аспекту и не учитывать важность ее духовного начала становится просто методологически и теоретически неверно. Ведь этносы — это «природные коллективы людей с общим стереотипом поведения и своеобразной внутренней структурой, противопоставляющие себя («мы») всем другим коллективам («не мы»)). Это как раз тот механизм, при помощи которого человек влияет на природу, воспринимает ее составляющие и кристаллизует их в свою культуру» [103, с. 60]. В такой интерпретации термина «этнос» уже содержится указание на состоящуюся природную, социальную и, что очень важно, духовную социализацию. Духовная компонента процесса социализации — восприятие «составляющих природы» и их «кристаллизация в свою культуру».

В процессе социализации индивида традиционно выделяют две фазы — социальную адаптацию и интериоризацию. «Первая означает приспособление индивида к социально-экономическим условиям, ролевым функциям, социальным нормам, складывающимся на различных уровнях жизнедеятельности общества, к социальным группам и социальным организациям, социальным институтам, выступающим в качестве среды его жизнедеятельности. Вторая фаза социализации — интериоризация — это процесс включения социальных норм и ценностей во внутренний мир человека. Характер перевода социальных норм, ценностей и других компонентов внешней среды во внутреннее «Я» обусловлен структурой каждой конкретной личности, сформированной предшествующим опытом» [257, с. 88].

Если адаптация характеризует отношение человека к миру, то фаза интериоризации — отношение человека к самому себе. Содержательно социализация личности в обществе, рассматриваемая с позиции деятельностного подхода, отчасти связана с преодолением и предупреждением разнообразных адаптивных барьеров, противоречий и конфликтных ситуаций, образующихся между личностью и социальной средой. Но, с другой стороны, социализация личности связана с *индивидуализацией*.

Данная проблема в истории философии восходит к сочинениям Демокрита, который понимал индивидуализацию как принцип, лежащий в основе философского осмысления многообразия мира. Однако, его понимание индивидуализации носило в общем механистический характер, так как атомы в его учении были лишены внутренней активности. Развивая данную тематику, Эпикур наделил атомы внутренней способностью к самодвижению. Что и послужило предпосылкой к пониманию автономности индивида как основы индивидуализации [253, с. 183].

Все многообразие актуальных, индивидуально значимых социальных противоречий и конфликтов варьируется и интерпретируется в круге важнейших личностных проблем: дефицита индивидуальных жизненных ресурсов, креативных проблем индивидуального развития, нарушения социально-психологического баланса идентичности личности. Разрешение этих дефицитарных проблем может осуществляться в контексте удачной или неудачной адаптивной деятельности.

Разумеется, мы назвали здесь лишь наиболее общие, типичные проблемы социализации, с которыми рано или поздно сталкивается любая личность. Однако велика вероятность, что в случае с конкретной личностью на авансцену приспособительного процесса к социуму выйдет какая-то эксклюзивная социальная, психологическая, информационная, коммуникативная или экономическая адаптивная проблема. Взаимодействие личности и общества основывается на: 1) непрерывном обмене деятельностью и информацией и 2) развитии самой индивидуальности.

Важнейшее условие адаптивной деятельности личности заключается в том, что её существенным условием и причиной выступают

не только внешняя преобразовательная деятельность, но и *внутренняя* психологическая активность, находящая отражение в процессах субъективной интерпретации. Источником эволюционного развития психики служит взаимодействие личности с обществом, вызывающее потребность в адекватном отражении индивидуальным сознанием значимых параметров внешней среды. Информация в этом случае определяет направленность и характер адаптивной деятельности.

С информационных позиций личность начинается с того самого момента, когда она в процессе социализации обретает способность выбирать из глобального информационного потока необходимую для неё жизнедеятельности информацию, с умения творчески ее использовать при адаптации к разнообразным условиям социальной деятельности.

Обращение к информационному взаимодействию позволяет вскрыть многие механизмы процессов социализации личности в обществе, так как опирается на анализ учета социальной и психологической сторон социализации и адаптации в их единстве. Единство деятельностных, социальных и психологических факторов не исключает преобладание каждого из них в конкретной адаптивной ситуации. Особо отметим, что личность представляет собой неаддитивное целое, которое невозможно отобразить с помощью рациональных понятий, поэтому взаимодействие между личностью и личностью, личностью и социумом не может быть описано с помощью одного лишь анализа деятельностных или информационных связей и взаимодействий.

Считается, что деятельностный подход в рассмотрении процесса социализации — это важный, необходимый, но недостаточный инструмент комплексного изучения процесса и состояния адаптации личности в обществе, поскольку он «оставляет за скобками» сам субъективный смысл адаптации посредством деятельности, сводя адаптацию к тривиальному удовлетворению нормативно заданных потребностей. Именно поэтому для системного понимания социализации необходимо, чтобы понятие «деятельность» было дополнено понятиями «интерпретация» и «понимание». А нормативная парадигма — интерпретативной. По всей видимости, только в фокусе подобного пересечения нормативной и интерпретативной парадигм появляется возможность конструирования «идеальной» комплексной модели социа-

лизации личности в российском обществе. При этом, рассмотрение проблемы индивидуализации в истории философии позволяет выделить основные признаки индивидуальности. Это — проявление общего в единичном, обособленность, целостность, самобытность и способность к творчеству [253, с. 187].

В нормативном смысле социализация личности в обществе включает в себя ряд содержательных аспектов. Во-первых, это процесс непрерывного социального контроля над поведением личности, которому непрерывно и принудительно «навязываются» нормы и ценности в инкретном процессе социализации. Во-вторых, это система социальной деятельности, связанная с преодолением разнообразных адаптивных барьеров, которые функционально затрудняют приспособление в конкретной ситуации. В русле интерпретативной парадигмы социализация личности в обществе есть информационно-коммуникативное, мировоззренческое конструирование смыслов бытия и стратегий персональной жизнедеятельности, реализуемое в процессе непрерывной интерпретации собственной идентичности и символических социальных контекстов с точки зрения их соответствия непротиворечивому пониманию социальной реальности, которое целенаправленно формируется либо стихийно усваивается в процессе социализации.

При более внимательном рассмотрении различий трактовки и логики социализации личности в нормативной и интерпретативной парадигмах прослеживается нечто общее. Это общее и есть информация как метасредство любого вида деятельности (в том числе интеллектуально-интерпретативной).

Тоталитарное или «переходное» (демократичное) адаптивное поведение тоже базируется на информации об обществе, в котором адаптируется личность. Любая адаптивная деятельность информационного, коммуникативного, социокультурного, психологического характера в своей основе имеет метафизическую и социальную информацию. В соответствии с данной теорией изменение моделей тоталитарного адаптивного поведения на «переходную» (демократичную) влечет за собой изменение стандартов (критериев и норм) процесса социализации в целом. В качестве индикатора смены моделей адаптивного поведения построим комплексный механизм социали-

зации личности в обществе и в итоге уточним определение самой социализации.

Для создания комплексного механизма социализации личности в обществе необходимо и целесообразно основываться на логике и структуре, которые были уже апробированы при создании М. В. Роммом [317] его «реадаптивного кольца» (структурно-комплексная модель социальной адаптации личности).

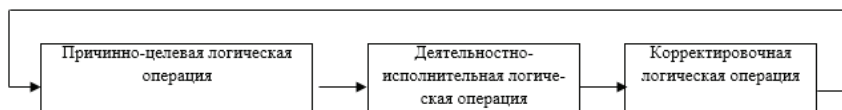


Рис. 1. Структурно-комплексная модель социальной адаптации личности

Комплексный механизм социализации личности в обществе — это включение адаптирующей личности в целостный информационно-интерпретативный и деятельностный адаптивный контекст реальных социальных взаимодействий в социуме. Проанализируем последовательно структурные этапы и функциональные операции «комплектного механизма социализации личности в обществе».

В «комплексном механизме социализации личности в обществе» необходимо и целесообразно рассмотрение самой личности, включенной в социальную среду (общество) и проходящей процесс «социализации». В этом механизме социализации в силу социальной деятельности «социальная адаптация» подразделяется на «профессионально-функциональную» и «социально-психологическую», которые объединяют и характеризуют «единичный адаптационный цикл», а ряд этапов этого цикла служат свидетельством единства дискретности и континуальности целостного адаптивного цикла. Из схемы четко видно, что каждый этап логически зависит от предыдущего, но не отрицает гипотезу о неизбежности цепи повторных реадaptаций до тех пор, пока не будет получен удовлетворяющий личность результат социализации. «То, является ли конкретный адаптационный цикл конечным или промежуточным, определяется с помощью информационной обратной связи в процессе интерпретации состоя-

ния субъекта и итогов адаптации. Если в ходе интерпретации, основанной на субъективных ощущениях и мировоззренческих умопознаниях, результаты приспособительного цикла будут признаны адаптирующей личностью оптимальными, то данный цикл станет конечным, если нет — промежуточным. Каждый промежуточный цикл адаптации станет повторяться по уже известной схеме до тех пор, пока субъект адаптации не будет в наибольшей мере удовлетворен результатами приспособления», — подчеркивает М. В. Ромм [317, с. 96, 157].

Серьёзные изменения среды, форм целесообразной деятельности, установок, ценностных ориентаций, мировоззрения индивида, внешней и внутренней мотиваций могут повлиять на возобновление эффективного приспособительного процесса, а также на смысловое переопределение привычной ситуации, толкающей личность на конструирование и переосмысление приемлемой адаптивной стратегии.

Из «комплексного механизма социализации личности» видно, что при прохождении процесса социализации нельзя не обратить внимание на «совокупность факторов функциональных и факторов профессионального становления», отражающихся в «профессионально-функциональной адаптации». Неоспоримым фактом является то, что отношения между субъектами в обществе носят социально-институциональный характер, т. е. им придается организационно-правовая форма. Основное содержание деятельности любой личности — *овладение* знаниями, умениями и навыками, в том числе навыками самообразования, а также принятие культурных норм и ценностей, принятых в обществе. В связи с этим интериоризация представляет собой процесс осознанного включения в мир человека, принятие им тех ценностей, которые в дальнейшем определяют весь процесс его социализации, превращают его из объекта в субъект социального творчества. Личность — субъект и объект социального взаимодействия. Механизмы интериоризации, т. е. перехода внешних целевых и ценностных установок во внутренний мир человека, могут быть различными. Например, по детерминированности выделяют личностные социально-психологические, психологические и психофизические. По качественно-содержательным особенностям выделяют мотивационные,

познавательные, эмоциональные, волевые, психомоторные механизмы. По уровню отражения различают механизмы сознательного и бессознательного. В контексте интериоризации все названные механизмы выступают в комплексе, в виде целостной системы [257, с. 88–89]. Тем не менее, до сих пор понимание общего механизма интериоризации как процесса превращения внешних детерминант во внутренние мотивы весьма поверхностно. Вскрыть механизм интериоризации означает «проникнуть в его внутреннее устройство, уяснить взаимосвязь, взаимозависимость частей или элементов целого и через это понять и объяснить сущность предмета (процесса), его необходимый закономерный ход и его неизбежное возникновение в тех или иных условиях» [52, с. 17].

При этом следует помнить, что сознание не просто отражает то, что находится вне него. Оно избирательно и активно. Тем самым интериоризация представляет собой не просто процесс механического перенесения внешних детерминант во внутренний мир человека, в его психику и память, а процесс творческого осмысления и интерпретирования этих детерминант. Конечно, здесь необходима профессионально-функциональная адаптация личности в обществе, которая представляет собой совокупность объективных и субъективных сторон адаптационной активности личности, для которых характерно умение преодолевать негативное отношение к внешним воздействиям, способность принимать советы по форме и содержанию, способность взять максимум информации для себя, овладение совокупностью профессиональных знаний. Но такая форма адаптации должна быть опосредована определенным духовно-ценностным полем, в котором осуществляется (сам осуществляется) человеческое бытие.

Факторы, влияющие на профессионально-функциональную адаптацию, включают в себя объективную и субъективную стороны.

Субъективная сторона профессионально-функциональной адаптации:

ценностные ориентации и связанные с ними личные планы личности; психологические особенности личности; мотивы выбора профессии; уровень квалификации; возможность профессионального роста; профессиональные возможности; удовлетворенность специальностью,

условиями профессиональной деятельности; состояние нравственно-психологического климата.

Объективная сторона профессионально-функциональной адаптации:

факторы макросреды, определяющие объективные социальные условия и показатели социально-экономического и политического устройства общества, которые зависят от реформ, революций, войн и т. п. Адаптивная ситуация затрагивает интересы социума в целом.

Факторы микросреды: условия и обстоятельства производственной деятельности личности, материально-бытовые условия и всё, что не выходит за рамки интересов адаптивной ситуации отдельной личности.

Мезоуровневые факторы: содержание, особенности и режим деятельности. Адаптивная ситуация выходит за рамки отдельной личности и затрагивает интересы социальных групп (семьи трудового, коллектива и т. д.).

По своей природе социальная деятельность личности носит коллективный характер. Успех «социально-психологической адаптации», как составляющей процесса социальной адаптации и соответственно социализации личности в обществе, определяется социально-психологической совместимостью личности с социальными субъектами — «срабатываемостью»; умением устанавливать психологический контакт в ходе формального общения (личная совместимость, уживчивость), а также умением активизировать творческую деятельность.

Условия социально-психологической адаптации личности:

- 1) создание интеллектуальной среды для самообразования личности, её творческого роста и профессионального становления;
- 2) развитие у личности умений определять и реализовывать в социальной деятельности свою индивидуальность;
- 3) формирование веры и признание обществом творческого потенциала личности.

Выработка адаптационных стратегий личности будет идти на разных уровнях, так как находится в зависимости от психологических особенностей личности, ее умений приспосабливаться к социальной среде.

В процессе социализации личности субъектом социализации выполняются следующие три функционально-логические операции, осуществляемые под контролем информационного механизма мировоззренческой интерпретации процесса и состояния социализации на основе прямой и обратной информационной связи.

- 1) фиксация неопределенности информации о состоянии среды: адаптивная ситуация; адаптивные барьеры; адаптивная установка;
- 2) деятельностно-исполнительная логическая операция: адаптивные стратегии, нацеленные на реализацию целей и установки на адаптацию;
- 3) корректировочная логическая операция: коррекция итоговых результатов адаптации в соответствии с интерпретацией целей и потребностей адаптирующейся личности молодого специалиста.

Социализация личности всегда протекает в контексте субъектно-объектного ($S \leftrightarrow O$) информационного взаимодействия, создающего условия для приспособления к обществу, которое реализуется посредством непрерывного семантического, прагматического и мировоззренческого интерпретирования субъектом адаптации той социальной информации, которая отражает значимые для него параметры адаптивных социальных ситуаций.

Если очередная социальная ситуация нова и непривычна или же сработал механизм смыслового переопределения, то возникает момент информационной неопределенности, которая вызывает к жизни новую адаптивную ситуацию.

Информационная неопределенность, в контексте процесса социализации, понимается не как простое отсутствие необходимой и актуальной информации, а — наоборот, наличие в распоряжении личности такой информации, которая оценивается как «знание о незнании» [140, с. 510–511]. Информационная неопределенность — это важнейший признак, основное условие, характерное для любой адаптивной ситуации. Полученная «информационная неопределенность» помогает личности выявить новую адаптационную стратегию, которая приводила его к положительному результату социализации и социальной

адаптации. В соответствии с требованиями положительной обратной связи происходит временная стереотипизация этой стратегии. Если нет, то отрицательная обратная связь выводит неэффективную адаптивную стратегию из поведенческого арсенала личности. Чем выше степень «неопределенности», тем больше адаптивный потенциал той или иной адаптивной ситуации. Если ситуация неопределенности преодолена, и личность удовлетворена процессом социализации, то адаптационный цикл завершается.

Однако, его завершение связано с началом нового цикла — интериоризацией, т. е. переходом информации из состояния знания в состояние убеждения. Знание само по себе нейтрально по отношению к эмоционально-чувственной и тем более сознательной сфере человеческого духа. Рефлексия на знание — это вторичная рефлексия, осуществляемая индивидом после первичного знакомства с информацией. Его переработка в понятийных, категориальных формах представляет собой не просто наделение поступающих извне данных некими смысловыми значениями, но и их оценку. Такая оценка представляет собой способ формирования определенного аксиологического поля, в котором раскрывается и актуализируется внутренний мир человека. Именно в этом аксиологическом поле развиваются такие характеристики духовности личности, как совесть, честь, достоинство, правосознание, собранность. Именно в нем формируются человеческие добродетели и происходит борьба с пороками, а сам индивид из «индивида знающего» превращается в личность.

Конечно, на процесс интериоризации оказывает свое влияние много обстоятельств. А саму проблему эффективной социализации личности в российском обществе невозможно решить, абстрагируясь от духовно-нравственных, социальных, социально-философских, экономических, политических и психологических ситуаций, в контексте которых личность оказывается вынуждена действовать. Одним из первых на это обстоятельство обратил внимание У. А. Томас, ставший основоположником исследований понятия установки и определения *ситуации* [319, с. 429]. Среди отечественных исследователей принадлежность понятия «*ситуация*» к категориям социальной диалектики попытался обосновать М. А. Селезнев [326]. Однако, *факторный* и *ситуа-*

ционный подход вряд ли можно рассматривать как самодостаточные для понимания механизмов интериоризации.

Здесь следует также иметь в виду, что *факторный* подход охватывает всю «совокупность объективных условий», влияющих на субъекта, в то время как в действительности, по мнению М. В. Ромма, личность реагирует не на весь комплекс факторов, а лишь на некоторый избирательный набор условий, отличающий одну ситуацию от другой. Именно этот определенный, ограниченный набор факторов побуждает личность к адаптивной деятельности.

На наш взгляд, такая постановка вопроса нуждается в определенной коррекции. Если индивид реагирует не на весь комплекс факторов, влияющих на него, то рассуждать об адаптации к ним бессмысленно. И наоборот, если какие-то факторы не оказывают влияния на индивида, то они по определению перестают быть факторами. Следовательно, если некие условия внешней среды не оказывают воздействия на индивида, то и нет оснований называть их факторами.

Отсюда следует, что к адаптивной деятельности личность побуждают все-таки все факторы, т. е. те условия, которые влияют на индивида и вызывают с его стороны ответную реакцию. Иное дело, определенный «комплекс ограниченных факторов». Это уже принципиально новое образование. Понятно, что этот комплекс формируется, выбирается, дифференцируется и конкретизируется самим индивидом, через его мыслительную деятельность. Такой выбор сам по себе уже представляет процесс включения данных обстоятельств (факторов) в качестве наиболее значимых, актуальных во внутренний мир человека. Поэтому механизм интериоризации изначально связан с информационным отбором подобно тому, как биологическое развитие человека было связано с естественным отбором.

Информационный отбор представляет собой первый предикат механизма интериоризации. Способность индивида к эффективному информационному отбору позволяет ему предметно и сосредоточенно анализировать наиболее важные с его точки зрения факторы.

Конечно, субъекты адаптационной деятельности могут быть совершенно различными. Поэтому и адаптивные ситуации могут различаться по признаку модальности субъекта взаимодействия:

1. Взаимодействие на уровне «личность — личность» характерно для широкого круга адаптивных ситуаций социального, психологического интеллектуального типа. Определяющим в адаптивной ситуации данного типа является межличностный характер взаимодействия.

2. Взаимодействие на уровне «малая группа (семья, коллектив и т. п.) — личность» свойственно всем ситуациям смешанного социально-психологического типа, в которых решающую роль играет адаптивное воздействие на личность, оказываемое узким кругом лиц. Изменения в социальной группе усложняют адаптивную ситуацию.

Взаимодействия на уровне «общество-личность» характеризуются влиянием в адаптивной ситуации различных социальных институтов. Но в любом случае, безотносительно модальностей адаптирующегося субъекта, информационный отбор связан не только и не столько с воздействием неких социальных институтов на индивида, сколько с его, индивида, представлениями о собственных интересах, с его внутренним миром.

Резюмируя сказанное, выделим три типа адаптивных ситуаций: микро-, мезо- и макроуровневые. В силу того, что адаптивная ситуация, вбирая в себя все внешние и внутренние воздействия, каждый раз представляет собой их органическое переплетение, в основу данной классификации будут положены количественные и качественные параметры трех типов взаимодействия, которые прослеживаются при анализе объективной стороны профессионально-функциональной адаптации.

Имеет смысл допустить существование трёх видов адаптивных ситуаций, отличающихся по ориентации, степени и направленности их влияния на процесс и итог социализации личности в обществе:

- 1) *позитивная* адаптивная ситуация — стимулирует прогрессивное развитие и отличается совпадением комбинаций, благоприятных для адаптации молодого специалиста, а также включает в себя ситуативные влияния, активизирующие её процесс;
- 2) *нейтрально-адаптивная* ситуация — лишена выраженной позитивной или негативной направленности;
- 3) *негативно-адаптивная* ситуация — отличается наличием нескольких или целого комплекса негативных факторов, препятствующих адаптации и социализации личности.

Первый вид адаптации связан с ее перерастанием в фазу интериоризации, с тем, что после первичного знакомства с внешними явлениями индивид начинает их *осваивать*. Тогда как два других вида адаптации не имманентны интериоризации, поскольку завершаются частичной апперцепцией внешних данных.

Отметим высокую степень субъективности восприятия адаптивных ситуаций самим субъектом социализации: одна и та же ситуация способна оказать на личность различное влияние. Это связано с индивидуальностью реакций на социальную реальность. Зависимость от индивидуальных, возрастных, интеллектуальных, психологических и других особенностей личности отражается в социализации, а также в субъективной и объективной сторонах социальной, профессиональной, функциональной адаптации.

Адаптивная ситуация влияет и на адаптивные стратегии личности. Так, А. А. Налчаджян выделяет две разновидности адаптации: «адаптация путём разрешения и устранения ситуации» и «адаптация с сохранением ситуации» [259, с. 41]. В случае успешного разрешения адаптивной ситуации, последняя превращается в ситуацию реальную, что является свидетельством эффективности выбранных молодым специалистом адаптационных стратегий.

При таком понимании процесс социальной адаптации личности представляется как последовательное чередование реальных адаптивных ситуаций. Из практики видно, что не всегда процесс социальной, а тем более духовной, морально-нравственной адаптации проходит гладко, без каких либо адаптивных барьеров. Адаптивные барьеры являются важнейшим структурно-функциональным элементом общей модели социализации личности. Барьеры, тормозящие адаптацию, а значит и социализацию личности в обществе, делятся на *индивидуальные* (характеризующие особенности адаптирующейся личности), *информационно-адаптивные* (затрагивающие адаптивное информационное взаимодействие) и *ситуативные* (связанные с качественной спецификой адаптирующей социальной среды личности). Адаптивные барьеры отражают систему объективных и субъективных, внутренних и внешних факторов, которые тормозят адаптацию личности к разноуровневым адаптивным ситуациям либо препятству-

ют им. Они активизируются в тот момент, когда реальная ситуация превращается в адаптивную, т. е. одновременно с получением личностью информации о значимых изменениях социальной среды. В качестве основных адаптивных барьеров выступают: 1) возрастной барьер; 2) эмоционально-психологический; 3) мировоззренческий; 4) знаковый; 5) тезаурусный; 6) контрсуггестивный; 7) ситуативный (включающий в себя наибольшее количество переменных, непосредственно влияющих на приспособительные процессы в социальной среде); 8) национально-культурный; 9) режимный; 10) временной. Остановим своё внимание на более часто встречающихся в процессе социализации и личности в обществе функциональных адаптивных барьерах.

Возрастной барьер. Основываясь на концепции профессионального становления личности, можно определить нормативные возрастные кризисы личности. Например: рассмотрим личность в возрасте от 19 до 25. На стадии профессионально-функциональной адаптации этот период характеризуется «кризисом профессиональных ожиданий». У личности данной возрастной категории наблюдается высокая способность пластического приспособления к среде системы образования, основанная на инстинктивно-бессознательных адаптивных реакциях, хотя потенциальные адаптационные возможности, связанные с деятельностью сознания и с усиливающейся способностью практического преобразования действительности, относительно невелики, что изменяется с возрастом.

Эмоционально-психологический барьер. Влияние его определяется потенциальными приспособительными возможностями конкретных эмоционально-психологических структур личности, которые выражаются в особенностях темперамента, интеллекта, внимания, памяти, восприятия информации и т. д.

Информационные, тотально-ключевые барьеры в ряде случаев имеют решающее значение и в процессе адаптации, а потому их можно рассматривать как информационно-адаптивные. Взаимосвязь социализации, адаптации и инфопроцессов основывается на том, что социализация личности начинается с получения им информации о социальной среде. Для успешной социализации необходимо устойчивое инфовзаимодействие в адаптивной системе «личность — общество».

В результате складывается такое положение, при котором практически все информационные, тотально-ключевые барьеры — знаковый (языковой), тезаурусный, контрсуггестивный, ситуативный — способны оказывать негативное влияние на социализацию личности, поскольку без усвоения, понимания, принятия поступившей извне информации успешная социализация невозможна. Неразрывная взаимосвязь информационных и адаптивных процессов позволяет поставить вопрос о решающей роли тотально-ключевых инфобарьеров в адаптивных социальных процессах. Сбои на любом участке производства, передачи и потребления информации об обществе личностью способны полностью парализовать адаптационный процесс.

Среди всего многообразия ситуативных барьеров велика роль таких, которые влияют на условия получения личностью информации об изменениях социальной среды, а также барьеров, чьё влияние связано с качественными характеристиками социальной среды и адаптивной ситуации.

Национально-культурный барьер имеет непосредственное отношение не только к личности, но и к социальной среде. Общество оказывает влияние на социальную среду многообразными комплексами культурных, политических, национальных, религиозных институтов и традиций, связанных со специфическим механизмом аккумуляции и передачи опыта, традиций, способов и приёмов деятельности, индивидуальных и коллективных адаптивных стратегий и т. д. Социокультурные традиции по-разному преломляются в адаптивных стратегиях людей.

Режимный барьер. Он характеризуется специфической гуманной или антигуманной направленностью стратегий, на которые делается ставка структурами управления социальной средой для стабилизации социальных ситуаций социального взаимодействия. Для антигуманных адаптивных стратегий, используемых тоталитарно-авторитарными режимами, характерна ориентация на насильственные способы адаптации личности, такие как запугивание административными санкциями, манипулирование индивидуальным и общественным сознанием. В гуманных адаптивных стратегиях, взятых на вооружение демократическими режимами, акцент делается на использование ме-

ханизмов экономического, морально-нравственного, информационного приобщения личности к традиционным ценностям.

Временной барьер не является тривиальной разновидностью темпорального тотально-ключевого инфобарьера, отражающего «продолжительность времени, прошедшего от момента производства информации до момента её потребления» [180, с. 167]. Временной барьер определяется качественными особенностями конкретной адаптивной ситуации (микро-, мезо- или макроуровневой) и может характеризоваться различной величиной временного «зазора» между изменениями социальной среды и адекватной адаптацией личности к ней. Особенность временного барьера состоит в том, что он оказывает влияние на все приспособительные процессы в социальной среде, в том числе и процесс социализации, ликвидировать полностью этот барьер невозможно.

Перечисленные выше барьеры на пути к полной адаптации индивида преодолеваются посредством интериоризации, переработки получаемых информационных сигналов посредством сознания, мышления, созерцания и духовного воспроизводства. Это означает, что снять ограничения в процессе адаптации можно окончательно только с помощью самого сознания и «работы над смыслами» (В. С. Соловьев).

Особенно актуальной духовно-нравственная социализация личности становится в условиях современного глобализма и информационной революции. Американские социологи Д. Белл, Э. Тоффлер, характеризуя современную цивилизацию, называют ее «информационной», «постиндустриальной» [362]. Они пишут о том, что масштабные и интенсивные преобразования касаются теперь не только сферы хозяйства, экономики, политики и культуры. Меняются и фундаментальные основы *воспроизводства человека* как биологического и антропологического типа. В связи с этим существующие сегодня социокультурные институты и технологии управления должны быть радикально реконструированы. Таков, в целом, общий смысл последней работы Э. Тоффлера «Метаморфозы власти».

Считается, что в период подготовки и осуществления революций (социальных, научных, технических, информационных) общество ориентируется преимущественно на людей ярких дарований, а после ее

завершения на первый план выдвигаются люди со свойственными им качествами трудолюбия и исполнительности. Подобную же смену доминант можно проследить на предпочтении того или иного типа индивида. Одним из главных вопросов здесь является дефицит духовно зрелых (мудрых) людей, самостоятельной, саморазвивающейся и ответственной личности. Одна из причин такого дефицита состоит в том, что до сих пор «содержание глобальной конфронтации демократической и тоталитарной социально-политических систем (...) продолжает воздействовать на характер и специфику процессов социализации личности в посттоталитарную эпоху» [113, с. 5]. Разница по сравнению с XX в. состоит лишь в том, что основной вектор такой конфронтации лежит уже не между государствами и обществами: он проходит через самого человека, через его личность.

Как свидетельствует общественно-политическая практика, существуют две «траектории движения» личности: «от толпы к индивиду» и «от массы к личности». Адаптационная стратегия «от толпы к индивиду» в равной мере актуальна и действенна в условиях тоталитарных и авторитарных социально-политических систем. В самом термине «тоталитаризм» (от лат. *totus* — весь, целый, совокупный) уже заключено указание на всеобщность и слитность как социально-политической, так и информационно-идеологической систем. Именно тоталитарный режим как «закрытая и неподвижная социокультурная и политическая структура, в которой всякое действие — от воспитания детей до воспроизводства и распределение товаров — направляется и контролируется из единого центра», стремится к унификации всего процесса жизнедеятельности личности [447]. И, следовательно, он тяготеет к «упрощению и унификации социальной адаптации, вместо того, чтобы при минимальных усилиях обеспечивать максимально необходимый для режима приспособительный эффект» [308, с. 26]. Тотальность и безальтернативность — вот две главные особенности информационной стратегии любого тоталитарного режима.

Именно поэтому *духовная социализация* является базовым условием для социальной адаптации, определяет (и должна определять) информационную стратегию социализации, которая, в свою очередь, определяет характер социальной адаптации. Унифицированная адап-

тация позволяла индивидам чувствовать себя единым целым с толпой, поскольку каждой личности предлагался одобренный властью единый набор адаптивных средств и стратегий, что приводило к «стиранию» личностного потенциала людей, превращения их в политизированную толпу — удобный объект для идеологических манипуляций. Здесь каждый новый этап адаптивного процесса был строго ограничен рамками дозволенного. Он фактически заранее был предписан индивиду в виде ограниченного набора адаптивных стратегий, установленных свыше. В итоге — использование индивидом заданных режимом адаптивных стратегий существенно облегчало и упрощало приспособительный процесс, но «убивало» активную, неудовлетворенную, творческую личность, превращая ее в конформиста. Напрашивается вывод: взаимодействие в системе «личность и общество» в условиях тоталитарного режима характеризуется доминированием формальной социализации над духовной адаптацией. Социализирующие воздействия социума (режима) на индивидов оказываются значительно сильнее и эффективнее, чем *поисковые* инновационные результаты приспособительной активности личности. Здесь оказывается справедливым суждение о том, что «по существу *поиск* является тем свойством нашего сознания, нашего Я, которое не принимается современной психологией и традиционной религией» [358, с. 30]. Налицо явный дисбаланс между процессом социализации в целом и социальной адаптацией в частности, что приводит в результате к кризису индивидуальной групповой идентификации. Поскольку тоталитаризм как социально-политический феномен возник и достиг своего расцвета в XX в., все тоталитарные режимы используют для упрочнения своих позиций в обществе достижения НТР, новейшие информационные технологии. По сути дела «каждый шаг на пути создания этой техники был новым шагом на путях самоутверждения воли к власти» [113, с. 70]. Таким образом, становится понятно, что «информационно-коммуникативная система выполняет функцию своеобразного интегратора общества на новой идеологической основе» [181, с. 27]. Режим навязывает индивиду и социуму адаптивные алгоритмы поведения. В целом данную стратегию можно назвать антигуманной, поскольку центральной установкой комплексной адаптационной стратегии тоталитаризма стало принятие толпы в ка-

честве главного объекта воздействия на личность. Начиная с трудов Г. Лебона и Г. Тарда, С. Сигеле и М.Л. Руккета, в обществоведческой теории и практике утвердилось понимание того, что человек в толпе ведет себя иначе, чем вне нее» [296, с. 77].

Именно в ситуации «психологического заражения» многократно возрастает сила информационного воздействия на человека в толпе. Режим предлагал человеку такую информацию, которая включала бы в себя не только заданные адаптивные ситуации, но и дозволенные властью стратегии адаптации к этим ситуациям. Информационная стратегия тоталитаризма обусловила появление такого типа личности, который способен адаптироваться в жестких, экстраординарных условиях репрессивного режима. Доказано, что любой режим не только приходит к власти, опираясь на определенный тип личности, но и всей своей практической деятельностью формирует, воспитывает личность, которая могла бы стать его опорой. В случае с антидемократическими режимами данный тип личности получил название «*авторитарного*». Это понятие было введено Э. Фроммом, и прототипом для него стал «человек толпы» [392, с. 192].

Исследования «авторитарного типа личности» уже имеют определённую устойчивую традицию. Концепция представителей Франкфуртской школы (Т. Адорно, Г. Маркузе, Э. Фромм) нацелена на поиск тоталитарного синдрома внутри психологических свойств «авторитарного типа личности». Х. Арендт и Э. Канетти связывают происхождение «человека масс» (Х. Арендт) с широкими социальными движениями, охватившими многие страны в эпоху мирового кризиса и разрушения традиционных социальных структур. Разумеется, каждой стране присуща своя специфика появления и формирования авторитарного типа личности [95, с. 94–95].

Для развития России в XXI столетии особое значение имел процесс «догоняющей» индустриальной модернизации, повлекший за собой маргинализацию и люмпенизацию значительной части населения. Так, например, в СССР стихийный характер маргинальных процессов, вполне естественных для индустриального этапа, был усилен искусственными мерами: коллективизацией, индустриализацией и так называемой культурной революцией. По сути дела, проследив в России

генезис массового маргинала, можно установить специфику адапционных процессов в условиях тоталитаризма. Он заключается в том, что «человек масс» эпохи раннего капиталистического индустриализма (начало XX в.) становится главным субъектом и объектом в тоталитарном обществе.

По мере становления тоталитарный режим проходит три стадии: захват власти, расцвет и разложение. Соответственно изменяется и *авторитарная* личность. Её изменения связаны с изменениями условий адаптации: социокультурной адаптивной среды, инфостратегии режима, адаптивных ориентаций.

Первый этап — захват власти — требует от режима наибольших усилий. Адаптивная деятельность режима в конструируемом им пространстве начинается со смены символов. Как знак, включающий в себя целый блок бессознательного, символ становится опорой для построения более содержательных и мобильных информационных структур, в частности традиций. Формированием адаптивного поля заканчивается первый этап.

Второй этап социально-политической стабилизации характеризуется устойчивостью адаптивного поля. Личность превращается в марионетку в руках властных структур, но информационная стратегия, доведённая до совершенства и, насколько это возможно, идеально адаптированная в обществе, позволяет не ощущать насилия со стороны власти. В связи с этим можно говорить о самоидентификации личности с государством. Роль тотема, допускающего такое отождествление, играет харизматическая личность. С харизмой связана ещё одна информационная стратегия, которая работает с массовым бессознательным. Харизма хорошо вписывается в адаптивное поле, где при постоянном подтверждении всеми информационными стратегиями с помощью включения средств массовой информации она начинает выполнять функцию массового гипноза. Таким образом, на этапе своего расцвета тоталитаризм достигает почти абсолютной эффективности адаптивной стратегии.

Третий этап, совпадающий с периодом разложения тоталитаризма, начинается с оформления посттоталитарного общества и отмечается радикальными изменениями, происходящими с «человеком массы».

Применительно к этому периоду авторитарный тип личности получил название «фашизоидного». Разрушение адаптивного поля при прежней адаптивной и информационной стратегии вызывает дискомфорт и чувство неудовлетворённости. За счет стремления фашизоидной личности вновь обрести привычное адаптивно-информационное поле постоянно сохраняется опасность реставрации тоталитарного режима. При дальнейшем разложении анализируемый тип личности всё более отчётливо распадается на несколько типов, описанных Т. Адорно: «конвенциональный, садистско-мазохистский, причудливый, меланхолический и манипулятивный» [440]. Представляется, что различие между этими типами тесно связано с инновационным выбором субъектом адаптации тех или иных частных адаптивных стратегий. В свою очередь, различная оценка ими информации приводит к возникновению плюралистической основы нового гуманистического общества.

Категория «маргинальная личность» была введена Р. Парком в 1920-е гг. для обозначения социально-психологических последствий неадаптированных мигрантов к требованиям нового урбанизма как образа жизни [289]. Тогда же были установлены основные маргинализирующие факторы: утрата привычных для индивида способов адаптации в новых условиях, разрыв традиционных социокультурных, национальных и профессиональных связей с референтной группой, низкий уровень образования и общей культуры, несбалансированная социально-экономическая политика, социальные и экономические потрясения и т. п.

В итоге маргинальная личность характеризуется такими качественными свойствами, которые характерны для аномии. Последняя, по Р. К. Мертону, представляет собой результат конфликта или рассогласованности между культурной и социальной структурами. Как известно, Р. К. Мертон выделяет пять способов «аномического приспособления»: конформность, инновация, ритуализм, ретреатизм и мятеж способов стратегий относятся к девиантным (отклоняющимся) вариантам индивидуальной адаптации [244, 320]. Подчеркнём, что именно рассогласование между навязываемыми социокультурной средой целями и взятыми на вооружение маргиналом средствами приводит индивида к необходимости поиска адаптивных стратегий. Т. Парсонс от-

мечает, что «приспособленческая активная» ориентация ведёт к инновации, «приспособленческая пассивная» — к ритуализму. «Отчуждённая активная» ориентация — к «мятежу», отчуждённая пассивная — к «ретреатизму» [283, 284]. Аномической же маргинальная личность является в силу того, что она ориентируется на адаптивные стратегии несистемного, деструктивного свойства, не одобряемые обществом. Поскольку маргинальная личность — это личность вне какой-либо устойчивой системы ценностей, то она аномична и отчуждена от социума в социально-психологическом плане. Тем самым, можно признать, что маргинальность есть результат утраты личностью собственной духовной самоидентификации.

В отечественной науке понятие «маргинальность» традиционно используется для обозначения пограничности, периферийности или промежуточности по отношению к каким-либо социальным общностям — классовым, национальным, культурным. Люди, окончательно или временно утратившие свою естественную социальную среду, существуют всегда. Но не все из них становятся маргиналами. Сохранение духовной связи с утраченной средой — своеобразной духовной памяти — позволяет личности и в таких экстремальных условиях оставаться цельной и органичной. Пример со старообрядцами, которые и вдали от своей исторической родины продолжали столетиями сохранять собственную духовную идентичность — яркий пример, подтверждающий данный вывод.

В традиционном понимании маргинал — это дезадаптированный субъект в состоянии аномии, который, столкнувшись с кризисной адаптивной ситуацией и отказавшись от использования неэффективных в новых условиях, но социально приемлемых в прошлом стратегий адаптации, начинает практиковать адаптивные стратегии, не одобрявшиеся в условиях старого общества, но эффективные и допустимые в новой социальной ситуации. Но такое традиционное понимание маргинализма оставляет за скобками анализа *характер* тех стратегий, которые он пытается осваивать и которые «не одобряются» обществом. А этот характер может свидетельствовать не только о деструктивности таких стратегий, но и об их высоком духовно-нравственном и интеллектуальном потенциале. Так, ученый, использующий принципиаль-

но новые методы исследования, может восприниматься научным сообществом как маргинал, но в результате со временем новые методы прочно укореняются в научном арсенале. Означает ли это, что все научное сообщество маргинализировалось? Конечно, нет.

Однако, в маргинализме есть одна очень важная характеристика, на которой следует остановиться отдельно. Не видя *истинных* причин кризисного положения, маргинальная личность готова особенно активно воспринимать такую информацию, которая содержит готовые рецепты избавления от мучительного состояния социального аутсайдерства, лежащие в основе социально-психологической стабильности любой личности.

Можно сделать принципиальный вывод: адаптивная стратегия любого тоталитарного режима сводится к формулированию критериев такого типа личности, который бы полностью устраивал власть, и созданию системы социально-экономических, идеологических стимулов и инструментов для его появления и формирования. Данная система включает в себя комплекс мер, частных адаптивных стратегий широкого спектра воздействия, вынуждающих общество воспроизводить в массовом масштабе такую личность, а массового маргинала подстраиваться под заданные критерии. Следовательно, тоталитарная личность — это закономерный продукт деятельности тоталитарного режима, поскольку в отличие от маргинала, пребывающего вне всякой культурной общности, тоталитарная личность, адаптируясь, ощущает себя составным элементом, винтиком тоталитарной структуры. Отказ человека от собственного «Я» в данном случае рассматривается как один из возможных вариантов адаптации личности к тоталитарному режиму. Человек-исполнитель — вот идеал системы.

Поэтому эффективная адаптация к антигуманному обществу возможна лишь путём глубокой трансформации личности, а также отказа от высших (абсолютных) морально-нравственных норм, принципов, идеалов. И в этом смысле тоталитарная личность в терминологии Д. Рисмена — это «извне ориентированная личность», тогда как маргинальная личность — это просто дезориентированная личность, утратившая свою духовную, культурную идентичность. С точки зрения адаптации человека к тоталитарной системе особое значение имеет со-

знательный уход людей от опасной информации, так как информационная невосприимчивость является не чем иным, как ещё одной частной адаптивной стратегией личности, призванной оптимизировать взаимодействие последней с антигуманной средой.

Внешне адаптивное поведение свободной личности, проявляющееся в отказе от опасной для жизни информации, это нормальная защитная реакция для любого человека. Но внутренняя адаптация предполагает иное поведение: восприятие всех пластов информации путем поиска смыслов.

Однако такой поиск смыслов — *интериоризация* — это функция сознания. Следовательно, возникает вопрос о способах осмысления мира. В. В. Налимов предлагает в качестве универсального способа такого овладения смыслами медитацию. Он пишет: «В своей устремленности к смыслам мы идем дальше, чем это допускает экзистенциально-герменевтическая настроенность. Мы обращаемся непосредственно к медитации как к средству, расширяющему наш внутренний опыт. На этот опыт мы опираемся при разработке наших представлений... Хочется предложить модель, обладающую большой объяснительной силой» [258, с. 28]. Но что же дальше? А дальше следует вывод: «Модель такой, почти всеобъемлющей силы может быть только глубоко метафоричной, и более того, она должна будет обрести характер мифа» [258, с. 28–29]. Однако, мифологизация сознания — это прямой путь к тоталитарной личности. И ни о какой интериоризации здесь речи быть не может, поскольку на ее место заступает манипуляция сознанием.

Обратимся к внешней адаптивной модели поведения, связанной с отбором и избирательным подходом к информации. Может быть здесь заложены условия эффективной социализации личности? Известно, что информационная невосприимчивость выступает как:

- 1) атрибутивное свойство тоталитарной личности, или внешнее проявление глубинных деформаций внутренних мировоззренческих, психологических, морально-нравственных структур личности;
- 2) следствие деятельности защитной стратегии социальной адаптации личности, сумевшей сохранить определённую степень вну-

тренней свободы и избежавшей полного «растворения» в тоталитарном обществе;

- 3) внешняя маскировка для свободной личности, ситуативно оказавшейся в условиях репрессивного информационного пространства тоталитаризма.

Режим обеспечивает воспитание поколения людей с деформированным интеллектом, психикой, моралью, способом восприятия информации. «Особое значение при этом уделяется системе образования как основному институту трансляции информации и воспитания востребованного режимом типа личности» [4, с. 26]. В основе данного целенаправленного процесса лежит деятельность по созданию подконтрольного режиму информационно-адаптивного пространства, которое включает в себя всё многообразие личных и государственных информационных каналов. Централизованная безальтернативная система образования становится адаптивной опорой режима, так как она практически монопольно формирует интеллект и непосредственно определяет всю систему нравственных ценностей в обществе. Поскольку речь идёт об использовании информации для решения познавательных задач и адаптации, то любые помехи в оперировании информацией могут привести к деформации всего интеллектуального и адаптационного процесса. Результат такой информационной стратегии тоталитаризма — деформация и дегуманизация интеллектуальной сферы личности и общества.

Мифологизированная идея коммунизма подменила человеку традиционную веру в Бога. Платой за подобную подмену стали кризисные явления в области морали и нравственности. На место освящённых многовековой традицией и силой инерции религиозных норм насильственно были насаждены ценности, опирающиеся не на моральный авторитет, а на утопические надежды. Кризис религиозного миропонимания, ломка традиционных устоев были особенно тяжелы для среднего и старшего поколений. Психологическая подвижность молодого поколения позволила ему быстрее и легче адаптироваться в новой ситуации, воспринять идеалы, пропагандируемые режимом. Что касается других возрастных групп, то собственный опыт и возможность реального сопоставления старого и нового режимов долгое время были

основой здорового скептицизма, помогавшего преодолевать информационное воздействие тотальной пропаганды. Данное обстоятельство связано также и с тем, что диахронный вектор трансляции информации доминантен по отношению к синхронному, в соответствии с которым в реальном масштабе времени и идут адаптивные процессы. Однако с течением времени представители старших поколений постепенно восприняли идеологические установки режима и его адаптивные стратегии, поскольку особенностью информационного воздействия является то, что даже если навязываемая информация отторгается личностью на сознательном уровне, она, постепенно накапливаясь в подсознании, оказывает влияние на личность.

Анализ специфических особенностей адаптации личности при тоталитаризме убеждает в необходимости выделения качественных уровней такой адаптации личности к заданным социально-политическим условиям. Мы выделяем, как минимум, три степени адаптации личности в обстановке тоталитарного режима:

- 1) внешняя — «мимикрическая» адаптация;
- 2) неполная — промежуточная адаптация;
- 3) полная глубинная — аутентичная адаптация.

При этом каждая из названных ступеней может быть отнесена к духовно-нравственной, социально-психологической и профессионально-функциональной адаптации.

Рассмотрим каждую ступень отдельно. Внешняя, «мимикрическая» адаптация — это сохранение достаточно высокого уровня автономии личности в морально-нравственных мировоззренческих областях. Во внешних проявлениях личность не выделяется из общей массы ни своим поведением, ни своими оценками. Признаком мимикрической адаптации служит то, что личность усваивает адаптивные приемы и стратегии, которые позволяют ей сохранить способность к адекватному восприятию окружающей действительности в обстановке агрессивного информационного воздействия. Плата за сохранение индивидуальной автономии — это демонстрация лояльного отношения к режиму, отказ от права на индивидуальный выбор и протест.

Критерием неполной адаптации служит то, что личность в силу ряда обстоятельств утрачивает свою индивидуальную автономию

или вынуждена поступиться её частью. Внешне этот тип социальной адаптации отличается тем, что личность полностью или частично разделяет морально-нравственные, политические установки режима, оправдывает его политику или соглашается с ней. Признаком неполной адаптации является частичное замещение индивидуальных убеждений теми убеждениями, которые тиражируются и навязываются личности режимом. Помимо этого при неполной адаптации личности свойственна предрасположенность к внешнему манипулированию, хотя не стоит вести речь о полной утрате потенциальной способности к критическому осмыслению действительности.

Для третьего типа характерна утрата личностью способности к самостоятельным адекватным оценкам окружающей действительности. Безоговорочное усвоение навязанной извне системы ценностей, сужение поля индивидуальной автономии до размеров геометрической точки, готовность к внешнему управлению и потребность в нем, поклонение власти и восторг от единения с ней — вот основные особенности аутентичной адаптации.

Итак, процесс адаптации личности к особенностям любого политического режима составляет основу действительно стабильной социально-политической ситуации. В итоге все режимы кровно заинтересованы в устойчивости процесса адаптации. Сама по себе адаптация как объективный, имеющий место в любой социальной общности, любом политическом режиме процесс лишена позитивного или негативного оценочного смысла. Не бывает хорошей или плохой адаптации: она либо эффективна, либо нет.

Однако, взятая в контексте подлинных смыслов бытия, поиска смысла жизни и самоосуществления человека, адаптация может и должна быть оценена в понятиях качества (качественности). В той мере, в которой она позволяет решать эти проблемы, она и характеризуется качественностью. Взятая вне контекста этих проблем, «сама по себе» адаптация как первая фаза процесса социализации личности сталкивается с проблемой абсурда. Как полагал А. Камю, человек может полностью раскрыться (самоосуществиться), только сохраняя достоинство перед лицом абсурдности. Триада *свобода — рабство — достоинство* имеет непосредственное отношение к адаптации. Только сво-

бодная адаптация сохраняет достоинство человека, а значит и превращает индивид в личность. Но подлинной свободой обладает лишь дух, что требует от человека духовного самоопределения. Вне такого самоопределения адаптация будет оставаться внешней, формальной, а личность — не целостной и не гармоничной.

Конечно, приспособительный процесс в условиях как тоталитаризма, так и демократии объективно играет важную роль, поскольку позволяет человеку жить приемлемой жизнью. И в *этом смысле* для адаптированного к определённой социально-политической системе человека не играет особой роли, что за мир его окружает. Мир тоталитарных иллюзий, патернализма и упрощённых схем субъективно даже более приемлем для формально адаптированной тоталитарной неразвитой личности, чем мир жёстких рыночных отношений и демократии. К тому же и демократические режимы используют многие способствующие оптимизации процессов социальной адаптации приёмы информационного воздействия на личность — вплоть до идеологического манипулирования и создания системы мифов, но уже в условиях демократии. Тем не менее, действуя каждый раз при решении частных проблем адаптации, именно вектор «от массы к личности» определяет общую направленность прогрессивного развития демократического общества.

Действительно, если мы обратимся к истории, то обнаружим, что развитие демократии как политической системы и системы общечеловеческих ценностей шло рука об руку с развитием феномена свободы. На наш взгляд, адаптироваться в либерально-демократической системе субъект приспособительного процесса может, лишь обладая «реальной внутренней свободой», позволяющей без комплексов, оптимально и быстро приспосабливаться к любым условиям, и «мнимой свободой», т. е. знанием о существовании юридически оформленных и гарантированных прав и свобод личности. В этом заключается взаимодействие двух комплексных адаптационных стратегий демократии. Одна из них — индивидуальная, ставящая своей целью достижение реальной максимальной внутренней свободы; другая является стратегией непосредственно социально-политической системы, которая, учитывая и принимая во внимание желания

и чаяния отдельной личности, пытается совместить их со своими собственными потребностями и интересами. Таким образом, налицо процесс коадаптации двух комплексных адаптационных стратегий, которые в полном объеме реализуются именно в демократической системе, поскольку стратегии личности и стратегии системы равнозначны, не разрушают и не противоречат друг другу. «Социализация здесь служит действительным фоном, условием адаптации, поскольку она не навязывается а предлагается каждой личности для обеспечения адекватного ее интересам приспособительного процесса» [317, с. 190]. Однако с развитием государства, обладающего таким сильным воздействием на общество и личность, как власть, усиливается корректировка с его стороны индивидуальных, частных адаптивных стратегий. Единственный выход из создавшегося положения — это создание людьми собственного адаптивного пространства, позволяющего приспособливаться к режиму и предлагаемым им ситуациям без ущерба целостности личности и ее индивидуальной свободы. Социальным контекстом индивидуального адаптивного пространства в работах К. С. Гаджиева является — «гражданское общество» [83, с. 97]. Сама структура гражданского общества способствует адаптации индивида к различным ситуациям, но в отличие от тоталитарного режима, силой навязывающего общие стратегии адаптивного поведения, демократическая социальная система их предлагает. С одной стороны, это быть может и жестко по отношению к личности, так как проблема выбора не всегда бывает легкой, но с другой — личность готовится к этому с детства, и здесь существенную роль играет специфика социализации. Гражданское общество, будучи социокультурным адаптивным пространством, обеспечивает адаптацию личности одновременно на двух уровнях психики индивида: сознательном и бессознательном. При этом указанная среда потенциально включает в себя значительно больше адаптивных стратегий, чем имеет место и реально использует в приспособительной практике каждая отдельная личность. Человек в этом адаптивном пространстве обретает удовлетворяющую его идентичность и в этой ситуации практически невозможно отделить социальный аспект адаптации от психологического.

При рассмотрении гуманистической и антигуманной стратегий социально-политических систем можно сделать вывод, что субъект будет максимально адаптирован и сможет испытывать состояние удовлетворённости при полном доминировании в адаптационном процессе государства или при эффективной адаптивной деятельности развитого гражданского общества по обеспечению баланса интересов личности и государства. Промежуточное состояние чревато конфликтами и дезадаптациями. Особо подчеркнём, что кризисное состояние социальной адаптации в российском обществе до сих пор определяется нашими старыми историческими «болезнями». С одной стороны — Россия всё ещё является страной, которая, по меткому наблюдению американского политолога А. Л. Янова, «никак не может выбрать» европейский или азиатский вектор своего развития. А с другой стороны — непреодолимым препятствием на пути прогресса до сих пор остаётся феномен российского национального самосознания, который прямо или косвенно влияет на адаптивные процессы в обществе [202, с. 45]. Специфика адаптивной ситуации в современной России такова, что с «одной стороны существует устойчивое убеждение в том, что российское общество за долгие годы царизма и тоталитаризма выработало навык приспособления к любой политике властных структур, с другой же — очевидна неспособность значительной части российского общества соответствовать требованиям его модернизации». Данное противоречие лишь подтверждает мысль о том, что с конца 1980-х годов российское общество столкнулось с глобальным адаптивным синдромом, который вот уже два с половиной десятилетия оказывает воздействие на характер и течение всех без исключения социально-политических, экономических и психологических изменений в стране. Адаптивный синдром охватил социум, в котором «атрофировались и были полностью или частично уничтожены традиционные механизмы социальной адаптации формировавшегося гражданского общества: общинные и церковные институты, основы рынка и рыночной саморегуляции, независимая пресса и институты права» [308, с. 26].

Рассмотрим два аспекта проблемы «адаптивного синдрома».

Во-первых: будучи крайне болезненным состоянием, адаптивный синдром поражает все сферы общества: экономику и политику, идео-

логию и религию, мораль и нравственность. Основным препятствием на пути адаптации к новой рыночной реальности служит тот факт, что по сути людям предстоит адаптироваться к капитализму, который ещё недавно оценивался пропагандой и мифологизированным массовым сознанием как враждебная система.

Во-вторых: на пути к уточнению предмета социальной адаптации личности возникает необходимость использовать категорию «национальное самосознание». «Проблема своеобразия российской духовности, национального самосознания существует уже давно, но каждое новое поколение мыслителей решает её, как, впрочем, и любую другую социально-философскую проблему, заново» [89, с. 23]. Относительным «достоинством» дискретного самосознания является его гибкость и адаптивная мобильность, для которой характерен антигуманный характер, поскольку адаптация идёт лишь в интересах государства. В России веками существует этатистски-ориентированная стратегия социальной адаптации. Возможно, дискретность сознания стала своеобразной адаптивной реакцией общества, поставленного перед необходимостью приспособления к неблагоприятным историческим обстоятельствам становления русской нации и государственности (влияние «Схизмы» — XI в., татаро-монгольского ига — XIII в. и «Смуты» — XVII в.), к подавлению независимых адаптивных институтов зарождавшегося гражданского общества (в массе своей насильственные образцы антигуманной по природе «советизации», «коллективизации», «демократизации» России в XX столетии).

Социальная практика последних десятилетий доказывает, что традиционная, этатистски-ориентированная стратегия социальной адаптации безнадежно устарела. Разрешение глобального адаптивного кризиса в России возможно только на путях отказа от старой и выработки новой — гуманистической, личностно-ориентированной — стратегии социальной адаптации.

Дискретное сознание есть сознание-конфликт. Это сознание нон-кон-формистское, сражающееся со всем и против всех, бескомпромиссный мир крайностей. Фундамент этого сознания — сила, сила и ещё раз сила, слабых и слабость не любят и, в сущности, ненавидят, поскольку собственную слабость осознают и прикрывают истерикой

и хамством. Кто не способен стать хамом, тот зачастую социальный аутсайдер в мире дискретного сознания.

Трудно однозначно сказать, чего в этом сознании больше — рационального или интуитивного. В сущности это есть сознание поисковое, мятущееся и неудовлетворенное. Наконец, в дискретных проявлениях нашего сознания заключена важная адаптивная функция: примирение антагонистических крайностей российской природы и истории, сохранение последних от полного взаимоуничтожения.

Дискретность есть своеобразная защитно-компенсаторная реакция общества на многовековое господство в России порочной, но, по-видимому, традиционной в наших исторических условиях стратегии социальной адаптации, в основе которой лежала ничем и никем неограниченная государственная практика насильственной реконструкции социальных институтов, сознания и национальной природы. Реальность такова, что в России впервые появилась практическая возможность преодоления дискретности сознания, которая является одним из самых устойчивых барьеров адаптации. До тех пор, пока в России не сложилось развитое гражданское общество, регулирование адаптационного процесса обязано взять на себя государство. В противном случае стихийный характер приспособления к новой реальности способен толкнуть людей на использование таких антиобщественных частных адаптивных стратегий, которые приведут (и приводят) к массовой криминализации социальных отношений и маргинализации до недавнего времени благополучных слоёв населения (школьная и рабочая молодёжь, студенчество, крестьянство, служащие).

Оценивая перспективы российского общества в настоящий период, И. К. Пантин замечает: «Модернизация такой страны, как Россия, преодолевающей наследие автократии и тоталитаризма, решает колоссальной сложности задачу, выходящую за рамки одной лишь политической сферы и реализующуюся в самоизменении общества, принятии массами иного типа социокультурного развития» [282, с. 77]. Менее всего способствуют реформированию общества «основы тоталитарного менталитета — это господство общинно-государственного сознания при подавлении сознания индивидуально-личностного» [282, с. 78].

Современное общество нуждается в демократическом типе личности, поэтому особую остроту приобретает вопрос о том, возможно ли изменение идентичности тоталитарного типа личности или же речь можно вести лишь о её адаптации к демократическому обществу. От решения этого вопроса зависят, с одной стороны, выбор путей реформирования общества, с другой — выработка гуманистических стратегий социальной реадаптации личности.

Адаптация российского общества, по мнению Л. А. Гордона, «заключается не столько в принятии отдельных реформ, сколько в социальном и психологическом освоении меняющегося типа целостной системы общественных отношений (адаптация к новому строю), а также в социальной и психологической способности пережить чрезвычайную ситуацию перехода от одних общественных порядков к другим (адаптация к переходному периоду)» [94, с. 4].

Таким образом, становится ясно, что адаптивные процессы затрагивают мировоззренческие основы, смена которых сама по себе требует длительного периода, сопряжённого с кардинальной ломкой, реконструкцией и синхронных, и диахронных структур.

О свершившемся факте «адаптации» можно говорить лишь тогда, когда в процессе жизнедеятельности человек легко отыскивает либо вырабатывает такие адаптивные стратегии, которые позволяют, не вступая в конфликт с законами, нормами и традициями данного общества, эффективно взаимодействовать с различными социальными общностями и институтами, сохраняя при этом психологическую стабильность и состояние эмоциональной удовлетворённости. Решающее значение для оценки процессов адаптации имеет то, что социальная адаптация, как уже отмечалось ранее, не бывает абсолютной, но лишь относительной, поскольку интенсивность и сложность непрерывного адаптивного процесса зависят от глубины перемен. Каждое значимое для личности изменение социальной среды вызывает потребность в адекватной адаптации. Здесь налицо прямая зависимость: чем существеннее изменение среды, тем сложнее, разнообразнее, глубже должен быть релевантный адаптационный процесс. Возможна ситуация действительного несоответствия мировоззренческой системы координат с комплексом адаптивных стратегий, когда в силу каких-либо об-

стоятельств индивид вынужден адаптироваться к внешним условиям, социальным группами и институтам, используя такие приёмы и стратегии, которые противоречат его мировоззрению.

Существуют два последствия подобного рассогласования целей и средств адаптации: индивид вынужден отказаться от своих убеждений с тем, чтобы восстановить равновесие в системе «цели — средства»; он отказывается от порочных, с его точки зрения, но одобряемых обществом адаптивных стратегий.

В любом случае со стороны индивида требуется жертва, которая вполне может стать причиной психологического стресса, несовместимого с эффективной адаптацией. Следовательно, приходится вновь констатировать, что:

- 1) между идентичностью и системой мировоззренческих координат, определяющих жизнедеятельность индивида, и комплексом адаптивных стратегий (поведенческих, психологических, информационных) существует устойчивая взаимосвязь;
- 2) любое рассогласование в системе «цели — средства» вызывает у индивида состояние психологического дискомфорта, стресса (его интенсивность зависит как от индивидуальных особенностей личности, так и от степени несоответствия средств адаптации мировоззренческим целям);
- 3) острота стресса отражает степень индивидуальной неудовлетворённости реализуемой адаптивной стратегией;
- 4) возникновение стресса означает, что данная адаптивная стратегия может использоваться лишь кратковременно — до тех пор, пока не будет выработана новая, более полно отвечающая потребностям личности (в противном случае длительное использование неудовлетворительной адаптивной стратегии способно вызвать стойкое нарушение психологической стабильности личности);
- 5) в ситуации, когда личность вынуждена использовать неудовлетворяющую её адаптивную стратегию, в действие вступают механизмы психологической адаптации, повышающие уровень индивидуальной толерантности по отношению к длительному стрессу, что опять-таки означает воспроизводство приспособи-

тельной схемы, характерной скорее для антигуманной адаптации.

Итак, процесс социальной адаптации можно назвать устойчивым в случае отсутствия серьёзного рассогласования между мировоззренческими основами и теми частными адаптивными стратегиями, которые обеспечивают реализацию приспособительного процесса в конкретной адаптивной ситуации.

Как уже было показано, за годы своего существования тоталитарный тип личности достигает аутентичного соответствия адаптивных стратегий менталитету, комплексу мировоззренческих установок. В результате стратегии адаптации позволяют индивиду существовать в условиях тоталитаризма с минимальными для него психологическими потерями. Однако, оказавшись в качественно новой адаптивной ситуации, тоталитарная личность сталкивается с тем, что привычные и некогда надёжные индивидуальные и коллективные адаптивные стратегии оказываются неэффективными. Длительное существование в антигуманной адаптивной среде тоталитарного общества вырабатывает высокий уровень адаптивности, готовности к мобильным изменениям конкретных адаптивных стратегий под приспособительным прессом режима.

Логично предположить, что адаптивность как свойство личности включает в себя два уровня: операционно-процессуальный (отвечающий за конкретные способы, стратегии приспособления к адаптивной ситуации); мотивационный (опирающийся на глубинные мировоззренческие основания личности). Основной проблемой переходного периода является модификация не столько первого (поверхностного), сколько второго (глубинного) мотивационного уровня, что в конечном итоге должно привести к оптимизации целей и средств процесса адаптации (образование, телевидение, пресса и т.д.).

Кризис социальной адаптации усиливается в рассматриваемый период, так как цели и средства её не оптимизированы ни на одном уровне. Более того, цели не всегда определены, а средства, прежде чем начать работать на новую стратегию, сами должны быть адаптированы к новой ситуации. Анализ показывает низкую вероятность устойчивой адаптации к новому обществу на основе старых целей

и средств. В ситуации стихийного развития приспособительных процессов в обществе остаётся возможность лишь неустойчивой адаптации. Но её основой становится уже не насилие и не целенаправленное адаптирующее влияние государства и социума, а личный интерес, связанный с тем, что для человека выгоднее даже минимальная адаптация на уровне сосуществования с новым строем, чем открытая конфронтация. Проблема адаптации в переходный период естественным образом связана с такой особенностью взаимодействия личности с обществом, как «...несинхронный характер общественных и психологических перемен» [308, с. 26]. Адаптивные процессы в демократическом обществе оптимизированы настолько, насколько к их осуществлению готовы структуры гражданского общества. Если при тоталитаризме суть социальной адаптации носила государственный тотально-централизованный характер (в чём и состояла причина её естественной антигуманности), то для социальной адаптации демократического общества характерен общественно значимый, децентрализованный адаптивный процесс, в котором основная тяжесть ложится не столько на деятельность казенных бюрократизированных структур, сколько на целенаправленную восприимчивость институтов гражданского общества.

Известно, что степень социализации личности показывает, как люди реагируют на те условия, в которых находятся в разные периоды времени, какую активность в приспособительном процессе проявляют. Социальная адаптация личности жёстко зависит от экономических и политических условий, например от экономической политики государства. Ещё одна структурная особенность социализации личности: она тесно связана с духовной жизнью человека. Известно, что все уровни социальной адаптации (начиная с раннего возраста и кончая трудовой деятельностью) регулируются характеристиками массового сознания: системой ценностей и потребностей людей, их социальными — мировоззренческими установками и интересами. Отсюда ясно, что динамика социализации личности в России за 20 лет рыночных реформ — это многомерный процесс, в котором увязывается целый комплекс перемен в разных сферах общественной жизни. В свою очередь, перемены в социализации личности россиян, проис-

ходившие с 90-х годов XX в. и по настоящее время, — показатель перемен и трансформации российского общества в целом.

Процесс социализации современных россиян весьма специфичен. С одной стороны, он весьма устойчив, то есть сохраняет свою «историческую» структуру при всех переменах в стране. Переживает общество либерализацию или усиливается государственное регулирование, происходят ли чрезвычайные события (войны, смена политической системы, смена господствующей в стране идеологии), личность адаптируется к новым условиям, основные приспособительные стратегии в той или иной форме сохраняются и воспроизводятся, передаются от одних поколений к другим, независимо от типов личности. С другой стороны образ жизни личности россиянина в современном обществе весьма динамичен, поскольку впитывает в себя все перемены, которые происходят в макросистеме, в политической системе страны, в её экономике и идеологии, имеющие свои положительные и отрицательные стороны. Именно в процессе социализации кристаллизуется драма «традиции — инновации»: унаследованные стандарты адаптационных стратегий, девальвирующиеся под влиянием изменяющихся условий жизни Российского общества, вытесняются новыми, которые рождаются под влиянием этих условий. Соединение старых и новых моделей стратегий социальной адаптации далеко не всегда оказывается гармоничным. Напротив, оно носит конфликтный характер.

К настоящему времени процесс социализации россиян еще не приобрёл черты устойчивой, целостной системы адаптационного поведения. Напротив, в нём представлены модели и стандарты и стили адаптационного поведения, которые унаследованы и (или) заимствованы из разных исторических систем, разных культур, а поэтому они слабо совместимы между собой. Это позволяет считать стратегии адаптации, использующиеся россиянами, «переходными».

Население России, особенно молодёжь, весьма успешно интегрируется в западный образ жизни — начиная с массовой компьютеризации и кончая моделями одежды, стереотипами отдыха и развлечений, трудовыми притязаниями. Старшему поколению приходилось и приходится испытывать наибольшие трудности к социальной адаптации в современном обществе. Трудности первичной адаптации стимули-

ровали поиск «новых» приспособительных механизмов. Далеко не все из них были легитимными, но большинство новых моделей поведения разрушали традиционный морально-правовой порядок. Они явились реакцией общества на резкое ухудшение условий жизни, утрату привычных ценностей, резкую дезадаптацию. Сегодня ситуация изменилась. Бесспорно, период кризисной перестройки миновал. Россия вступила или вступает в стационарный режим. Социальные проблемы не исчезли, но люди адаптировались к ним. Поэтому сегодня можно говорить о том, что в России начал оформляться новый образ жизни. Наиболее яркая его черта — «саморегуляция поведения» [308, с. 26].

Как уже было сказано, советскому образу жизни была присуща внешняя детерминация, т. е. привычная зависимость поведения от внешней среды: приказов начальства, постановлений органов власти, традиций, которые годами не изменялись в организациях. Общество, привыкшее подчиняться властям, превратилось в фактор социального и политического давления на отдельных индивидов, принуждая их к покорности. Личность молодого специалиста общество заранее готовило к определённым адаптационным стратегиям, зависящим от его специфики будущей работы. Опыт передавался от поколения к поколению практически неизменным. Наставничество окружало молодого специалиста в течении всего адаптационного периода, да и продолжалось в дальнейшем, пока сам молодой специалист не перенимал функцию «обучающего». Источниками главного информационного воздействия служили телевидение, радио, журналы, книги с четко дозированной информацией. Реформы 90-х годов резко ослабили, если не ликвидировали внешнюю детерминацию образа жизни. Всемирная компьютеризация, свободный доступ к любой информации изменили не только само общество, но и законы, царящие в нём. Теперь люди могли сами решать, где и кем работать, на скольких работах одновременно и по каким профессиям. Это значит, что их образ жизни стал в меньшей степени детерминироваться государством. В свою очередь уменьшение детерминации означает увеличение сферы саморегуляции. Социальная адаптация личности россиянина в целом приобрела другой смысл. Нынешний тип российского общества можно назвать «переходным». Множество партий, реформ, изменение законо-

дательства, изменение ценностей, устоев, наложение культур диктуют личности необходимость отказа от уже сложившихся доминант образа жизни и интериоризацию новых, а также необходимость специальной подготовки человека к быстрой смене адаптационных стратегий. Поэтому для более наглядного описания основных проблем социализации и социальной адаптации личности в современном российском обществе наиболее плодотворен интегративный подход.

Основные проблемы и факторы социализации в современном российском обществе: 1) формализация социальных отношений: от «индивидов» — к «исполнителям ролей»; 2) нарастание влияния групп сверстников, современной субкультуры (борьба старой советской и новой культуры, диктуемой Западом; 3) превращение СМИ и массовой культуры в ведущий фактор социализации (навязывание образов и моделей поведения западной культуры); 4) НТР, ускорение социодинамики, быстрое устаревание не только опыта старших поколений, но и инноваций («футурошок» — россияне не успевают адаптироваться к быстрым изменениям); 5) рост технологичности, функциональности в социальной жизни (информатизация, компьютеризация и т. д.), появление у россиян «феномена компьютерной тревожности»; 6) рост необходимости у россиян в личной самореализационной форме социализации, проблема в самооценке и самопознании; 7) ослабление роли традиционных институтов социализации (церковь, семья, школа) и влияния классической культуры; 8) усиление возрастной сегрегации, нарастание обособленности различных возрастных групп, автономизация молодёжи; 9) рост масштабов высшего образования, но массовое уменьшение образованности россиян; 10) удлинение детства и периода молодости, акселерация и растущий разрыв между ранним половым созреванием и более поздней социальной зрелостью; 11) рост различия в материальной обеспеченности россиян, ведущий к дезадаптации; 12) растущая социальная мобильность россиян и усиление маргинальности (жизнь на стыке старой и новой социокультурной среды).

Решение выделенных проблем — очень сложная работа, облегчающая процесс социализации личности. В условиях современной России проблема адаптации приобретает особое значение в рамках общего процесса её социализации. Поэтому в современной России личности

необходимо в процессе адаптации не только, как говорили классики, «в активной форме — понять и освоить нормы и ценности социальной среды, а также выразить своё индивидуальное отношение к ним, в пассивной — «молчаливое» принятие этих норм и ценностей и безусловно подчинение им, но ещё уметь предвидеть изменения адаптирующейся среды. Именно тогда, прогнозируя наперёд и заранее меняя адаптационные стратегии, сознательно овладевая теми или иными способами адаптивной деятельности, действия личности будут направляться на ускорение темпов процесса социальной адаптации. «В итоге признаки адаптированности будут нарастать, а социализация — благополучно осуществляться. Социальная адаптация в России предполагает высокую степень внутренней активности личности, необходимость её саморегуляции. Социальная адаптация переходит из недостаточно глубокого, преимущественно внешнего процесса социализации в главный внутренний, от которого зависит не только дальнейший процесс интернализации личности россиянина, но и социализации в целом. «Чем успешнее осуществляется социализация, тем надёжнее социальные перемены, происходящие в стране, хотя вполне очевидна и обратная зависимость. Кстати, именно она является наиболее фундаментальной» [140, с. 511]. Что же касается эффективности процесса социализации в Российском обществе, то уровень её выступает здесь как главный показатель результативности текущих перемен.

Итак, изучение особенностей социализации личности в обществе с помощью социально-философского анализа порождает известные трудности в понимании того, какие теоретические подходы необходимы и достаточны для философского анализа данного феномена. Следовательно, налицо объективное противоречие между действительной потребностью социальной философии в истинном понимании особенностей социализации личности в российском обществе и отсутствием ясности с тем, какие теоретико-методологические подходы необходимы для её адекватного социально-философского анализа. С учётом данного противоречия избрана тема исследования, проблемой которого является недостаточность и неэффективность одностороннего структурно-функционального философского изучения социализации личности в российском обществе.

ОСОБЕННОСТИ КОНСТРУКТИВНОГО ИЗМЕНЕНИЯ ЛИЧНОСТИ В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ

Процесс перерастания адаптивной ситуации из *формальной* в *реальную* связан не только с решением всего комплекса приспособительных проблем и формированием адекватных ситуации установок, имеющих информационный характер. Здесь особую роль играет способность человека к самостоятельной работе с получаемыми пластами информации, способность быть не объектом для массовой или индивидуальной манипуляции, а автономным субъектом. Проблема автономии личности как раз и заключается в формировании у нее тех средств, с помощью которых она становится самостоятельной. К числу таких средств необходимо отнести субъектные свойства (способности) личности и, прежде всего, ее способности к самоидентификации и самоопределению. Интерпретация характера адаптивных ситуаций личности неотделима от реконструкции старых и формирования новых ценностных установок. Д. Н. Узнадзе указывал, что «необходимым условием появления установки помимо потребности выступает соответствующая ей ситуация. Доказано, что установка формируется только в том случае, если потребность в активности совпадает с наличием ситуации, включающей в себя условия для её удовлетворения» [368, с. 167]. Однако, *установка* далеко не всегда выражает и отражает именно *потребность*. Она может быть связана и с подсознанием, сферой аффективных действий. Иначе говоря, социализация лично-

сти может проходить либо в аксиологическом поле духовности, свойственных ей высших ценностей человеческого бытия, либо в сфере бессознательного, под влиянием чувств, страстей, комплексов и ложно понимаемых «потребностей».

Истинные, объективно значимые потребности индивида соответствуют его объективным интересам, т. е. являются выражением объективной необходимости в тех или иных условиях и средствами жизнедеятельности. Но вот субъективно толкуемые потребности могут не соответствовать и чаще всего не соответствуют объективным интересам, вступают с ними в очевидное противоречие. И здесь смысл самоидентификации как раз и состоит в адекватном отражении через сознание объективных интересов человека. Но если такое отражение осуществляется на уровне подсознания или в сфере бессознательного, то ни о какой адекватности субъективных потребностей индивида и его объективных интересов говорить не приходится. Связано это с тем, что подсознательно (бессознательно) формируемые установки не поддаются логическому объяснению и прогнозированию, а значит и их удовлетворение становится весьма проблематичным.

Через сознание человек одновременно соотносится не только с внешним миром, но и с самим собой. Он начинает «знать, что знает». Самосознание таким образом есть знание своего присутствия в мире, уверенность в том, что его «я» есть. Но тут необходимо развести сами понятия «бытие» и «есть». М. Хайдеггер различал, как известно, три уровня бытия: прошлое (наше отношение к прошлому, его восприятие в настоящем), «наличное бытие (нашу включенность в реально протекающую жизнь) и будущее бытие (наше отношение к будущему). Говоря фигурально, бессознательное обращено исключительно на «наличное бытие», поскольку именно из его сферы исходят основные импульсы для «работы» бессознательного. Тогда как сознание и самосознание, наоборот, имеет дело со всеми видами (типами, формами) бытия. Кроме того, бессознательное — это смутная, хаотичная, неопределенная и неполная информированность человеческой души о предметах, не воплощающихся в идеальных образах. Это некая совокупность неосознаваемых душевных процессов и их продуктов, безотчетных и не поддающихся контролю со стороны сознания. Тем самым, социа-

лизация личности в поле *бессознательного* просто невозможна и немыслима. А духовная социализация — тем более. Не случайно людей, живущих исключительно в сфере *бессознательного*, называют душевно больными (сумасшедшими). У них нет ни памяти, ни ожидания будущего. Такие люди оказываются как бы вне времени. Как бы мы употребили только для того, чтобы не отрицать биологические часы, по которым расписано их психофизиологическое существование. А отсутствие памяти и ожидания будущего лишает такого человека *установки* на саму жизнь, на деятельность. Здесь *забота* — создавшее человека *бытие в мире* перестает быть мыслью, поскольку она уже не отражает и не выражает *установку*, а представляет собой спонтанное кататоническое проявление сил бессознательного.

Любая *установка* связана с прошлым опытом, информационным «багажом» личности и выполняет регулятивную функцию в её поведении в процессе социализации. Установка возникает у личности в самом процессе взаимодействия с духовной и социальной средой, представляя ему возможность переживать и соответственно осуществлять свое поведение, в том числе и свою социализацию.

Принято выделять следующие функции *установки*:

а) стабилизирующую — в условиях непрерывно изменяющейся социальной среды; б) вспомогательную — позволяющую ориентироваться на известные приемы, стратегии в стандартных ситуациях; в) дезадаптивную — тормозящую приспособление субъекта в случае внезапных изменений внешней среды» [259, с. 41].

К приведенному перечню следует добавить и *адаптивную* функцию. *Установка* к адаптации не просто формализует деятельность, а, по сути, отвечает за смысловой механизм реализации всего процесса социализации личности в обществе. Сама по себе установка является интенцией, определяющей характер процесса, в котором участвует личность. И здесь необходимо отметить, что понятие «установка» содержит многомерный смысл. Под установкой подразумевают: а) некую (пред) заданность развития; б) детерминацию процесса; в) желание (предрасположенность) субъекта; г) объективно заданный алгоритм, вектор и характер развития и т. д. При всех разночтениях по данному вопросу следует признать, что *установка* не может быть отделена

от самого субъекта и трактоваться аналогично понятию *фактор*. А это означает, что именно посредством интериоризации *факторы* как *внешние* детерминанты становятся в определенных ситуациях *установками*, как *внутренними* регуляторами поведения людей.

Фактически *адаптивная установка* включает в себя:

- 1) информационный адаптивный алгоритм, содержащий необходимый минимум информации для создания релевантной стратегии адаптации;
- 2) комплекс мировоззренческих, нравственных, политических пристрастий и ориентаций личности, которые формируют позитивный или негативный смысловой характер установки.

Таким образом, адаптивная установка в зависимости от специфики: *а)* социальной среды и *б)* мировоззренческой ориентации личности может иметь позитивный или негативный характер. Собственно, мировоззренческая ориентация личности и есть комплекс неких морально-нравственных установок, посредством которой она решает свои социальные проблемы. Адаптивная установка при этом выполняет все функции, присущие психологической установке: стабилизирующую, вспомогательную, дезадаптивную.

Специфика адаптивной установки связана с наличием двух режимов функционирования:

- 1) опережающего (установка, которая формируется при прогнозировании изменений в социально-адаптационной среде);
- 2) ответного (установка формируется после реальных изменений социально-адаптационной среды).

В силу этого личность имеет возможность в соответствии со своими потребностями и прогнозируемым изменением реальной ситуации заранее сформировать некую идеальную модель, стратегию поведения. Причем, не только на первой фазе процесса своей социализации, но и на последующих его фазах. После того, как личность сталкивается с *реальной* адаптивной ситуацией, выявляются достоинства и недостатки предварительной установки (комплекса установок) и предварительно принятой стратегии поведения.

К числу особенностей адаптивной установки можно отнести и то, что, как и адаптация, она обнаруживается лишь при изменении усло-

вий среды и деятельности. Однако отсутствие внешних изменений социальной среды не означает, что личность не имеет тех или иных установок. Роммом М. В. выявлены три пути возникновения установки: а) неосознаваемый — в процессе деятельности; б) осознаваемый — посредством целеполагания субъекта адаптации в соответствии с его потребностями и мировоззрением; в) индуктивный — благодаря внешнему изменению реальной ситуации в нужном направлении с помощью правил, законов, распоряжений.

Такая классификация возможных путей возникновения установки имеет определенные спорные моменты. Установка, на наш взгляд, — это все-таки не рефлекс, а вполне осознаваемая детерминация. А если это так, то нельзя путать установки и рефлексы. Кроме того, если рассматривать установку как некую постоянную характеристику человеческой деятельности, взятую во времени, то установка должна обладать и своим алгоритмом. Как правило, после осознанного формирования установки (как задаваемой нашим сознанием характеристики поведения) включаются в действие механизмы а) автоматизации, б) стереотипизации. Но здесь нельзя, как это делает М. В. Ромм, рассуждать о «последующем переводе адаптивно-деятельностных стратегий в разряд неосознаваемых». То, что водитель автомобиля, например, автоматически переключает скорость, отнюдь не означает, что он не осознает того, что делает. Осознанное восприятие информации при этом не является тормозом для формирования на её основе автоматических, но никак не «неосознаваемых» установок, в том числе адаптивного типа. Справедливо суждение о том, что «таким образом, проблема формирования адаптивных установок тесно связана с качественным характером адаптивных ситуаций, в контексте которых они формируются» [317, с. 96].

В процессе адаптации и интериоризации личность использует некий комплекс приспособительных перерабатывающих алгоритмов, системный характер которых выражается в определенной стратегии краткосрочного и долгосрочного поведения. В общем и целом обе фазы процесса социализации личности могут рассматриваться под углом зрения конкретных *стратегий*, т. е. долгосрочных сценариев развития. При этом необходимо иметь в виду, что обе эти фазы имеют некую двойственность. Адаптация предполагает не только пассивное

восприятие и первичное знакомство с условиями внешней среды (первичная апперцепция), но и активное (деятельностное) приспособление к ним. В свою очередь интериоризация также предполагает не просто включение данных внешней среды во внутренний мир человека, но и переработку их (знание → убеждение, предпосылка → установка). А такая переработка получаемых внешних данных уже есть процесс их «духовного производства», каким бы примитивным этот процесс не казался на данной фазе социализации.

Понятие «*стратегия социальной адаптации*» имеет сравнительно давнюю и богатую историю. Для подтверждения этой мысли достаточно простого перечисления имён тех, с кем неразрывно связаны структурный и функциональный подходы к гуманитарным проблемам (Б. Малиновский А. Радклифф-Браун, Т. Парсонс и Р. К. Мертон, К. Леви-Стросс и Ж. Лакан, Л. Альтюссер и М. Фуко, Ж.-П. Сартр, М. Планк, Дж. Максвелл, Нильс Бор, П. Бергер, Т. Лукман, У. А. Томас и Л. Витгенштейн, В. А. Маркова, Л. В. Корель и др. (нормативный подход), Р. Мосс и Ж. Шефер, Л. Перлин и К. Шулер, С. Фолкман и Р. Лазарус и др. (интерпретативный подход). Несколько в меньшей степени в науке разработано и используется понятие «*духовное производство*» (*воспроизводство*), хотя его активно использовал ещё К. Маркс. В более позднее время данное понятие использовали Т. Адорно, А. Моль, П. Сорокин и др. А вот понятия «стратегия духовной адаптации» до сих пор не используется. Поэтому термин «восприятие», которым характеризуется отношение субъекта к внешним данным, на этой фазе носит сугубо психологический контекст.

Стратегии социальной адаптации личности с позиции структурно-функционального понимания (М. В. Ромм) можно классифицировать и по модальности субъекта адаптации, различая при этом стратегии индивидуальные, групповые, социентальные, глобальные. Но точно также можно поступить и с стратегиями духовной адаптации, в которых можно обнаружить толерантность, конформизм, ревайвализм и т. д. К. П. Стожко отмечает: «Цель адаптации — *развитие личности*, что онтогенетически означает рост и возвышение потребностей, а филогенетически — повышение уровня ее культуры и организации» [349, с. 89]. Исходя из такой постановки вопроса, можно предположить,

что стратегия адаптации решает оба комплекса задач. Характеризуя выделение в современной социальной философии различных видов и форм адаптации как «относительное и условное», К. П. Стожко обратил внимание на два уровня целей и задач адаптации: функциональные (связанные с удовлетворением потребностей) и ценностные (связанные с оценкой этих потребностей) [349, с. 88].

Именно оценка (самооценка) характеризует процесс перехода от первой фазы процесса социализации ко второй. И здесь следует иметь в виду, что любая стратегия адаптации личности — это всегда *идеальная* модель искомых результатов приспособления, взятых в единстве с идеальным алгоритмом приёмов, способов их достижения, специфика которых задаётся самим процессом индивидуальной интерпретации значимых параметров социальной ситуации, выраженных в информационно-символических значениях» [308, с. 126]. Набор стратегий социальной адаптации, которые используются личностью, определяет и возможности социальной адаптации. Помимо индивидуальных способностей личности, большое значение при выборе конкретной адаптивной стратегии имеют *характерные* особенности социальной среды. Ромм М. В. утверждает, что стратегии социальной адаптации личности в обществе позволяют:

- 1) противостоять с помощью защитных или компенсаторных адаптивных стратегий деструктивным социальным, психологическим и информационным воздействиям социума;
- 2) повысить с помощью активных, преобразовательных адаптивных стратегий эффективность приспособительной по природе социокультурной и материальной деятельности;
- 3) оптимизировать межличностную и социокультурную коммуникацию;
- 4) достичь оптимального социального, психологического, информационного взаимодействия, необходимого для эффективной жизнедеятельности в определенной социальной ситуации;
- 5) эффективно преодолевать разнообразные барьеры адаптации, которые в той или иной мере затрудняют или блокируют процесс социальной адаптации в различных адаптивных ситуациях» [317, с. 157].

Однако, рассуждения о необходимости и возможности использования адаптивных стратегий переводят нас из области настоящего в сферу будущего. И здесь можно согласиться с традиционным определением процесса адаптации, как «целостного, динамичного, непрерывного, относительно устойчивого процесса установления соответствия между совокупным уровнем потребностей личности и наличным (перспективным) уровнем удовлетворения данных потребностей, определяющим непрерывное развитие личности» [191, с. 7].

Однако, для того, чтобы обеспечить соответствие между наличными / перспективными потребностями людей их наличным / перспективным удовлетворениям, люди должны регулировать эти потребности, т. е. работать над собой. «Наше сознание есть тот фронт, на котором происходят самые разрушительные сражения, одерживаются невидимые, но важные победы и терпят сокрушительные поражения. И в этом смысле сознание, безусловно, выступает в качестве передовой линии этого фронта, потому что наши человеческие потребности предполагают необходимость не только их максимально полного удовлетворения, но и всемерного, самоотверженного обуздания» [349, с. 399].

Процесс поиска и выработки стратегии социальной адаптации личности в обществе — это всегда идеальное информационное *целоположение*, промежуточные приспособительные результаты которого сканируются и тестируются на оптимальность с помощью механизма прямой и обратной связи. Но дело все в том, что сканирование на оптимальность как раз и предполагает не стихийный, а осознанный, осмысленный характер выработки, предъявления и удовлетворения наших потребностей. А они все еще в основном развиваются стихийно.

Социализация предполагает взаимодействие различных комбинаций деятельностных, поведенческих и информационно-психологических, частных адаптивных стратегий, вся совокупность которых направлена на реализацию «адаптированности» личности в обществе. «Адаптированность» личности, не требующая коррекции итоговых результатов адаптации (реадаптации), может быть успешно определена с позиций структурно-функциональной методологии: успешная продуктивная деятельность (на индивидуальном или групповом уров-

не); состояние психологического комфорта, связанного с отсутствием стресса, конфликта; возможность наиболее полной реализации индивидуальных способностей личности; достижение состояния устойчивого самоуважения и уважения в референтной группе. Коррекция итоговых результатов социализации и социальной адаптации личности необходима, если происходит: осознание им своей социальной некомпетентности, состояние социальной апатии и пассивности, образование социально-нежелательных качеств (цинизм, усталость, равнодушие т. д., перестройка социальной направленности личности, «ревизия», изменение мотивации, неудовлетворенность социальным статусом т. п.).

Принципиальная возможность составления конструктивного изменения адаптационного поведения личности в обществе в процессе социализации, определяется: *во-первых*, наличием глубинных оснований, детерминирующих всю совокупность разноуровневых приспособительных процессов к социальной среде, которая служит социумом, а значит, эти основания могут и должны найти своё отражение в общем определении социализации личности; *во-вторых*, в роли таких глубинных детерминант в нашем случае выступает целостная система, состоящая из трех основных компонентов: «информация — интерпретация — деятельность».

Очевидно, что социализация личности в обществе должна строиться на принципах развития, точнее саморазвития (самообразования, саморегуляции, самореализации), а не на простом механическом воспроизводстве функционирующих адаптивных стратегий в устоявшейся системе образования. Модель социальной адаптации личности должна соответствовать требованиям времени и *качественно* изменяться как содержательно, так и технологически. Качественность такого изменения связана, прежде всего, с духовной сферой социализации личности, теми ценностными ориентациями, которые принимаются и воспринимаются ею как установки к действию.

Однонаправленный линейный переход от одного адаптивного поведенческого стиля к другому чрезвычайно редок. В своих попытках изменить нежелательное адаптивное поведение в социальной среде (обществе) личность склонна к «рецидивам». Возможно предположить,

что успешное прохождение социализации личности с тоталитарным адаптивным поведением приведёт ее не только к изменению адаптивного поведения на «переходный» (демократический) тип, но и к новому осознанию своего места в обществе.

Необходимо иметь в виду, что в результате типологизации и иерархизации актуальных проблем социализации личности в обществе, как правило, выделяется центральная проблема, относящаяся к одной из двух традиционных интегральных характеристик адаптации: социально-психологической или профессионально-функциональной. Она описана М. В. Роммом (рис. 1). Мы предлагаем отойти от двух уровней (двухфазовой) модели и рассматривать процесс адаптации как трехуровневый (трехфазовый) процесс, в котором помимо социально-психологической и профессионально-функциональной адаптации выделяется духовно-нравственная модальность адаптации. Для этого построим «Модель конструктивного изменения адаптивного поведения личности в обществе в процессе социализации» (рис. 2).

Говоря о стадиях изменения адаптивного поведения (выполнения логических операций), необходимо отметить, что личность может совершить регрессию от более поздней стадии к более ранней. В соответствии с изложенным, термин «*рецидив*» применяется нами только для перехода со стадии «корректировочной логической операции» на более ранние. Например, если личность начинает применять гуманистический, личностно-развивающий стиль поведения, ее могут не понять и не принять в социуме, и тогда личность вновь скатывается на стадию благих пожеланий, и вновь ее ждёт «причинно-целевая логическая операция».

Поэтому мы рассматриваем порядок изменения адаптивного поведения личности в процессе социализации не как линейное движение через различные стадии социальной адаптации, а как процесс, происходящий по спирали (рис. 2). При каждой попытке изменить своё поведение (развить ту или иную интегральную характеристику) личность проходит одни и те же логические операции. Чем больше попыток совершается, тем больше нового сознательного опыта приобретает личность в процессе социализации, тем выше его уровень самосознания и, стало быть, самообразования, саморегуляции, самореализации.

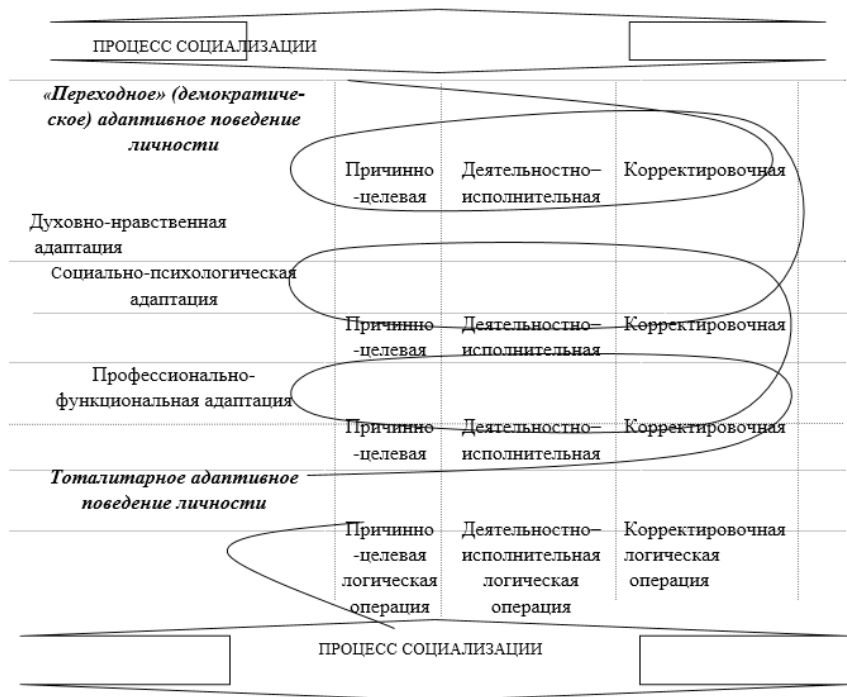


Рис. 2. Модель конструктивного изменения адаптивного поведения личности в обществе в процессе социализации

Таким образом, применение модели конструктивного изменения адаптивного поведения личности в обществе в указанных формах позволяет трансформировать адаптивное поведение личности с помощью процесса социализации в поведение, направленное на социальную и творческую самореализацию личности в обществе.

Итак, в «Модели конструктивного изменения адаптивного поведения личности в обществе» рассматриваются в качестве объекта развития — интегральные характеристики социализации личности в обществе (духовно-нравственная, социально-психологическая и профессионально-функциональная адаптация); в качестве фундаментального условия — переход на более высокий уровень самосознания; в каче-

стве психологического механизма — превращение собственного адаптивного поведения личности в предмет его практического преобразования; *в качестве движущих сил* — причинно-целевые, деятельность-но-исполнительные, корректирующие логические операции; *в качестве результата развития* — творческая самореализация личности в обществе, достижения неповторимости личности.

Сам же процесс социализации личности в связи с этим выглядит как череда трех этапов: адаптации → интериоризации → социально-го творчества.

Предлагаемая нами концепция постепенного изменения адаптивного поведения личности в обществе (в процессе социализации) позволяет решать вопросы, связанные с диагностикой проблем социализации, прогнозом, коррекцией процесса духовной и социальной адаптации, а также строить инновационные проекты и программы совершенствования процесса социализации личности на качественно новом уровне: системно и технологично.

Проведенный анализ социализации личности в обществе свидетельствует о том, что это сложный системный феномен, лежащий в основе разнообразных социальных явлений. И основную роль в этом процессе играет именно духовная (нравственная) социализация, поскольку именно в ней формируются смыслы и значения, которыми человек наделяет окружающую его предметность. Первичность именно духовно-нравственной социализации в контексте поиска смысла своей жизни для человека не самоочевидна. Она «спрятана» за более приземленными потребностями (пирамида А. Маслоу). Но все-таки, как справедливо утверждал В. Франкл, «человеческий поиск смысла есть первичное побуждение, а не «вторичная рационализация» его инстинктивных устремлений [258, с. 31].

Глава 6

ЛИЧНОСТЬ И СОЦИАЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ

Под социальным творчеством мы понимаем солидарное созидание человеком таких форм общения и общественных отношений, а также таких их критериев и показателей, которые в совокупности обеспечивают максимальный простор для развертывания универсальной человеческой природы, продуктивно-творческих сил каждой человеческой личности и каждой социальной общности.

Основные философские концепции (натуралистическая, социологическая, идеалистическая, теологическая и т. п.) трактуют сущность человека как нечто универсальное, т. е. как *обладающую бесконечными возможностями саморазвития*. Только *основа* такой возможности к *бесконечному саморазвитию* представлена в разных исследованиях по-разному. Л. Фейербах видел эту основу в «продуктивных силах природы, сфокусированных в человеке». Г. В. Ф. Гегель полагал, что в основе такой способности лежит дух, который не только «витают над историей, как над водами, но и действует в ней и составляет ее единственный двигатель». К. Маркс полагал, что способность человека к саморазвитию обусловлена общественными силами и отношениями. Тейяр де Шарден связывал такое развитие с некими «божественными энергиями»; во многом созвучными этой позиции были идеи В. В. Вернадского, К. Э. Циолковского, А. Л. Чижевского, Н. Г. Холодного, Н. Ф. Федорова, С. А. Подолинского и др.

По нашему мнению, возможность саморазвития человека как личности обусловлена многомерностью его бытия и единством разных его уровней. Еще Платон, рассуждая о единстве, писал в своей работе «Государство»: «Оно же дает нам и бытие, и существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [291, Т. 3, с. 509]. В этом суждении важно именно понимание значения единства уровней бытия, их наличности для самого существования. Философы в разное время пытались по-разному доказать тождественность бытия и мышления, мышления и существования. Знаменитый тезис Р. Декарта «*cogito, ergo sum*» говорит сам за себя. Но при этом на периферии философской рефлексии оставалась проблема единства разных уровней бытия. Получалось, с одной стороны, что бытие в каком-то смысле *совпадало* с существованием, ибо и то и другое отождествлялось с мышлением. А с другой стороны, бытие явным образом не исчерпывалось существованием, поскольку не каждый субъект поднимался, например, до уровня объективно реального бытия, а тем более до уровня трансцендентной реальности. Например, недееспособная личность официально признавалась обществом ограниченной, что означало ущербность ее существования, или, выражаясь более определенно, неполноту ее бытия. Оставаясь на уровне субъективной реальности, она, эта личность, имела все основания на поддержку общества, но переставала быть целостной.

Для понимания сущности и характера социального творчества следует учитывать именно *единство* разных уровней бытия человека; *выпадение* хотя бы одного из этих уровней из общей картины бытия сводит человеческое бытие к существованию, а человека превращает из субъекта социального творчества в его объект. При этом, как никогда ранее, актуальной является идея Платона о том, что принцип тождества бытия и мышления нельзя сводить к слиянию одного с другим, а необходимо рассматривать как нахождение высшего в низшем. Практически, речь идет об иерархии уровней бытия как характеристике его полноты. Рассматривая три вида человеческой реальности (объективную, субъективную и трансцендентную), В. И. Филатов пишет: «Подлинное бытие человека — это бытие его индивидуальности, которая преобразует мир, в котором живет человек, по своей собствен-

ной мере творя тем самым действительное многообразие. Данное разнообразие предстает перед нами прежде всего как многообразие личностей, устремлений духа, душевных склонностей, мировосприятий, проявление в человеке добра и зла, достоинств и слабостей, добродетелей и пороков» [373, с. 160]. Однако, в этом суждении обращено внимание только на преобразование внешнего мира, в котором живет человек. При этом умалчивается обращенность человека к самому себе. Но нельзя всерьез рассуждать о целостности человека вне анализа его отношения к самому себе. А тем самым становится невозможным раскрыть всю полноту сущности человека. Ведь точно так же, как «почка — цветок — плод» суть текущие моменты целого, которое сохраняет себя в смене этих моментов, человек также меняется. Следовательно, «уловить» его целостность можно лишь при учете не только изменения его отношения к внешнему миру, но и его отношения к самому себе. В связи с этим встает вопрос о том, когда же, собственно, человек становится субъектом социального творчества? Очевидно, что с момента своего рождения он выступает лишь как объект такого творчества. Нормы воспитания, морали, этики и т. д. преподносятся ему как уже данные, состоявшиеся результаты чужого социального творчества. Но по мере взросления и обретения индивидуумом таких важных личностных свойств, как способность быть самостоятельным, ответственным, точным, аккуратным, доброжелательным, меняется само отношение человека к себе. *«Отношение к другому — это точка зрения сознания человека, захваченного вещественностью предмета. Отношение к самому себе — позиция субъекта, как знающей себя социальности»* [91, с. 409]. Развивая вопрос о значении духовной (в его терминологии — *внутренней*, обращенной на самого себя) культуры для развития способностей личности к социальному творчеству, автор далее, перефразируя И. А. Ильина, пишет: «В культуре внутреннее, духовное определяет достоинство внешнего, материального: духовный смысл направляет технику жизни, а нравственность — право» [91, с. 413].

Способность человека осмысливать, осознавать *самого себя*, осуществлять свое самоопределение, самоидентификацию, самоуправление и составляет субъектность личности. Отталкиваясь от понимания *субъектности* как формы социальной активности человека, характе-

ризующей его со стороны его же способностей к самоопределению, самоорганизации, самоуправлению, самореализации и нормотворчества, можно сделать предварительное заключение о том, что *субъектность* неразрывно связана с реальными полномочиями и потенциями личности в реализации ею общественно значимых потребностей, интересов и целей. *Субъектность* отражает реальную власть человека над природными, психическими и социальными силами.

Однако для *конкретного* понимания *субъектности* требуется конкретизация тех способностей, со стороны которых личность характеризуется как *субъект*. И здесь, прежде всего, необходимо конкретизировать понятие *самоопределение*. Мировоззренческое самоопределение личности означает осознание ею своего места в природно-социальном мире, смысла своей деятельности и своего существования. В современной философской литературе одни авторы считают такое осознание *духовно-практическим*, другие — *теоретическим*, третьи — *деятельностно-практическим*.

«Мировоззрение имеет трехкомпонентную структуру в силу того, что оно формируется, функционирует и развивается на основе духовно-практического, познавательного-теоретического и деятельностно-практического освоения действительности» [216, с. 5]. Однако то обстоятельство, что само мировоззрение имеет трехкомпонентную структуру, не объясняет, каким именно образом происходит самоопределение личности. Вместе с тем данный вопрос является ключевым для понимания сути самоопределения. Ведь мировоззрение имеет каждая личность, но это не означает, что она, эта личность, *aproiri* — самоопределилась.

По нашему мнению, самоопределение есть, *во-первых*, формирование мировоззренческих *идеалов* и *способов следования им* в деятельности человека; *во-вторых*, выработка определенных мировоззренческих принципов, на основании которых формируются сами мировоззренческие идеалы; *в-третьих*, возникновение у человека определенных мировоззренческих убеждений, которые определяют деятельностно-практический уровень мировоззрения.

Очевидно, что мировоззрение может быть аморфным, незрелым, неструктурированным. Только мировоззренческие *идеалы*, *принципы* и *убеждения* как основные координаты духовного мира человека дела-

ют мировоззрение цельным и зрелым. Только на базе таких идеалов, убеждений и принципов человек подлинно и действительно самоопределяется. Во всех других случаях он будет духовно слепым и неспособным (недееспособным) к самоопределению.

Как же формируется мировоззренческий *идеал*? Каким образом те или иные ценности нашего бытия превращаются в систему *идеалов*? Идеалы являются выражением духовно-практической зрелости человека и формируются посредством «духовного делания», «работы со смыслами», духовной культуры. Определяя *жизненную программу* человека, они сами, в свою очередь, определяются предельными основаниями человеческого бытия. Эти основания составляют то аксиологическое поле культуры, в котором происходит зарождение и созревание мировоззренческих идеалов человека. Следовательно, вне культуры мировоззренческие идеалы формироваться не могут. «Под идеалом понимается состояние, которое было бы абсолютно совершенным» [256, с. 189]. Рассматривая идеал, Дж. Э. Мур справедливо утверждал: «Очевидно, что прежде, чем ответить на вопрос: «Что является идеалом?», нужно ответить на вопрос: «Что является абсолютным добром или благом человека?»» [256, с. 189–190].

Мировоззренческий идеал, отражающий и выражающий способность личности к самоопределению, есть высшее совершенство, которое личность воспринимает и осмысливает в качестве абсолютной ценности. Такие ценности человеком осмысливаются и воспринимаются как абсолютное благо. Это означает, что благо не имеет реальной цены, оно бесценно. Именно поэтому мировоззренческие идеалы невозможно определить в затратах труда или финансовых издержках. Отказ от мировоззренческих идеалов означает для человека духовную, а порой и физическую смерть. Мировоззренческими идеалами становятся только те установки и нормы, которые обладают признаками *совершенства, целостности, безусловности, абсолютности, вневременности и универсальности*. Следовательно, формирование мировоззренческих идеалов или, что то же самое, мировоззренческое самоопределение человека, есть его восприятие и осмысление универсальности самого мира, его, человека, внутренний диалог с абсолютным и безусловным, вневременным и совершенным.

В связи с этим обратим внимание на определенный редукционизм в понимании сущности *идеала* в работах Дж. Э. Мура, который пишет: «Исследование внутренней ценности какого-либо предмета является сложным вследствие того, что ценность целого может быть иной, чем сумма ценностей составляющих его частей» [256, с. 27]. Рассматривая с этой позиции понятие *идеал*, английский философ, по сути, относится к нему как обычному другому понятию, игнорируя тот факт, что идеал характеризуется свойством целостности, т. е. нерасчленяемости на части. Поэтому попытка рассматривать идеал как обычное благо (совокупность характеристик) или даже как абсолютное благо (сложный ансамбль признаков и свойств), но поддающийся такой умозрительной вивисекции представляется совершенно неверным. Точно также сомнительным представляется нам и представление об идеале как «элементарной аксиологической универсалии культуры» [216, с. 58].

Понятие «элементарный» весьма близко по смыслу понятиям «простой», «примитивный», «первичный». Но мировоззренческий идеал никак не может быть охарактеризован данными понятиями. Если *идеал* — это «высшая ценность» (И. Я. Лойфман), то он уже не первичен по определению. Если идеал есть «органичное единство» (Дж. Э. Мур) в ценности, то он уже, по определению, не «простой». Удивительно, как порой крупные мыслители сами себе противоречат, пытаясь осмыслить сущность мировоззренческого идеала. Так, некоторые исследователи разводят понятия «идеал» и «правило». Они утверждают, что идеал — это *аксиологическая* универсалия культуры, а правило — *технологическая* ее универсалия [216, с. 57–58]. Понятие «универсалия» ассоциируется с термином «максима». Но порой в литературе используются термины «универсальный элемент», «элементарная культурная форма» и т. д., что лишь усложняет категорийный аппарат, но далеко не всегда способствует прояснению вопросов. Прежде всего потому, что для «проникновения» в суть явления используются метафорические приемы, художественные образы, эклектические термины. И здесь в свои права вступает герменевтика, в рамках которой начинается переинтерпретация смыслов, которая отнюдь не всегда адекватна их переосмыслению. Это — опасная игра в слова, которая ве-

дет к солипсизму, поскольку возникающий новый дискурс имеет объектом своего отражения и выражения не текст, а контекст, не сущность, а форму.

В такой ситуации мировоззренческие идеалы выступают в форме чувственно-обобщенных образов, в которых желаемое представляется как должное, воображаемое — как действительное, мыслимое — как сущее. Тем самым в чувственно-обобщенных образах результаты духовного опыта человека обретают те характеристики, которые превращают идеалы в практические *нормы, образцы и установки*. Для идеала характерны также такие атрибутивные характеристики, как предметность и оценочность. Благодаря им, идеал становится из *отвлеченно-абстрактной формы* актуализации субъектности личности ее конкретно-идеальной формой. В бытии (самоопределении) человек делает свой выбор, который является актом его духовной свободы и предполагает единство цели и средств.

Но этот духовный выбор человек как субъект социального творчества осуществляет не из заранее заданных ему необходимостью вариантов действия, а из всех потенциально возможных и мыслимых сценариев поведения. Прерогатива духовно свободного человека состоит в том, чтобы «ставить перед собой *любые* цели вообще». Отталкиваясь от данной формулы И. Канта, мы неизбежно уходим от упрощенного представления о том, что «свобода — это осознанная необходимость».

Если вести речь о духовной свободе, являющейся естественной основой для формирования мировоззренческих идеалов личности, то следует вспомнить следующее рассуждение В. С. Соловьев: «Признавая вообще существование нашего духа, мы должны признать, что он имеет первоначальное субстанциональное бытие *независимо* от своего частного обнаружения и проявления... он существует *глубже* всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, начальную жизнь» [334, с. 91]. Так о какой же тогда «осознанной необходимости» духа, духовной деятельности человека можно говорить? Только о зависимости между самой духовной деятельностью и мировоззренческими идеалами, которые являются ядром нормативно-ценностной системы нашего сознания. Именно в мировоззренче-

ских идеалах воплощается желаемый и должный образ самого человека и самой человеческой жизни.

Будучи представлены как *совершенная ценность*, многие идеалы (например, идеалы истины, добра, красоты и т. д.) служат для человека средством не только оценки, но и преобразования (улучшения) действительности, определяют реальное его, человека, отношение к реальным процессам и явлениям. В этом и состоит смысл самоопределения: не только воспринять и осмыслить духовную и предметно-практическую реальность, но и выявить в ней объективно верное и предельно совершенное содержание, а затем определить и свое собственное отношение к этой реальности. Можно согласиться с мнением о том, что «свои ценностно-ориентационные функции идеалы реализуют в качества образца, цели и средства деятельности» [216, с. 6]. Но интересна и мысль о том, что «идеал не становится лучше, когда он реализуется. Для человека идеал играет ключевую роль в его, человека, развитии. «Идеалы связывают ценности человека в единое целое, придавая им статус объективной устойчивости в рамках индивидуальной субъективности. Уникальность подлинных ценностей в том, что они при всей несовершенности человека являются выразителями его идеальных устремлений. Поэтому во всех жизненных ситуациях добро остается добром, а любовь — любовью. Это постоянство и определяет целостность человека и его развитие» [373, с. 241].

Благодаря таким идеалам само мировоззрение человека формируется и развивается не стихийно, а упорядоченно, не под влиянием внешних сил, а под воздействием определенной *системы принципов*. Эта система принципов защищает мировоззренческие идеалы от опрометчивой их верификации. Являясь познавательно-теоретическим выражением мировоззренческих идей, мировоззренческие принципы определяют *концепцию жизни* человека, понимание им окружающего мира и его устройства. Эти принципы служат построению мировоззренческих идеалов подобно тому, как цементный раствор служит возведению кирпичной кладки.

В отличие от эмпирического мировоззрения, развивающегося стихийно, мировоззрение, основанное на идеалах и принципах, развивается осмысленно и упорядоченно. Оно дает возможность человеку

осмыслить *конечные цели и направленность* его жизнедеятельности, сформировать свою *жизненную стратегию* и стиль поведения, духовно сосредоточиться и практически сконцентрироваться на жизненно важном, отвлечься от суетного и второстепенного. Такое самоопределение имеет под собой не только духовно-практическую, но и теоретико-познавательную основу, поскольку оно неразрывно связано с выработкой личностного отношения человека к духовному и предметно-практическому опыту, накопленному людьми до его появления на свет.

Завершающим шагом на пути личностного самоопределения является выработка *убеждений*. Являясь деятельностно-практическим выражением мировоззренческих идеалов, мировоззренческие убеждения определяют *жизненную позицию* человека, выступают как установки и стереотипы поведения, действия. Они определяют операционально-деятельностный или деятельностно-практический уровень мировоззрения, в рамках которого человек становится *практикующим* субъектом социального творчества. «Субъектная готовность к действию есть специфическая особенность убеждения» [418, с. 28].

Однако субъектность социального творчества не исчерпывается способностью самого субъекта такого творчества к самоопределению. Важную роль в структуре субъектных свойств творческой личности играет ее способность к самореализации. В связи с этим уместно вспомнить определение творчества, данное в «Пире» Платона: «Творчество — понятие широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие, — творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей их — творцами» [291, Т. 2, с. 195]. Исходя из этого определения творчества можно предположить, что самореализация личности творца представляет собой воплощение его замысла в предметно-практической форме.

В той мере, в который замысел субъекта социального творчества воплощается в предметно-практической форме (традиции, норме закона, правилах поведения и т. д.), в той же мере можно говорить о мере (степени) самореализации субъекта такого творчества. Недовольство, испытываемая многими творческими личностями по отно-

шению к результату (продукту) своей деятельности, как раз и свидетельствует о частичной (неполной) самореализации.

Причинами такой неполной самореализации, по нашему мнению, являются *правила*, которым следует субъект творческой деятельности и которые не соответствуют его мировоззренческим принципам и идеалам. Известно, что культура начинается там же, где начинается *правило* (К. Леви-Строс). Если *правила*, устанавливаемые внешней инстанцией для субъекта творческой деятельности, не соответствуют высшим мировоззренческим идеалам человека, то они, эти правила, сковывают и ограничивают духовный потенциал личности. Но при этом следует помнить о том, что исторически субъектные качества оформлялись на надындивидуальном уровне (семья, род, община) в рамках общих институтов. А, следовательно, такое сковывание есть объективно существующий фактор творческой деятельности субъекта.

Кроме того, интересна мысль о том, что «образ не может быть идеей, но может играть роль знака или, точнее, сосуществовать с идеей в знаке» [205, с. 129]. Почему *образ* не может быть *идеей*, К. Леви-Строс пытался аргументировать тем, что «образ является неподвижным, однозначно связанным с сопровождающим его актом сознания», тогда как идеи — подвижные, изменчивые состояния сознания. Но это касается лишь мифологического мышления и сознания. Субъектность творчества в таком мышлении замещена его некоей *нуминозностью* (Ф. Гельдеринг, Р. Отто, К. Бюхнер), когда «природа противостоит нам как нечто великое, вызывающее страх, ужасное, возвышенное, величественное, или как нечто великолепное, приносящее удачу, восхитительное и воодушевляющее» [407, с. 17].

В отношении же к понятийному мышлению, освобожденному от мифологем, духовная практика предполагает самостоятельное отношение субъекта к объекту. Это означает, что субъектность изначально связана с определенной самостоятельностью того, кто мыслит, с его способностью верифицировать получаемое в качестве наследства определение. Без такого переосмысления невозможно обновление, адаптация, развитие, совершенствование. И здесь создание норм, правил, установок предполагает подвижность не только идей, но и образов, которые выражаются посредством таких идей.

Функция *нормотворческой* деятельности, как разновидность социального творчества, например, принадлежала изначально определенным социальным *институтам*: советам старейшин, семейным советам, старостам и т.д. В отличие от художественного творчества, социальное творчество, связанное с выработкой определенных социальных технологий, норм и правил поведения, форм и способов социального взаимодействия, и сегодня имеет в определенном смысле надындивидуальный характер: функция социального творчества в большей мере принадлежит сегодня государству, политическим партиям, общественным движениям, различным социальным институтам. Это свидетельствует о социальном отчуждении, в рамках которого сам человек не выступает в качестве субъекта социального творчества. Именно поэтому *правила* социального творчества задаются ему извне.

Отсюда следует вывод о том, что полная *самореализация личности* как субъекта социального творчества может быть обеспечена только в том случае, если сама личность действует как субъект социального творчества.

Понятийное мышление, развивающееся у субъекта социального творчества — лишь *первая* из характеристик его продуктивно-творческих сил. Помимо такого мышления важную роль в развитии субъектности личности играет *вторая* сила — *продуктивное воображение*, моделирующее формы и образы в их бесконечном разнообразии и смысловом единстве. *Третьей* продуктивно-творческой силой человека является его духовное *чувствование* — т.е. окультуренное пониманием переживание значений в бесконечном их многообразии. *Четвертая* продуктивно-творческая сила — *воля*, способная переводить знания и ценности в реальные поступки и действия, придавать знаниям и ценностям практическое значение. *Пятая* продуктивно-творческая сила личности субъекта социального творчества — *бескорыстное эстетическое созерцание*, создающее необходимые условия для переживания меры и гармонии в их многообразии. *Шестая* сила — *любящее сердце*, направляющее мышление, волю и чувства на достойные предметы. *Седьмая* сила — *вера*, устремленная на надындивидуальные, абсолютные и совершенные ценности. И, наконец, *восьмая* продуктивно-творческая сила — *совесть*, оценивающая помыслы и деяния с пози-

ций абсолютных, совершенных ценностей (значений). Этот перечень продуктивно-творческих сил личности субъекта творчества был составлен и обоснован И. А. Ильиным. Во многом схожей с этой версией является трактовка специфики православного миропонимания, данная В. Тростниковым [363, с. 175–268]. Существуют и иные, более конкретизированные классификации продуктивно-творческих сил личности (Г. С. Батищев, А. П. Ветошкин, С. З. Гончаров и др.). Но в каждой из них духовность («идеальное» бытие) полагается как основание формирования субъектности, а также отмечается, что именно дефицит духовности и, наоборот, изобилие пошлости и пустозвонства в современных социокультурных коммуникациях (в том числе и в средствах СМИ) обедняют человеческую природу, девальвируют человеческую сущность, благодаря которым создаются высшие ценности (идеалы) человеческого бытия. И здесь необходимо помнить о том, что *субъектность* как комплекс личностных способностей и (возможностей) к социальному творчеству (например, в конкретном смысле нормотворчества) возникает в человеке (у человека) только тогда, когда *сам субъект* этой деятельности (личность) признает себя *равноправным* представителем конкретного социума (коллектива, группы, кооператива, товарищества, социального класса, общины, делового мира, предпринимательского сообщества и т. д.). И здесь именно *самопризнание* (но не самомнение, не самодовольствие и не гордыня!) является отражением и выражением *субъектности* социального творчества человека. Самопризнание уже есть начальная фаза самоидентификации и самоопределения личности.

Самопризнание раскрывается в актах удовлетворения, гордости (не гордыни!), успокоении (спокойствии), невозмутимости (от внешних сил). Когда человек осознает, что он прав, что его поступки соответствуют его идеалам, принципам и убеждениям, когда он понимает, что он поступил так, как хотел, как понимал, как ему диктовали его убеждения, он рассуждает совершенно иначе, чем человек без мировоззренческих идеалов, принципов и убеждений. Он рассуждает (и, что самое важное, ведет себя, действует) как *субъект* социального творчества. Никто и ничто не может остановить развитие его субъектности, если он встал на путь социального творчества и почувствовал

и осознал себя субъектом этого процесса. Подобно тому, как никто сегодня не будет ни при каких обстоятельствах полагать землю центром вселенной или полагать, что солнце вращается именно вокруг земли, ни один человек, ставши однажды субъектом творчества, не будет путать его с репродуцированием, с ксерокопированием, с простым воспроизводством. Вместе с тем, *самопризнание* как внешнее проявление самоопределения личности определяет *призвание* человека. «Что касается определенного *призвания*, которое кажется какой-то *судьбой*, — писал Гегель, — то нужно, прежде всего, лишь снять с него форму внешней необходимости. Свою судьбу надо выбирать свободно и так же переносить и осуществлять» [85, Т. 2, с. 65].

Соответственно если человек *признал* для себя что-то необходимым, и признал это самостоятельно, без внешнего давления или принуждения, тем более признал это необходимым на основе своих собственных идеалов, принципов и убеждений, то он не просто *нашел* свое призвание, увидел и почувствовал его, но и *обрел* свою *судьбу*. Это обретение и составляет высший смысл самореализации личности субъекта социального творчества, для которого именно творческий акт становится судьбоносным. Тем самым субъектность социального творчества является процессом воплощения субъектных свойств (характеристик) личности в объектах (произведениях) этого творчества. Артефакты, создаваемые субъектом социального творчества, отражают его субъектность в той мере, в какой в них воплощаются субъектные способности самого творца. «Вещь в себе» превращается в вещь в ее «инобытии»; замысел — в результат; идея — в продукт. В процессе такого воплощения субъектность, однако, далеко не всегда овеществляется.

Не следует сводить процесс воплощения субъектности к овеществлению, хотя этимологически оба термина довольно близки друг другу. В самом деле, *плоть* может быть понята и осмыслена как *вещь*, но такая интерпретация плоти будет весьма далекой от истины. Плоть есть живая вещь, а не всякая вещь. Следовательно, речь идет о живой материи. Социальное творчество направлено на социальную живую материю: на общество. *Во-пло-щение* субъектности в процессе социального творчества есть ее перенесение одного живого субъекта на другой живой субъект. Социальное творчество есть творчество для лю-

дей. Субъект социального творчества не устанавливает законы природы, он не делает предписаний для стай перелетных птиц или рыбных косяков. Поэтому воплощение лишь на первый взгляд может быть представлено как овещение субъектности (в виде конкретных артефактов материальной культуры). По сути же корректно было бы определить субъектность социального творчества как одухотворение общественных отношений, их наполнение высшими смыслами человеческого бытия. И такое одухотворение составляет высший смысл человеческой жизни. Общение с предельными ценностями бытия само по себе несамодостаточно, если оно не созидает новую культуру: культуру духа и культуру социальных отношений. Результатом такого духовного культуротворения является определенный духовный код — система ценностей, обладающая *статусом* абсолютных и *рангом* высших духовных установок (значений).

Глубинный смысл социального творчества как раз и состоит в самосовершенствовании человека и человечества посредством формирования такой системы духовных абсолютных значений. Человеку, как существу духовному, присуща такая грань духовности, как *трансцендентность* — способность и стремление личности выйти за рамки своей данности, порыв к самосовершенствованию. *Самосовершенствование* — это *сущностный* и *субъектный* признак человека. Как указывал В. С. Соловьев, самосовершенствование связано с тем, что человек никогда не был и не является самодостаточным, завершенным и совершенным существом, он постоянно находится в состоянии перманентного преобразования, саморазвития, движения к новому своему качеству. «Изо всех земных существ один человек может относиться к себе самому критически... в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни как не соответствующих тому, что должно бы быть» [333, Т. 2, с. 629].

Обладая самосознанием, человек осознает и тот факт, что он действительно может быть лучше. В этом, собственно говоря, и заключается предпосылка социального творчества. Поэтому прав В. И. Филатов, когда пишет: «Присутствие духа в человеке заключается в том, что у человека существует глубинная ориентация, стремление на постижение высшей гармонии, идеала, эталона своего существования»

[373, с. 229]. Но не только познавать стремится человек. Он стремится усовершенствовать, улучшить свою собственную природу. Он нацелен на то, чтобы быть лучше, выше, больше своей действительной личности. Когда субъект социального творчества творит самое себя, он тем самым творит свою *субъективную реальность* как свое собственную сопричастность бытию. И здесь нельзя не привести слова В. С. Соловьева: «Если предметная идея или идея как предмет, т. е. в созерцании и для другого, отличается от всех других идей своим существенным качеством или характером, различается *объективно*, то, со своей стороны, носитель этой идеи или субъект (точнее — идея как субъект) должен отличаться от других субъективно или по существованию, т. е. должен иметь собственную, особенную действительность, следовательно, обладать самосознанием и *личностью*, ибо в противном случае, т. е. если бы идеи различались только объективно, по своим познаваемым качествам, а не саморазличались бы во внутреннем своем бытии, то они и были бы только представлениями для другого, а не действительными существами, чего, как мы знаем, допустить нельзя» [334, с. 89]. Развитием данного рассуждения В. С. Соловьева может быть утверждение М. М. Бахтина о том, что творить такую сопричастность бытию значит «войти в бытие именно там, где оно не равно самому себе — войти в событие бытия» [33, с. 227–228].

Но чтобы войти куда-то, необходим *ключ* — *код доступа* в это подлинное бытие, от которого в какой-то момент человек отклоняется, отрывается, отчуждается. Чтобы войти куда-то, необходимо помнить, что нужно осуществить определенную *цепочку шагов*, при этом изменяя свое поведение. И здесь существуют различные подходы к анализу такого вхождения человека в свое подлинное бытие. Различают функциональный и сущностный подходы к определению *ключа-кода* человеческого поведения. Так, Э. Тоффлер полагает, что для современного постиндустриального общества принципиально меняется набор ключевых установок, характеризующих поведение человека как субъекта хозяйственной деятельности. Если в условиях индустриализма таким универсальным набором (*кодом*, состоявшим из шести принципов) был набор, включавший в себя стандартизацию (1), специализацию (2), синхронизацию (3), концентрацию (4), максимизацию (5)

и централизацию (6), то в условиях современного постиндустриального развития такой код не годится [159, с. 92–117]. Новым кодом эпохи постиндустриализма, по Э. Тоффлеру, следующий набор: целостность (1), индивидуальность (2), человеческая технология (3). Эти принципы станут символами «Третьей волны». Применительно к власти они трансформируются в целый набор из 25 «исходных положений» [159, с. 574–778]. Но это, как говорится, в общем. А вот конкретно поведение человека предлагается разбить на *семь* шагов (поведенческих актов), причем каждый поведенческий акт организуется и реализуется как иерархия функциональных систем, в которых начальные (мотивационные) и конечные исполнительские звенья жестко связаны между собой в одну органичную систему [12, с. 448–449].

Но обратимся к *сути* вопроса о *духовном коде*. Таким духовным кодом, формально, выступают, как правило, определенные *символы*, которые в сжатой, гротескной, порой даже метафоричной форме выражают и отражают идеалы, принципы и убеждения субъекта социального творчества. «Символ — это понятие, фиксирующее свойство материальных и идеальных систем, а также чувственных образов выражать идеальное содержание, отличное от их непосредственного бытия» [373, с. 225]. Символизация есть практическое отражение субъектных характеристик личности участника процесса социального творчества. И, конечно, символы символам рознь. Мы имеем в виду мировоззренческие символы, отражающие не функционально-биологический или психо-физиологический аспекты жизнедеятельности человека, а его духовную деятельность, духовную культуру. И здесь невозможно использование математической символики, которая выхолащивает подлинно гуманитарное знание и сводит его к голому моделированию и, соответственно, упрощению. «Математические построения являются лишь символами. Они имеют значения в зависимости от отношений, а не от субстанции», — указывает С. Лангер [199, с. 22]. Если принять этот тезис, то становится понятным, что математические символы ничего не значат, если мы не проникли в смысл и содержание самих отношений. Но когда С. Лангер называет символами наши «чувственные данные» (чувства, эмоции, переживания) или полученные научным путем «факты» [199, с. 23–24], то в ее интерпретации вообще утрачи-

вается какая-либо четкость, определенность и конкретность понятия *символ*. И тем не менее, можно согласиться с ее предварительным выводом о том, что «в фундаментальном понятии символизации — мистическом, практическом или математическом, не важно — мы имеем лейтмотив всех гуманистических проблем» [199, с. 27].

В нашем исследовании проблемы духовной социализации личности посредством формирования духовного кода субъектов социального творчества мы исходим из дискурсивной формы символа, поскольку, согласно Св. Писанию, «в начале было Слово». Презентативная форма символа также играет свою роль в объяснении происхождения духовного кода человека как субъекта социального творчества. Но и она должна выражаться в языке, поскольку осмысление и передача кода от одного человека к другому в основном осуществляется все-таки через *дискурс*. Поскольку в современной науке все еще не преодолены сомнения в правомерности гештальтпсихологической интерпретации сферы эмоциональной жизни человека, то и представлять ее как строго оформленную, логически структурированную и *подлежащую* презентативной символизации сферу нашего бытия было бы преждевременным. Однако, не вдаваясь в роль языка в формировании символов, отметим, что мы принимаем определение символа как определенно-го *знака*, посредством которого формулируется и передается определенная информация.

В связи с целью исследования в данном параграфе перед нами встает вопрос о том, как возникает система знаков, отражающая (выражающая) духовный потенциал субъекта социального творчества и определяющая их поведение? Эта система символов (знаков) возникает в результате общения самого человека через высшие ценности его бытия с другими людьми. При исследовании значения символа (знака) и возникновения знаковой ситуации, как указывал известный историк науки А. Штафф, действительно следует исходить из процесса общения людей [425, с. 219–232]. И хотя «знаковая ситуация не может рассматриваться в качестве тождественной общению» [176, с. 158–159], сама по себе знаковая ситуация характеризуется сложной совокупностью таких реально существующих элементов, как субъект (адресант и адресат), объект (денотат, десигнат, референт) и знак (знаковые си-

стемы), а также многообразными закономерными взаимосвязями между ними».

Мы не будем здесь рассматривать всю структуру знаковой ситуации подробно, поскольку это, *во-первых*, непосредственно не относится к предмету нашего исследования, а, *во-вторых*, уже давно осуществлено в отечественной философской литературе [261, с. 45–53]. Но подчеркнем принципиально важные для решения конкретной задачи (выявления субъектной природы социального творчества) обстоятельства: 1) знаковая ситуация возникает в процессе общения субъектов; 2) субъекты, между которыми возникает знаковая ситуация, являются субъектами деятельности. Отталкиваясь от этих общих положений, вполне логично сделать вывод о том, что между субъектами социального творчества также возникает знаковая ситуация, результатом которой и становится формализация (символизация) самого социального творчества.

Именно поэтому исследование *духовного кода* социального творчества становится одной из актуальных задач современной науки. И здесь необходимо обратиться к тем духовно-нравственным основаниям социокультурного воспроизводства личности, которые, по нашему мнению, как раз и составляют *национальный духовный код* русского человека как субъекта социального творчества. Подчеркнем, что выявление такого кода применительно к конкретной национальной принадлежности людей в нашей многонациональной стране позволяет глубже и полнее представить всю духовную культуру современного российского общества и понять сам механизм социального творчества.

Иерархия фундаментальных ценностных оснований, составляющих русский национальный код, на основании которого осуществляется воспроизводство самого русского человека как субъекта социального творчества и всего русского народа как народа-созидателя, народа-строителя, включает в себя: 1) духовность (православие); 2) традицию (верность); 3) самобытность (экософность); 4) патриотизм (державность); 5) соборность (коллективизм); 6) культуру, и 7) творчество. Эта своеобразная *семирамида* основополагающих элементов духовного кода русского социума-этноса характеризует весь процесс духовной социализации личности [173]. Конкретизируя данный духовный код,

нами были предложены (в наших публикациях) некоторые дополнения, полезные для его понимания и восприятия в условиях современного информационного общества. Так, например, *духовность (православие)* присуща не только русскому народу, но и некоторым другим славянским народам, а также армянам, грузинам, эфиопам и т. д. Кроме того, в самом начале нашего исследования мы обосновали тезис о том, что духовность не сводится к религиозности, а формы духовности могут быть и светскими. Но только в русском народе православие настолько глубоко вошло в душу человека, столь очевидно проросло в его социальном творчестве, что сформировало в людях такие специфические характерологические черты, как жертвенность, смирение, послушание, служение, правдоискательство. И в связи с этим можно отметить слова митрополита Иоанна, который сказал: «Быть русским есть дар служения» [157, с. 230]. Служение понималось и понимается русскими философами не только в сакральном, но и секулярном смысле: вспомним «теорию взаимопомощи» П. А. Кропоткина, «теорию «человеческой годности» П. Б. Струве, теорию «государства-хозяина» Л. А. Тихомирова, «философию хозяйства» С. Н. Булгакова и др.

Обратимся к *традиции*, которая также существует в различных этносах — социумах. Однако только в русском обществе традиция из «нейтрального способа трансляции информации» (Э. Шилз), из «механической трансляции от одних поколений к другим достижений прошлого» (К. Шацкий) становится особым способом духовного развития человека, формируя в нем такие характерологические свойства, как верность, преданность, надежность, основательность, упорство. Ранг традиции, ее значение в истории русского общества всегда были и до сих пор остаются несоизмеримо выше, чем где бы то ни было. Как основа, определяющая все аксиологическое поле национальной русской культуры, традиция выступает способом актуализации нашей духовности во всей социальной практике русского народа.

Важнейшим элементом духовного кода русского народа является *самобытность*, которая в буквальном смысле означает *самостоятельность бытия* русского народа. Русский народ доказал на протяжении всей своей истории свою способность к самостоятельному бытию: природа наделила его огромными природными богатствами и территори-

ей, на которой практически все есть. Именно поэтому ему не нужны чужие богатства и территории. Самостоятельное бытие русского народа как субъекта социального творчества представляет собой процесс самоидентификации, самоопределения, самореализации и самоуправления, развернувшийся в рамках многих столетий. Результатом этого процесса как раз и стала высокая степень способности русского человека к социальному и духовному творчеству. И этот процесс свидетельствует об огромном потенциале самобытности, который еще далеко не исчерпан. Творческий потенциал русского народа, как свидетельство его самобытности, поражает воображение: абсолютное большинство более или менее значимых открытий и изобретений индустриальной цивилизации (телефон, телеграф, паровоз, пароход, порошковая металлургия, мембранные, транзисторные и биогенные технологии и т. д.) — все это «родом из России».

Ключевым элементом национального духовного кода является *соборность*, которая характерна для всей исторической практики нашего и некоторых других народов. Но нигде в мире соборность не выступает в такой своей сакральной и социальной определенности, как у нас. Традиционно суждение о том, что «под соборностью понимается особый вид коллективизма» [363, с. 223]. Но *соборность* — это не только особый коллективизм, обусловленный суровыми природно-климатическими условиями, в котором живут русские люди. Соборность — это еще и особый духовно-душевный *настрой* в деятельности русского человека, его *интенциональная определенность*, нацеленность на высшие идеалы и ценности в своей предметно-вещной практике. Именно поэтому русский народ в гораздо меньшей степени, чем некоторые европейские народы, оказался подвержен вещизму, накопительству, скарденности, скупости, фетишизации вещного богатства. Широта души русского человека, который всегда готов был все отдать «за *други своя*» (вплоть до последней рубашки), не идет ни в какое сравнение даже с известным восточным гостеприимством, когда «три дня — гость, а потом — гвоздь».

Особенно важную роль в структуре духовного кода русского общества играла и играет *духовная культура*. В то время, когда западная цивилизация «обескультируется», когда в ней, пользуясь слова-

ми Ф. Ницше, «умер Бог», когда наступает «смерть Запада» (О. Шпенглер), русский человек вновь и вновь возвращается к Богу, к абсолютным ценностям бытия, к высшим ценностям своей культуры. При этом в нашей культуре нет такого огромного диссонанса между ее *верхом* и *низом*, как в некоторых других национальных культурах. Используя формулу В. С. Соловьева, можно сказать, что личность русского человека есть «сжатое и сосредоточенное культурой общество, а общество — дополненная и расширенная культурой личность» [333, Т. 1, с. 65]. Высший ранг культуры как ключевого компонента нашего духовного кода определил Б. Пастернак, назвавший культуру «плодотворным существованием».

Однако, духовная социализация личности осуществляется не в вакууме, а в совместной деятельности, в соработничестве, в социальном творчестве. Мы уже отмечали, что на Западе творчество сводят к инноватике, к инженерии, ни мало не озаботившись вопросом о том, а будет ли очередная новация приближением к совершенству. Чтобы не быть голословными, обратимся к идеям популярного венгерского культуролога И. Витаньи, который выделял три уровня творческих способностей: продуктивно-репродуктивный, генеративный и конструктивно-инновационный [75, с. 72–74]. Первый уровень способностей характеризуется воспроизводством из прежних элементов и правил (которые не меняются) в принципе одних и тех же объективаций, так что появление любого рода нового может быть только случайным. Второй уровень способностей связан с импровизированием, когда получается «все *то же*, да не так». Наконец, третий уровень творческих способностей И. Витаньи связывал с созданием нового содержания, но никак не с *качеством* этого самого содержания. Как видно, данная концепция — лучшее свидетельство смешения инноватики и креативности. Иное дело, когда мы рассматриваем исторические традиции русского творчества. Пусть это будет иконопись, казалось бы, предполагающая строгое следование канонам и минимум инноватики. Но какой дух, какое воздействие оказывают иконы наших мастеров на душу и сознание человека. Казалось бы, обычный левкас, кедровая доска, грунтовка и несколько слоев краски, нанесенных «по правилам». А получился шедевр.

Конечно, высказанные нами суждения о структуре и содержании духовного кода русского общества и русского человека как субъекта социального творчества носят лишь приблизительный характер и требуют уточнений и дополнений. Но, как нам представляется, сама постановка вопроса о духовном коде субъектов социального творчества является серьезнейшей философской проблемой, которую мы здесь обозначили.

* * *

Субъектность личности представляет собой совокупность определенных способностей, которая включает в себя: самоопределение, самоидентификацию, самопризнание, самоуполномочивание, самодисциплину, самостоятельность, социальную ответственность, самореализацию. Актуализация этих способностей позволяет превращать мировоззренческие идеалы личности в строго определенные нормы, образцы и установки. Тем самым можно утверждать, что именно субъектность личности участника процесса социального творчества позволяет преодолевать имплицитный и отвлеченно-абстрактный характер идеолообразования как функции человеческого духа и направлять данную функцию в праксиологическое русло. В этом плане практика выступает критерием истины не всегда и не «по определению», а лишь в том случае, если она осуществляется субъектами социального творчества, обладающими высоким духовным потенциалом, а не объектами внешнего манипулирования.

Субъектность личности, основанная на актуализации идеалов высшего (предельного) порядка (абсолютных ценностей духовной культуры человека), становится императивом социального творчества. Вне рамок такого императива само социальное творчество из созидания объективно более совершенных норм, образов и установок вырождается в практику элементарной трансформации различных инструментов социального взаимодействия без их внутреннего сущностно-содержательного улучшения и усовершенствования. Глубинный смысл социального творчества состоит в самосовершенствовании человека и человечества. Человеку, как существу духовному, присуща такая грань духовности, как трансцендентность — способность и стремле-

ние личности выйти за рамки своей данности, порыв к самосовершенствованию.

В основе социального творчества не только каждого социума-этноса, но и отдельно взятой личности лежит определенный духовный код, который, в отношении нашего народа может быть представлен в виде определенной иерархии фундаментальных ценностных оснований, включающей в себя: 1) духовность (православие); 2) традицию (верность); 3) самобытность (экософность); 4) патриотизм (державность); 5) соборность (коллективизм); 6) культуру и 7) творчество. Эта система духовных ценностных ориентаций субъекта социального творчества определяет три уровня его творческих способностей: продуктивно-репродуктивный, генеративный и конструктивно-инновационный.

Она способствует укоренению личности в структуре ее собственной корневой национальной культуры, ее восприятию традиции не только как феномена культуры, но и в качестве сложного социального отношения, посредством которого личность осуществляет свою духовную, культурную и социальную коммуникацию в обществе. Сохранение и развитие этого культурного кода выступает генеральным условием развития и совершенствования не только самой личности, но и процесса социального творчества, в котором личность принимает самое непосредственное участие.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Духовная социализация личности представляет собой социальную основу духовного ее формирования и развития. Вне духовной социализации высшие ценности, идеалы, нормы и установки остаются незакрепленными в личности, внешними и поверхностными по отношению к ней. Только посредством социализации дух актуализируется, становится убеждением, нравственным императивом, руководством к действию. Вне социализации он «витаает» (Г. В. Гегель), а не пронизывает, парит, а не действует. Актуальный дух, как очеловечивание Абсолюта, находит свое воплощение именно в личности. Носителем подлинной духовности может быть только сам человек, а не создаваемые им институты и структуры.

Актуализация духовной сущности личности осуществляется в сфере социального взаимодействия, когда люди проявляют свое подлинно духовное основание, подлинную нравственную моральную качественность в поведении, в поступках, в действии, в деятельности. Вне социализации нет и не может быть социального взаимодействия, поскольку социализация и есть такое взаимодействие, и есть процесс обоюдный, совместный, обладающий своей собственной диалектикой, энергетикой, динамикой.

Социализация личности включает три основные фазы: апперцепцию, интериоризацию и креативное развитие. Им соответствуют адаптация личности (приспособление к внешним условиям среды), формирование внутреннего мира самого человека и социальное творчество, посредством которого актуализируется, самоосуществляется сама личность. Процесс личностной социализации носит не линейный, а циклический и даже волнообразный характер, что связано с действием закона перехода количественных изменений в качественные. И здесь

именно духовная социализация как процесс освоения, усвоения и совершенствования высших абсолютных ценностей бытия играет ключевую роль, роль духовной доминанты во всем гомеостазисе.

Духовное пространство как аксиологическое поле духовной культуры детерминирует личностное развитие в том плане, что индивид превращается в личность лишь в той мере, в какой он осваивает, усваивает и развивает высшие ценности бытия, свое духовное состояние. И здесь ему необходимо обретение и развитие продуктивно-творческих сил, субъектных способностей к самоидентификации, самоопределению и самореализации. Становясь субъектом социального творчества и наполняя такое творчество высшими духовными силами своей сущности, человек преодолевает ограничительные рамки собственной бытийности, биологическое время своего существования. Он становится субъектом всемирной истории духотворения, участником диахронического развития, обретает подлинное бессмертие, продолжая себя в других. Такая великая эстафета духовной преемственности составляет подлинную основу социализации, высший уровень человеческой деятельности, подлинное, а не мнимое человеколюбие. Любовь к человеку, основанная и выпестованная духовностью, обращенностью к высшим идеалам и образам, определяет и подлинный смысл его жизни, его назначение, его судьбу. Именно духовная любовь, являющаяся стержнем личности в истинном ее понимании, порождает в человеке волю к совершенству, способность к созерцанию и совестливый акт, на почве которых личность обретает свою полноценность, целостность и качественность. И это обретение есть процесс ее социализации, социального взаимодействия, сопричастности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абалкин Л. И. К самопознанию России. М., 1995.
2. Абдеев Р. Ф. Философия информационной цивилизации. М.: Владос, 1994.
3. Абрамов А. И. Метафизика любви и философия сердца в русской философской культуре // Философия любви: в 2 т. М., 1990. Т. 1.
4. Абульханова-Славская К. А. Деятельность и психология личности. М., 1980.
5. Абовин — Егидес П. М. Философия самоуправления. М., 1997.
6. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2.
7. Ажимов Ф. Е. Онтолого-метафизические проекты современной западноевропейской философии // Вопросы философии. 2007. № 9.
8. Алашеев С., Варшавская Е., Карелина М. Занятость и поведение домохозяйств: адаптация к условиям перехода к рыночной экономике в России. М., 1998.
9. Алексеева Е. Ю. Институционализация взаимоотношений власти, бизнеса и общества в современной России: автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2008.
10. Ален (Э. О. Шартье). Суждения: пер. с фр. М.: Республика, 2000. — 399 с.
11. Андреев Ю. П. Социальные институты // Философская жизнь Урала. Проблемы общей и социальной онтологии / под ред. В. И. Кашперского. Екатеринбург: УГТУ-УПИ, 1999. С. 164–179.
12. Анохин П. К. Философские аспекты теории функциональных систем. М., 1988.
13. Ансофф И. Стратегическое управление: пер. с англ. М.: Экономика, 1989. — 519 с.
14. Антропология социального творчества / под ред. К. П. Стожко. Екатеринбург: ИД «Стягъ», 2011.

15. *Анцыфирова Л. А., Соснин В. А.* Идентификация // Российская социологическая энциклопедия. М., 1998.
16. *Апресян Р. Г.* Вид на профессиональную этику // Общепрофессиональная этика. Ведомости. Вып. 25 / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ ТГНГУ, 2004.
17. *Апресян Н. Г.* Добро и польза // Этическая мысль: Науч.-публиц. чтения / Общ. ред. А. А. Гусейнова. М. 1992.
18. *Аристотель.* Никомахова этика / Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.
19. *Арлычев А. Н.* Качественный аспект мира и его познание. М.: Наука, 2001.
20. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли: пер. с фр. М., 1992.
21. *Аронов Р. А.* Об основах «нового способа мышления» о явлениях природы // Вопросы философии. 2001. № 5.
22. *Асеев В. Г.* Мотивация поведения и формирование личности. М.: Мысль, 1976.
23. *Аузан А.* Социалистическое самоуправление в экономике. М.: Политиздат, 1987.
24. *Ахиезер А.* Россия: Критика исторического опыта. Новосибирск: ИД «Сибирский хронограф». 1997.
25. *Багрова Е. В.* Феномен межчеловеческого взаимопонимания в условиях социокультурного многообразия современного Севера: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тюмень, 2007.
26. *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В.* Прикладная этика: идея, основания, способ существования // Вопросы философии. 2007. № 9. С. 39–49.
27. *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В.* Этика и этос воспитания. Тюмень: НИИ ПЭ ТГНГУ, 2002.
28. *Бакуштов В. К.* Философская антропология. Екатеринбург: УрГУ, 1998.
29. *Барулин В. С.* Социальная философия: в 2 ч. М. 1993.
30. *Барулин В. С.* Социально-философская антропология. М., 1994.
31. *Барулин В. С.* Социально-философская антропология: Общие начала социально философской антропологии. М.: Онега, 1994.

32. *Бастиа Ф.* Экономические гармонии. Избранное: пер. с фр. М.: ЭКСМО-Пресс, 2007. 1200 с.
33. *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского // *Махлин В. Л.* Михаил Бахтин: Философия поступка. М., 1990.
34. *Белоцерковский В.* Самоуправление. Будущее человечества или новая утопия. М., 1992.
35. *Бердяев Н. А.* Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // *Русская философия собственности. XVIII–XX вв.* СПб.: Ганза, 1993.
36. *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1991. 421 с.
37. *Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире // *Новый мир.* 1990. № 1.
38. *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
39. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества // http://www.vusnet.ru/biblio/archive/berdjaev_smisl
40. *Березин С. Л.* Самоутверждение и его роль в нравственном воспитании личности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Свердловск, 1973.
41. *Берви-Флеровский В. В.* Избранные экономические произведения: в 2 т. Т. 1. М., 1958.
42. *Бернацкий В. О.* Человек, его ценностные ориентации // *Становление человека как субъекта социального творчества. монограф. исследование. Материалы философ. Секции Всерос. науч.-практ. конф. «Общество. Экономика. Труд. Культура. Человек.* Омск. 1997.
43. *Бессонов Б. Н.* Методологическое своеобразие социально-гуманитарного знания. М.: МГУК, 1999.
44. *Бессонова О. Э.* Вектор институционального развития России: от квазирынка к либеральному раздатку // *Экономическая социология.* 2008. Т. 9. № 2.
45. *Библер В. С.* Мышление и творчество. Введение в логику мысленного диалога. М., 1975.
46. *Бине А.* Введение в экспериментальную психологию: пер. с фр. СПб.: Типография Сойкина, 1985.
47. *Блауг М.* Экономическая мысль в ретроспективе: пер. с англ. М.: Дело-ЛТД, 1994.

48. Богданов А. А. Тектология. Всеобщая организационная наука: в 2 т. М.: Экономика, 1989.
49. Богданов А. А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990.
50. Богданов А. А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. М.: Республика, 2003. 400 с.
51. Боднар Э. Л., Бауэр Е. Я. Исследование психологической predisposedности личности к конфликтам // Психологический вестник Уральского государственного университета. Вып. 8. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2009.
52. Бойко Е. И. Механизмы умственной деятельности: Динамические временные связи. М., 1976.
53. Бородай Ю. М. Эротика — смерть — табу. Трагедия человеческого сознания. М., 1996.
54. Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. 464 с.
55. Бубер М. Проблема человека. М., 1992.
56. Буддизм. Четыре благородных истины. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. 992 с.
57. Будкина Е. К. Социальная ответственность в системе управления российскими корпорациями: автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2006.
58. Буюева Л. П. Комплексные проблема человека. М., 1989.
59. Бузгалин А. В. Переходная экономика. Курс лекций по политической экономии. М.: МГУ, 1994.
60. Бузгалин А. Противоречия самоуправления, централизма и самостоятельности в плановом хозяйстве. М.: МГУ, 1988.
61. Букалов А. В., Карпенко О. Б., Чикирисова Г. В. О распределении соционических типов в различных производственных коллективах // Соционика, ментология и психология личности. 2000. № 1. С. 1–23.
62. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.
63. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умунастроения. М., 1917.
64. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество: Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции // Вехи; Интеллигенция в России. Сб. ст. 1909–1910. М., 1991.

65. Бутаков А. В. Социальное самоуправление: сущность, основные черты // Становление человека как субъекта социального творчества: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Омск, 1997.

66. Бьюкенен Дж. Политика без романтики // Вехи экономической мысли: в 5 т. Экономика благосостояния и общественный выбор. Т. 4. СПб.: «Экономическая школа», 2007.

67. Бьюкенен Дж. Границы свободы. Между анархией и Левиафаном // Нобелевские лауреаты по экономике. М.: Парус Альфа, 1977.

68. Бьюкенен Дж. Смерть Запада: пер. с англ. М.: АСТ, 2003.

69. Васильев Л. С. Феномен собственности — власти. К проблеме типологии докапиталистических структур / В кн.: Типы общественных отношений на Востоке в средние века. М., 1992.

70. Вебер М. Образ общества / Вебер М. Избранное: пер. с нем. М.: «Акад. книга», 1994.

71. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма: пер. с нем. М.: Наука, 1990.

72. Веблен Т. Теория праздного класса: Экономическое изучение институтов: пер. с англ. М.: Прогресс, 1990.

73. Венедиктова В. И. О деловой этике и этикете. М.: Фонд «Правовая культура», 1994.

74. Ветошкин А. П., Стожко К. П. Философия экономики. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2001. 334 с.

75. Витаньи И. Общество. Культура. Социология: пер. с венг. М., 1984.

76. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат: пер. с англ. М., 1958.

77. Вишневский Ю. Р., Ковалёва А. И., Луков В. А., Ручкин Б. А., Шапко В. Т. Практикум по социологии молодёжи. М., 2000.

78. Войсунский А. Е. Я говорю, мы говорим: Очерки о человеческом общении. М.: Знание, 1990.

79. Всемирная энциклопедия философии / под ред. А. А. Грицанова. М.: АСТ, 2001.

80. Вышеславцев Б. Русский национальный характер // Русский мир: сборник. М.: ЭКСМО-Пресс; СПб.: «Terra Fantastica», 2003. С. 621–640.

81. *Вышеславцев Б. П.* Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4.
82. *Гаинуллина Ф. И.* Становление системы социального партнерства в республике Татарстан (политологический анализ): автореф. дис. ... д-ра п. н. М., 1999.
83. *Гаджиев К. С.* Опыт введения в политологию // Полис. 1992. № 1/2.
84. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // Сочинения: в 14 т. М., 1959. Т. 4.
85. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. М. 1975–1977. Т. 1 // Гегель Г. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 65.
86. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: в 3 т. М., 1971.
87. *Генкин Б. М.* Экономика и социология труда. М.: Норма, 1998.
88. *Гладышев В. И.* Компенсаторное общение. Екатеринбург: УрГУ, 1999.
89. *Голенко З. Т., Витюк В. Т., Черных А. Н.* Гражданское общество в России: теория, история и современность // Социальное расслоение и социальная мобильность. М., 1999.
90. *Гольбах П. А.* Избранные произведения: в 2 т. М.: Политиздат, 1963. Т. 1.
91. *Гончаров С. З.* От технической цивилизации к культуре // Экономика и культура: Межвуз. сб. науч. тр. Екатеринбург: УрГУ, 2000. С. 408–420.
92. *Гончаров С. З.* Воспитание инженеров-педагогов как субъектов социального творчества // Формирование инженерно-педагогических кадров: Воспитание творчеством. Свердловск.: СИПИ, 1989. С. 4–19.
93. *Гончаров С. З.* Логика мышления и аксиология сердца. Екатеринбург: РГППУ, 2006. 460 с.
94. *Гордон Л. А.* Социальная адаптация в современных условиях // Социс. 1994. № 8/9.
95. *Горшков М.* Российское общество в условиях трансформации (социологический анализ). М., 2000.
96. *Государство и бизнес: институциональные аспекты.* М., 2006.
97. *Государственно-частное предпринимательство в образовании: сборник / науч. ред. О. П. Молчанова, А. Я. Лившиц.* М.: КДУ, 2009.

-
98. Готлиб А. С. Социально-экономическая адаптация россиян: опыт сочетания количественной и качественной методологии в отдельно взятом исследовании // Социология. М., 2000. № 12.
99. Григорьев А. В. Антропология: От организмов к техносфере. М.: Либроком, 2009. 480 с.
100. Григорян Б. Т. Философская антропология: Краткий очерк. М.: Мысль, 1982.
101. Громыко Ю. В. Деятельностный подход: новые линии исследований // Вопросы философии. 2001. № 2.
102. Гуленко В. Менеджмент слаженной команды. М.: Астрель, 2005. 110 с.
103. Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало. М.: Современник, 1994.
104. Гуревич П. С. Философия культуры. М.: МГУ, 1994.
105. Гуревич П. С. Философская антропология. М., 1997.
106. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. М., 1998.
107. Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности. М.: Мысль, 1982.
108. Гусейнов А. А. Мораль и насилие // Вопросы философии. 1990. № 5.
109. Гусейнов А. А. Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5.
110. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия // Вопросы философии. 1992. № 7.
111. Гэлбрейт Дж. К. Новое индустриальное общество: пер. с англ. М.: АСТ, 2004. 602 с.
112. Гэлбрейт Дж. К. Экономические теории и цели общества. М.: Прогресс, 1979.
113. Давыдов Ю. Н. Введение. Стабилизационное сознание в век кризиса: его основополагающие категории // История теоретической социологии. Т. 4. М., 1997.
114. Даль Р. А. Введение в экономическую демократию. М.: Наука, 1991.
115. Декарт Р. Избранные философские произведения. М., 1963.
116. Делез Ж. Логика смысла: пер. с фр. М., 1995.
117. Дельгадо Х. Мозг и сознание: пер. с фр. М., 1971.

118. Денисова Л. В. Догматическое обоснование метафизических систем. Омск, 1999.
119. Деркач А. А., Кузьмина Н. В. Акмеология: Пути достижения вершин профессионализма. М.: РАУ, 1993.
120. Долгов К. М. От Кьеркегора до Камю: Очерки европейской философско-этической мысли XX века. М., 1990.
121. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Избранные страницы. М., 1989.
122. Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 1. М., 1972.
123. Дробницкий О. Проблемы нравственности. М., 1977.
124. Дробышев А. А. Противоречивость социальных основ гуманизма // Становление человека как субъекта социального творчества: монография: материалы философ. Секции Всерос. науч.-практ. конф. «Общество. Экономика. Труд. Культура. Человек. Омск, 1997.
125. Дубко С. Л. Социальная справедливость // Этическая мысль: Науч.-публицистические чтения. М., 1988.
126. Дубнов А. П., Дубовцев В. А. Философия преступности. Екатеринбург: ИД «Ява», 1999.
127. Дьюи Дж. Цели и средства // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М., 1992.
128. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека: пер. с англ. М.: Республика, 2003. 494 с.
129. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда: пер. с фр. М.: Фолис, 2000.
130. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд / пер. с фр. с сокр.; под ред. В. А. Базарова. М.: Мысль, 1994.
131. Евангелие (от Матфея). М: ИД «Очарованный странник», 2005.
132. Европейская социальная хартия. Страсбург, 1996.
133. Европейский твиннинг: «Сохранение памятников истории и культуры на основе государственно-частного партнерства». Кн. 1. М.: Дипак, 2007.
134. Емельянов Б. В., Новиков А. И. Русская философия серебряного века. Екатеринбург: УрГУ, 1995.
135. Ерасов Б. С. Социальная культурология. М.: Аспект-Пресс, 1996. 591 с.

136. *Ершов Ю. Г.* Право, государственная служба и проблемы модернизации российского общества // *Философская жизнь Урала. Проблемы общей и социальной онтологии.* Екатеринбург: УГТУ-УПИ, 1999.

137. *Ефимова С. В.* Правдоискательство как феномен культуры // *Культура и цивилизация. Матер. всерос. науч.-практ. конф.* Екатеринбург, 2001.

138. *Ефрем Сирий Преподобный.* Избранные творения. М: Сретенский монастырь, 2006.

139. *Жид Ш.* Основы политической экономии. М.: «Кооперативный мир», 1918.

140. *Зборовский Г. Е.* Общая социология. Курс лекций. 2-е изд., доп.. Екатеринбург, 1999.

141. *Зеньковский В. В.* История русской философии: в 2 т. Ростов н/Д.: Феникс, 1999.

142. *Злобин Н. С.* Культура и духовное производство // *Проблемы теории культуры.* М., 1980.

143. *Зонди Л.* Учебник экспериментальной диагностики побуждений. Кишнев, 1995

144. *Зомбарт В.* Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека: пер. с нем. М.: Раритет, 1994. 320 с.

145. *Иванов С. А.* Социальное партнерство как феномен цивилизации. М., 2002.

146. *Иванчук Н. В.* Технологии зла в манипуляторной деятельности. Екатеринбург: Полиграфист, 2000.

147. *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1984.

148. *Ильенков Э. В.* Философия культуры. М., 1991.

149. *Ильин И. А.* Путь к очевидности: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1998. 912 с.

150. *Ильин И. А.* Основы христианской культуры // *Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1.* М., 1993.

151. *Ильин И. А.* Философия как духовное делание // *Собр. соч.: в 10 т. Т. 3.* М., 1994.

152. *Ильин И. А.* Философия как духовное делание // *Русская философия. Конец XIX — начало XX века.* СПб.: С.-Петербургский ун-т, 1993.

153. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта // Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М., 1993.
154. *Ильин И. А.* О чувстве ответственности // *Ильин И. А.* Наши задачи: в 2 т. Т. 2. М., 1992.
155. *Ильин И. А.* О частной собственности // Русская философия собственности. XVIII–XX вв. СПб.: Ганза, 1993.
156. Институциональная экономика / под ред. А. Олейника. М.: Инфра-М, 2005. 704 с.
157. *Иоанн, митрополит.* Одоление смуты. Слово к русскому народу. СПб. 1995.
158. *Иоанн, митрополит.* Русская симфония. СПб., 2002.
159. *Ионин Л. Г.* Масса и власть сегодня (актуальность Э. Канетти) // Вопросы философии. 2007. № 3. С. 3–14.
160. *Исаев А. А.* Артели в России // Антология социально-экономической мысли в России: дореволюционный период. СПб.: РХГИ, 2000.
161. *Каменских Н. В., Стожко К. П.* Русское хозяйство: Философский аспект анализа. Екатеринбург: Урал. ун-т, 1999
162. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов. М., 1989.
163. *Камю М.* Бунтующий человек: пер. с фр. М.: Политиздат, 1999.
164. *Кант И.* Критика чистого разума / Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1965. Т. 3.
165. *Кант И.* Трактаты и письма. М.: АН СССР, 1980.
166. *Кара-Мурза С. Г.* Манипулирование сознанием. М.: ЭКСМО-Пресс, 2005.
167. Карнеги Д. Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей: пер. с англ. М.: Прогресс; Минск: Полымя, 1990. 670 с.
168. *Карсавин Л. П.* Прологомены к изучению личности // Русская философия. Конец XIX — начало XX вв. СПб.: С.-Петерб. ун-т, 1993.
169. *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993.
170. *Кассирер Э.* Философия Просвещения. М., 2004.
171. *Касьянова К.* О русском национальном характере. М., 1994.
172. Категории диалектики: Теоретико-методологические проблемы / под ред. И. Я. Лойфмана, В. В. Кима. Екатеринбург: УрГУ, 2003. — 255 с.

173. Качество жизни: диалектика духовного и социального / под ред. К. П. Стожко. Екатеринбург: Урал. ин-т бизнеса, 2007. 653 с.
174. *Кашницкий С. Е.* Руководство по практической соционике: шестнадцать граней социона. М.: Астрель, 2003.
175. *Келле В., Ковальзон М.* Формы общественного сознания. М., 1959.
176. *Ким В. В.* Знаковая ситуация и процесс общения / Философская жизнь Урала. Проблемы общей и социальной онтологии. Сб. науч. тр. / под ред. В. И. Кашперского. Екатеринбург: Урал. тех. ун-т УГТУ-УПИ, 1999.
177. *Кирдина С. Г.* X — эффективность и X — экономика: синтез теоретических подходов // Экономический вестник Ростовского государственного университета, 2007. Т. 5. № 2.
178. *Клини С.* Введение в метаматематику. М.: Иностр. лит-ра, 1957.
179. *Коган Л. Н.* Цель и смысл жизни человека. М.: МГУ, 1984.
180. *Коган Н. Л.* Теория информационного взаимодействия: Философско-социологические очерки. Новосибирск, 1991.
181. *Козлова Н. Н.* Средства коммуникаций и общественные отношения: грани взаимодействия // Философские науки. 1990. № 9.
182. *Коломак А. И.* Свобода и ответственность в современном мире: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ставрополь. 2006. 22 с.
183. *Конфуций.* Уроки мудрости. Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: «Фолио», 1998. 958 с.
184. *Конева Л. А., Конева А. В.* Антропологические идеи в русской религиозной философии. Самара: СамГУ, 1995.
185. Конкуренция и труд. Теоретико-экономические и социально-философские аспекты: монография / под ред. М. В. Федорова. Екатеринбург: Стягъ, 2010. 351 с.
186. Конкуренция и ответственность. История. Теория. Практика: монография / под ред. К. П. Стожко. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2010. 592 с.
187. *Кочеткова Л. Н.* Социальное государство: консервативный проект Лоренца фон Штейна / Россия: путь к социальному государству. материалы Всероссийской научной конференции (Москва, 6 июня 2008 г.). М.: Научный эксперт, 2008.

188. *Кравченко А. И.* Социология Макса Вебера: Труд и экономика. М.: ИД «На Воробьевых», 1997.
189. *Кропоткин П. А.* Этика. Избранные труды. М.: Республика, 1991.
190. *Кругман П.* Великая ложь. Сбиваясь с пути на рубеже нового века: пер. с англ. М.: «АСТ», 2004. 474 с.
191. *Кузнецов П. А.* Адаптация как функция развития личности. Саратов, 1991.
192. Культура, нравственность, религия. Материалы круглого стола // Вопросы философии. 1989. № 11.
193. Культура социальной ответственности: Теория и практика / под ред. К. П. Стожко. Екатеринбург: Уральский институт бизнеса. 2009. 530 с.
194. *Кун Т.* Структура научных революций: пер. с англ. М.: АСТ, 2002. 608 с.
195. *Кун С.* Структура научных революций: пер. с англ. М., 1975.
196. *Куриц П.* Запретный плод. Этика гуманизма: пер. с англ. М.: Гнозис, 1993. 240 с.
197. *Кьеркегор С.* Страх и трепет: пер. с дат. М., 1993.
198. *Лавров И. В.* Понимание и менталитет в экономическом поведении // Известия Урал. гос. ун-та. 2004. № 9.
199. *Лангер С.* Философия в новом ключе: пер. с фр. М.: Республика, 2000. 287 с.
200. *Лапшин И. И.* Философия изобретения и изобретение в философии. М.: Республика, 1999. 399 с.
201. *Латфуллин Г. Р.* Развитие самоуправления хозяйствующих организаций: автореф. дис. ... д-ра эконом. наук. М., 1995.
202. *Левада Ю.* Координаты человека. К итогам изучения «Человека советского» // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2001. № 1
203. *Леви-Строс К.* Путь масок: пер. с фр. М.: Республика, 2000. 399 с.
204. *Леви-Строс К.* Структурная антропология: пер. с фр. М., 1983.
205. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление: пер. с фр. М.: Республика, 1999. 392 с.
206. *Левицкий Л.* Не благотворительность, а социальная ответственность // www.russia-today.ru / 2007 / no 07 / 07 society. htm.

-
207. *Лейнг Р.* Разделенное «Я»: пер. с англ. М., 1994.
208. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. М.: Политиздат, 1962.
209. *Леонтович В. В.* История либерализма в России. 1762–1914 гг. М.: Русский путь, 1995.
210. *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.
211. *Либоракина М., Флямер М., Якимец В.* Социальное партнерство. Заметки о формировании гражданского общества в России. М.: Школа культурной политики, 1996.
212. *Литвак М. Е.* Командовать или подчиняться? Психология управления. Ростов н/Д: Феникс, 1997. — 288 с.
213. *Литвиненко И. Ю.* Мотивационные типологические установки // Соционика, ментология и психология личности. 2001. № 4.
214. *Лосев А. Ф.* Знак, символ, миф. М.: Мысль, 1982.
215. *Лойфман И. Я.* Основополагающие определения сущего // Философская жизнь Урала. Проблемы общей и социальной онтологии. Альманах. Екатеринбург: УрГУ, 1996.
216. *Лойфман И. Я.* Мировоззренческие штудии. Екатеринбург: УрГУ, 2001.
217. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. 432 с.
218. *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
219. *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.
220. *Лук А. Н.* Психология творчества. М.: Наука, 1979.
221. *Луман Н.* Формы помощи в процессе изменения общественных условий // Социологический журнал. 2000. № 1/2. С. 16–35.
222. *Лупьян Я. А.* Барьеры общения — стрессы. Ростов н/Д, 1991.
223. *Львов Д. С., Овсиенко Ю. В.* О основных направлениях социально-экономических преобразований // Экономическая наука современной России. 1999. № 3.
224. *Любутин К. Н., Пивоваров Д. В.* Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Урал. ун-т, 1993. 490 с.
225. *Любутин К. Н.* Философия в современном мире // Двенадцать лекций по философии. Екатеринбург: УрГУ, 1996.
226. *Макиавелли Н.* Государь: пер. с ит. М.: Гослитиздат, 1934.

227. *Макиавелли Н.* История Флоренции. 2-е изд. М.: Наука, 1987. 448 с.
228. *Мамардашвили М. К.* Проблема человека в философии / О человеческом в человеке. М., 1994.
229. *Мамут Л. С.* Политико-правовое учение Гоббса // История политико-правовых учений. М., 1996.
230. *Маркарян Э.* Системные исследования человеческой деятельности // Вопросы философии. 1972. № 10.
231. *Маркарян Э. С.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван: АН АССР, 1973.
232. *Маркс К., Энгельс Ф.* Наброски к критике политической экономики // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. М., 1955.
233. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М., 1955.
234. *Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 года // Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1962.
235. *Маркс К.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1955.
236. *Маркузе Г.* Одномерный человек: Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества: пер. с англ. М.: «Reefl-book», 1994. 368 с.
237. *Марцева Л. М.* Труд в контексте российской цивилизации. Омск: ОмГУПС, 2002
238. *Маршалл А.* Принципы экономической науки. М.: Прогресс, 1993.
239. *Маршев В. И.* История управленческой мысли: учебник. М.: МГУ, 2005. 731 с.
240. *Маслоу А.* Теория человеческой мотивации. СПб.: Евразия, 1999.
241. *Матвеева А. И.* Факторы и проблемы социальной адаптации молодых специалистов в Свердловской области / Образование как фактор социализации: проблемы современности: монография / под ред. Гребенщикова. М.: Спутник, 2010.
242. *Махлун Ф.* Производство и распространение знаний в США: пер. с англ. М.: Прогресс, 1966.

243. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура // Социологические исследования. 1992. № 2.

244. Мертон Р. К. Социальная структура и аномия: Социальная теория и социальная структура // Социс. 1992. № 2–4.

245. Мерцалов В. Логика антропогенеза. Происхождение человека еще не завершено. М.: Алетейя, 2008. 296 с.

246. Методологическое основание социально-гуманитарного знания / под ред. Б. Н. Бессонова. М.: МГУК, 1999. 120 с.

247. Мизес Л. фон. Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории: пер. с нем. Челябинск: Социум, 2005. 878 с.

248. Милль Дж. С. Основы политической экономии: в 3 т. М.: Прогресс, 1980–1981.

249. Мирошников Ю. И. Аксиологическая структура социокультурной коммуникации. Екатеринбург: Банк культурной инициативы, 1998. 160 с.

250. Мирзоян Г. В. Социальное партнерство в российском обществе: автореферат дис. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д, 2010.

251. Михеев В. А. Основы социального партнерства: теория и политика: учебник для вузов. М.: Экзамен, 2001.

252. Мольт А. Социодинамика культуры: пер. с англ. М.: Прогресс, 1973.

253. Моторина Л. Е. Философская антропология. М.: Академический Проект, 2009. 270 с.

254. Мудрость тысячелетий. Энциклопедия. М.: Олма-Пресс, 2006.

255. Мунье Э. Манифест персонализма: пер. с фр. М.: Республика, 1999. 559 с.

256. Мур Дж. Дж. Природа моральной философии: пер. с англ. М.: Республика, 1999. 351 с.

257. Муслумов Р. Р. Психологические механизмы развития правового сознания личности // Проблемы формирования и развития образовательного потенциала современной России. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Шадринск: ШГПИ, 2010.

258. Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Академический проект, 2010. 399 с.

259. *Налчаджан А. А.* Социально-психологическая адаптация личности (формы, схемы, стратегии). Ереван, 1988.
260. *Наумова Н. Ф.* Социологические и психологические аспекты целенаправленного поведения. М.: Наука, 1988.
261. *Нарский И. С.* Проблема «значения значения» в теории познания // Проблематика знака и значения. М., 1969.
262. *Неловский Н.* Право и ценности. М.: Прогресс, 1987.
263. *Немцов Б. Е.* Исповедь бунтаря. М.: Партизан, 2007. 186 с.
264. *Несбит Дж.* Мегатренды: пер. с англ. М.: АСТ, 2003.
265. *Нещадин А., Горин Н., Тульчинский Г., Царева И.* Экспертный институт / [www. info. ru](http://www.info.ru). 2001.
266. *Нисканен В. А.* Бюрократы и политика // Вехи экономической мысли: в 5 т. Экономика благосостояния и общественный выбор. Т. 4. СПб.: Экономическая школа, 2007.
267. *Ницше Ф.* Антихристианин // Сумерки богов: сб. / под ред. А. А. Яковлева. М., 1989.
268. *Ницше Ф.* Сумерки идолов или как философствуют молотом / Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 2.
269. *Новак М.* Дух демократического капитализма. Минск: Лучи Софии, 1997. 544 с.
270. Новые направления в социологической теории / пер. с англ. М.: Прогресс, 1978.
271. *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М.: Фонд экон. кн. «Начала», 1997.
272. Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации: Федеральный закон № 131-ФЗ. М.: Юридическая книга», 2009.
273. *Овчинников Н. Ф.* Знание — болевой нерв философской мысли (К истории концепции знания от Платона до Поппера) // Вопросы философии. 2001. № 2.
274. *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М.: БСЭ, 1973.
275. *Ойкен В.* Основные принципы экономической политики: пер. с нем. М.: Прогресс, 1995. 496 с.
276. Опыт российской модернизации XVIII–XX века. М., 2000.

277. Орлова Т. С. Креативность экономического сознания. Екатеринбург: УрГУ, 2004. 366 с.

278. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры: пер. с нем. М., 1991.

279. Пазина О. Е. Социальная ответственность личности в современном обществе: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ниж. Новгород, 2007.

280. Пан В. В. Человек, его сущностные силы // Становление человека как субъекта социального творчества: матер. Всерос. конф. «Общество. Экономика. Труд. Культура. Человек». Омск: ИД «Диалог Сибирь», 1997. С. 7–14.

281. Панарин А. С. Революция или реформация? (Революционная эсхатология и цивилизованная повседневность) // Из истории реформаторства в России: философско-исторические очерки. М., 1991.

282. Пантин П. К. Драма противостояния демократия — либерализм в старой и новой России // Полис. 1994. № 3.

283. Парсонс Т. О социальных системах: пер. с англ. М.: Академический проект, 2002. 832 с.

284. Парсонс Т. О структуре социального действия: пер. с англ. М.: Академический проект, 2002. 832 с.

285. Парсонс Т. Система координат и общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем // Американская социальная мысль. Тексты. М.: Мысль, 1994.

286. Партнерство: Словарь — справочник / Киселев В. Н., Смольников В. Г. М.: Экономика, 1999.

287. Перегудов С. П. Социальная ответственность бизнеса: реальность или фикция? // Социальная сфера: публичные и частные начала. Материалы симпозиума. Екатеринбург: УрГУ, 2002. С. 97–109.

288. Петровский В. А. Личность в психологии. Ростов н/Д, 1996.

289. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. Государственное учебно-педагогическое издательство, М.; Л., 1932 [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.detskiysad.ru/ped/piaget.html>

290. Пивоваров Д. В., Минаева Н. С. Понятия сознательного и бессознательного: психологический аспект // Психологический вестник Уральского государственного университета. 2009. № 7.

291. Платон. Государство // Платон: соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.
292. Платонов О. Русский труд. М.: Современник, 1991.
293. Поланьи М. Личностное сознание: пер. с англ. М.: Социс, 1999.
294. Полтерович В. М. Институциональные ловушки и экономические реформы // Экономика и математические методы. 1999. Т. 35. № 2.
295. Поляков Н. Л. От трудового общества к информационному: Западная социология об изменении социальной роли труда. М., 1990.
296. Попова И. П. Маргинальность: Социологический анализ. М., 1996.
297. Портер М. Конкурентная стратегия: пер. с англ. М.: Альбина Бизнес Букс, 2005. 454 с.
298. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
299. Пригожин А. И. Нововведения: стимулы и препятствия (социальные проблемы инноватики). М.: Политиздат, 1980.
300. Прохорова Н. Г. Социальная ответственность как конкурентное преимущество развития бизнеса // Экономика региона. 2007. № 18.
301. Радаев В. В. Что такое экономическое действие // Экономическая социология. 2002. Т. 3. № 5.
302. Радаев В. В. К обоснованию поведения человека в социологии. М.: Ин-т социологии, 1997.
303. Радаев В. В. Экономическая социология. М.: ГУ ВШЭ, 2005. 603 с.
304. Рассел Б. Словарь разума, материи, морали. М.: Республика, 1999.
305. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы: пер. с англ. М.: Республика, 2000. 464 с.
306. Рашкова Р. Т. Ватикан и современная культура. М., 1989.
307. Резник Ю. М. Гражданское общество как феномен цивилизации. Часть II. Теоретико-методологические аспекты исследования. М.: МГСУ «Союз», 1998.
308. Рейковский Я. Личность в условиях общественно-исторической перестройки // Психология личности в социалистическом обществе: Активность и развитие личности. М., 1989.

309. *Репке В.* Коренные вопросы хозяйственного порядка // Теория хозяйственного порядка. Фрайбургская школа и немецкий либерализм: пер. с нем. М.: Экономика. 2002.

310. *Рих А.* Хозяйственная этика: пер. с нем. М., 1996.

311. *Рогачев С. В.* Социальное государство как институт публичной сферы // Социальная сфера: Публичные и частные начала. Материалы симпозиума. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2002.

312. *Роджерс К.* К науке о личности // История зарубежной психологии. М.: МГУ, 1986.

313. *Родионова Л. Н.* Организационно-экономическое обеспечение надежности функционирования финансово-промышленной системы. автореф. дис. ... докт. экон. наук. СПб., 1998.

314. *Розенфельд У. Д.* Антропологическая философия в России: проблемы начального этапа развития. / Апология русской философии. Сб. ст. К 70-летию проф. Б. В. Емельянова. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2005.

315. *Розин В. М.* Субъект действия, взаимодействия, познания: Психологические, философские, социокультурные аспекты. Воронеж, 2001.

316. *Ролз Дж.* Теория справедливости: пер. с англ. Новосибирск, 1995.

317. *Ромм М. В.* Адаптация личности в социуме: Теоретико-методологический аспект. Новосибирск, 2002.

318. *Россман В.* Разум под лезвием красоты // Вопросы философии. 1999. № 12.

319. *Росс Л., Нисбет Р.* Человек и ситуация. Уроки социальной психологии. М., 2000.

320. *Рубинштейн С. Л.* Проблемы общей психологии. М., 1976.

321. *Рубин Ю. Б.* Конкуренция: Упорядоченное взаимодействие в профессиональном бизнесе. М.: Маркет-ДС, 2006.

322. *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М.: Канон-пресс, 1998.

323. *Рывкина Р. В.* Образ жизни населения России: социальные последствия реформ 90-х годов // СОЦИС. 1998. № 4.

324. *Сартр П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии: пер. с фр. М.: Республика, 2002.

325. *Сартр П.* Экзистенциализм это гуманизм // Сумерки богов. Сб. / сост. А. А. Яковлев. М., 1989.

326. Селезнев М. А. Социальная ситуация и социальный кризис как категория социальной диалектики // Методологические проблемы социальной диалектики. Новосибирск, 1984.

327. Селигмен Б. Основные течения современной экономической мысли: пер. с англ. Ч. 1. М.: Прогресс, 1968.

328. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. Ростов н/Д: Феникс, 1994.

329. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народа // Антология экономической классики / ред. А. И. Столяров: в 2 ч. Ч. 1. М.: «Эконов», 1993.

330. Соболева И. Социальная ответственность бизнеса: глобальный аспект и российские реалии // Вопросы экономики. 2005. № 10. С. 90–102.

331. Соловьев В. С. Спор о справедливости.: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. 864 с.

332. Соловьев В. С. Оправдание Добра // Русская философия собственности. XVIII–XX вв. СПб.: Ганза, 1993.

333. Соловьев В. С. Тайна прогресса / Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988.

334. Соловьев Э. Ю. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. СПб., 1912.

335. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: пер. с англ. М.: Астрель, 2006. 1176 с.

336. Сорокин П. А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. М.: Наука, 1994.

337. Сорокин П. А. Современное состояние в России // Новый мир. 1992. № 4.

338. Сото Э. Иной путь: пер. с исп. М., 1995.

339. Социальная ответственность бизнеса: актуальная повестка / под ред. С. Е. Литовченко, М. И. Корсакова. М.: Ассоциация менеджеров, 2003.

340. Социальная психология и этика делового общения / под ред. В. Н. Лавриненко. М.: Культура и спорт, 1995.

341. Социальная идентификация личности / под ред. В. А. Ядова. М.: РАН История социологии, 1993.

342. Социальное партнерство в профессиональном образовании: методологические и организационные аспекты / под ред. С. А. Иванова и Г. В. Борисовой. СПб.: Скифия, 2003.

343. Социо-Логос: Выпуск 1. Общество и сферы смысла / пер. с англ., нем., франц., сост., общ. ред. и предисл. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991.

344. Спивак В. А. Корпоративная культура: Теория и практика. СПб., 2001.

345. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972.

346. Сравнительное исследование и законы по вопросам социального партнерства: Сборник материалов / авт. и сост. К. Ньюман. Киев, 2000.

347. Степин В. С. Философская антропология и философия. науки. М., 1992

348. Стиглер Дж. Дж. Совершенная конкуренция: Исторический ракурс // Вехи экономической мысли / под ред. В. М. Гальперина. Т. 2. СПб.: Экономическая школа, 2000.

349. Стожко К. П. Экономическое сознание. Екатеринбург: УрГУ, 2002. 426 с.

350. Стожко К. П., Тарасова О. В., Новожилов А. Е., Маяков Н. Н. Социальная диалектика предпринимательства: Личность. Самоуправление. Культура. Творчество. Екатеринбург: УрГУ, 2005. 238 с.

351. Струве П. Б. Интеллигенция и народное хозяйство // Вопросы философии. 1992. № 12.

352. Струве П. Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм / сост. В. Н. Жукова, А. П. Полякова. М.: Республика, 1997. 527 с.

353. Субъект действия, взаимодействия, познания: Психологические, философские, социокультурные аспекты: матер. науч.-практ. конф. М.; Воронеж, 2001.

354. Суриков К. А., Пугачева Л. Г. Ум, в котором мы живем. М.: Либроком, 2008; режим доступа <http://USSR.ru>

355. Творческий универсум русской культуры / под ред. В. И. Копалова. Екатеринбург: УрГУ, 2008.

356. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса: пер. с фр. М.: Айрис-Пресс, 2002. 352 с.

357. Ткаченко И. Н. Эволюция внутрифирменных корпоративных отношений. Екатеринбург: Ин-т экономики УрО РАН, 2001. 310 с.
358. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: пер. с англ. М.; СПб., 1991.
359. Толстой Л. Н. Дневники. 1895–1910 гг. // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 20 т. М., 1964. Т. 20.
360. Тотомианц В. Участие в прибыли и коммерческое партнерство. Петроград, 1915.
361. Тоффлер Э. Третья волна: пер. с англ. М.: АСТ, 1999. 784 с.
362. Тоффлер Э. Метаморфозы власти: пер. с англ. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
363. Тростников В. православная цивилизация. М.: ИД «Сибирский цирюльник», 2004.
364. Трудовой кодекс Российской Федерации от 30 декабря 2001 г. № 197-ФЗ. М.: Политиздат, 2012.
365. Туган-Барановский М. И. К лучшему будущему. М., 1996.
366. Туган-Барановский М. И. Социальные основы кооперации. М., 1989.
367. Уильямсон О. Экономические институты капитализма. Рынки, фирмы, «отношенческая» контрактация: пер. с англ. СПб., 1996.
368. Унадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961.
369. Федоров Н. Философия общего дела. М.: Знание, 1982.
370. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. М., 1955.
371. Философия: учебник / под ред. А. Ф. Зотова, В. В. Миронова, А. В. Разина. М.: Академ. проект, 2004. 688 с.
372. Финогентов В. Н. Онтологический статус и методологическое значение понятия «социальный регулятор» // Философская жизнь Урала. Проблемы общей и социальной онтологии: альманах / под ред. В. И. Кашперского. Екатеринбург: УГТУ-УПИ, 1999.
373. Филатов В. И. Социально-онтологические основания целостности человека. М.: МГУК, 2001. 311 с.
374. Фихте И. Г. О достоинстве человека // Фихте И. Г. Сочинения: в 2 т. Т. 1. СПб., 1993.

375. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: в 3 т. М., 1990.
376. Флоренский П. А. Культ, религия и культура // Русская философия. Конец XIX — начало XX вв. Антология. СПб.: С.-Петерб. ун-т, 1993.
377. Франселла Ф., Баннистер Д. Новый метод исследования личности: Руководство по рецептурным личностным методам: пер. с англ. М.: Прогресс, 1987.
378. «Фрайбургская школа» и немецкий неолиберализм. Теория хозяйственного порядка: пер. с нем. М.: Экономика, 2002.
379. Франк С. Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. 750 с.
380. Франк С. Л. По ту сторону «правого» и «левого» // Новый мир. 1990. № 4.
381. Франк С. Л. Духовные основы общества. Нью-Йорк, 1988.
382. Франк С. Л. Философия и жизнь. М., 1910.
383. Фрейд З. Психология бессознательного: Сборник произведений. М.: Просвещение, 1990.
384. Фрейд З. Я и ОНО.: пер. с англ. М., 1990.
385. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / сост. А. А. Яковлев. М., 1989.
386. Фромм Э. Иметь или быть: пер. с нем. М., 1991.
387. Флоренский П. А. У водоразделов мысли / Флоренский П. А. Сочинения: в 3 т. Париж, 1981. Т. 1.
388. Фролов С. С. Основы социологии. М., 1997.
389. Фролов И. Т. Перспективы человека. М., 1983.
390. Фролов И. Т. Жизнь и познание. М., 1981.
391. Фромм Э. Иметь или быть. М.: Академический проект, 1976.
392. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С.223.
393. Фромм Э. Человек для себя: пер. с нем. Минск, 1992.
394. Фромм Э. Душа человека: пер. с нем. М., 1992.
395. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: пер. с англ. М.: Политиздат, 1980.
396. Фуко М. Надзирать и наказывать (Рождение Тюрьмы). М., 1999.
397. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и создание благосостояния // Новая индустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В. Л. Иноземцева. М., 1999.
398. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию: пер. с англ. М.: «АСТ», 2004.

399. *Фурман Ф. М.* «Индустрия» американской филантропии: ее настоящее и будущее // Известия Урал. гос. ун-та. 2004. Вып. 15. № 29. С. 153–158.
400. *Хабермас Ю.* Демократия, разум, нравственность: пер. с англ. М., 1995.
401. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Прогресс, 1993.
402. *Хайдеггер М.* Феноменология. Герменевтика. Философия языка: пер. с нем. М., 1993.
403. *Хайек Ф.* Познание, конкуренция и свобода: пер. с нем. М.: Пневма, 1992.
404. *Хайек Ф. фон.* Происхождение и действие нашей морали // ЭКО 1991. № 12.
405. *Хайдеггер М.* Феноменология. Герменевтика. Философия языка: пер. с нем. М., 1993.
406. *Хекхаузер Х.* Мотивация и деятельность: пер. с нем: в 2 т. М.: Наука, 1986.
407. *Хьюбнер К.* Истина мифа: пер. с нем. М.: Республика, 1996. 448 с.
408. *Чагин Б. А.* Структура и закономерности общественного сознания. Л., 1982.
409. *Чемберлин Э.* Теория монополистической конкуренции: пер. с англ. М.: Экономика, 1996.
410. *Чуринов Н. М.* Совершенство и свобода. Новосибирск: СО РАН, 2006. 712 с.
411. *Шабатура Л. Н.* Онтогенез традиции. Екатеринбург: УрГУ, 2002. 264 с.
412. *Шабатура Л. Н.* Социогенез традиции. Екатеринбург: УрГУ, 2003. 209 с.
413. *Шабатура Л. Н., Шадрин С. З.* Экономическая культура в структуре гуманитарного знания. Екатеринбург: УрГУ, 2002. 144 с.
414. *Шастико А. Е.* Неоинституциональная экономическая теория. М. 1999.
415. *Шаталова Н. И.* Трудовой потенциал работника. М.: ЮНИТИ, 2003. 399 с.
416. *Шацкий К.* Утопия и традиция: пер. с пол. М., 1990.

417. Швальбе Б., Швальбе Х. Личность, картера, успех: пер. с нем. М.: Прогресс-Интер, 1993.
418. Щербакова Г. В. Убеждение в его отношении к знанию и вере. Томск, 1984.
419. Шерозия А. Е. Психика, сознание, бессознательное. Тбилиси, 1979.
420. Щербинин М. Н. Искусство и философия в генезисе смыслообразования (Опыт эстетической антропологии). Тюмень: ТГУ, 2005. 312 с.
421. Шишкин А. Ф. Человеческая природа и нравственность. М.: Мысль, 1979.
422. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992.
423. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости: пер. с нем. М.: АСТ, 1999.
424. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: пер. с нем. М.: Прогресс, 1992.
425. Штафф А. Введение в семантику. М., 1963.
426. Шумихина Л. А. Генезис русской духовности. Екатеринбург: УрГУ, 1998.
427. Шумпетер Й. А. Капитализм, социализм, демократия // Шумпетер Й. А. Теории экономического развития. Капитализм, социализм и демократия: пер. с англ. М.: Эксмо, 2007.
428. Щепаньский Я. Элементарные понятия социологии / общ. ред. и послеслов. акад. А. М. Румянцева; пер. с польск. М. М. Гуренко. М.: Прогресс, 1969.
429. Энциклопедия менеджмента. Справочник. Социальное партнерство. Социальное партнерство в социально-трудовой сфере как общественное явление // <http://besonus.narod.ru/partnership.htm>. 2005.
430. Энциклопедия мудрости. М.: ИД «Росса», 2010.
431. Эбеджанс С. Г., Важнов М. Я. Производственный феномен ГУЛАГА // Вопросы истории. 1994. № 6.
432. Эрн В. Ф. Христианское отношение к собственности // Русская философия собственности. XVIII–XX вв. СПб.: Ганза, 1993.
433. Юнг К. Г. Психика: структура и динамика: пер. с нем. М.: АСТ, 2005. 416 с.

434. Юнг К. Г. Психологические типы: пер. с нем. М.: АСТ, 2006. 761 с.
435. Яковенко Б. В. Путь философского познания // Русская философия. Конец XIX — начало XX вв. Антология. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 1993.
436. Якимец В. Н. Межсекторное социальное партнерство: основы, теория, принципы, механизмы. М: «Эудиториал УРСС», 2004.
437. Якимец В. Н., Никовская Л. И., Коновалова Л. Н. Теория и практика межсекторного социального партнерства в России: монография. М.: ГУУ, 2004.
438. Янжул И. И. Экономическое значение честности: Забытый фактор производства // Янжул И. И. Избранные труды. М.: Наука, 2005.
439. Ярошевский М. Г. История психологии. От античности до середины XX века. М., 1997.
440. Adorno T. The Authoritarian Personality. N. Y., 1950.
441. Jonas H. Das Princip Verantwortung. Versuch einer Ethics technologische Zivilisation / Jonas H. F. A. M. Suhrkamp. 1994.
442. Harris P. R., Morran R. T. Managing Cultural Differences. Gulf Publishing Company. 1991.
443. North D. A Conceptual Framework for Interpreting Human History. Working paper. December 2006 — <http://www.nber.org/papers/w127954>
444. Polanyi K. The livelihood of man. New York: Acad. Press, 1977;
445. Putterman L. The Firm as Association versus the Firms as Commodity: Efficiency, Rights and Ownership // Economics and Philosophy. Vol.4; n 2. pp 244–267.
446. Shils E. The Calling of Sociology // Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory. N.-Y. 1961.
447. Totalitarianism. Proceeding of Conference Held of the American Academy of Arts and Science. March 1953. — Cambridge (Mass), 1954.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1	
ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ.....	5
Глава 2	
СОЦИАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЛИЧНОСТИ В ДУХОВНОМ ИЗМЕРЕНИИ	30
Глава 3	
ЦЕННОСТНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА РУССКОГО ЧЕЛОВЕКА	37
Глава 4	
ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ И ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ.....	61
Глава 5	
ОСОБЕННОСТИ КОНСТРУКТИВНОГО ИЗМЕНЕНИЯ ЛИЧНОСТИ В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ	121
Глава 6	
ЛИЧНОСТЬ И СОЦИАЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ.....	133
Заключение	156
Библиографический список.....	158

Для заметок

Научное издание

Матвеева Алла Ивановна

**МЕХАНИЗМЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ
ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ
ПОСТИНДУСТРИАЛИЗМА**

Монография

Подписано в печать 29.04.2016. Формат 60х84/16.

Гарнитура Charter. Бумага офсетная.

Усл.-печ. л. 10,7. Уч.-изд. л. 12,0. Тираж 500 экз.

Отпечатано в типография издательства «Бук»
420029, г. Казань, ул. Академика Кирпичникова, д. 25